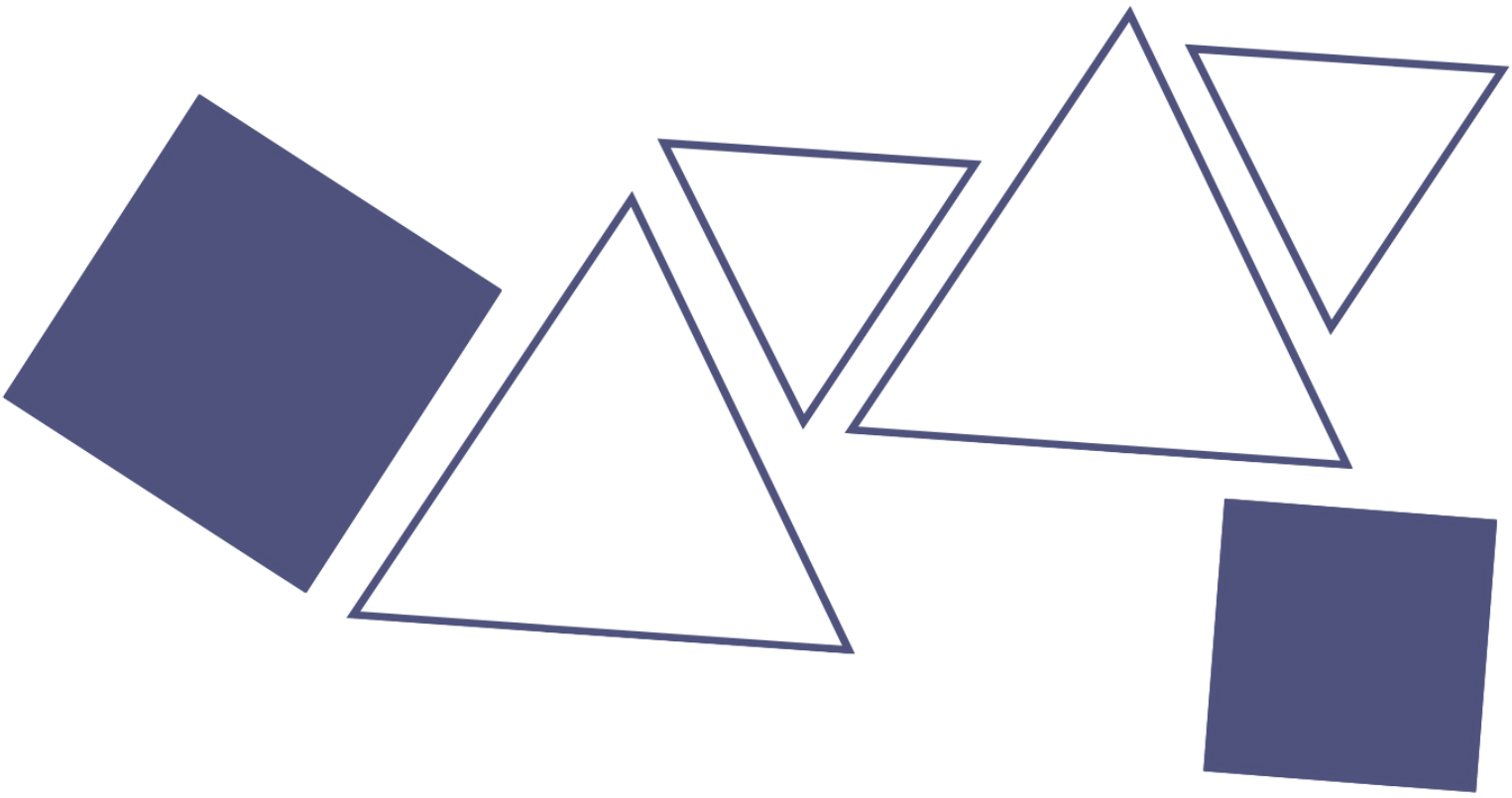
STORIA DELLA FILOSOFIA

UN APPROCCIO GLOBALE

EDIZIONE AGGIORNATA



Giovanni Pampanini

POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Giovanni Pampanini

STORIA DELLA FILOSOFIA

Un approccio globale

Marzo 2024

Pampanini, Giovanni
Storia della filosofia : un approccio globale / Giovanni Pampanini ; Adaptado por Giovanni Pampanini. - 2a ed adaptada. - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2024.
Libro digital, PDF - (Periferias)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-90421-2-2
1. Historia. 2. Filosofía Clásica. 3. Filosofía Moderna. I. Título.
CDD 109

Colección Periferias

Diseño editorial: Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro es propiedad de la Fundación de Estudios Superiores Dr. Plácido Marín

Autorizada provisoriamente por Decreto PEN Nro. 1642/2012 conforme a lo establecido en el artículo 64 inciso “c” de la Ley 24521

Indice

Introduzione 5

Prima Parte. La filosofia antica 11

Introduzione alla Prima Parte 11

Capitolo primo: da Buddha a Gesù 12

Capitolo secondo: da Gesù a Mohammed 27

Capitolo terzo: da Mohammed a Montezuma 46

Capitolo quarto: il Quattrocento, secolo di passaggio 70

Bilancio di filosofia comparata e interculturale 78

Seconda Parte. La filosofia moderna 80

Introduzione alla Seconda Parte 80

Capitolo primo: il Cinquecento 81

Capitolo secondo: il Seicento 94

Capitolo terzo: il Settecento 109

Capitolo quarto: l'Ottocento 122

Bilancio di filosofia comparata e interculturale 150

Terza Parte. La filosofia contemporanea 152

Introduzione alla Terza Parte 152

Capitolo primo: il Novecento 154

Capitolo secondo: la filosofia occidentale 185

Capitolo terzo: la filosofia orientale 246

Capitolo quarto: la filosofia in Africa 261

Bilancio di filosofia comparata e interculturale 267

Conclusioni 269

Bibliografia 271

Introduzione

Nell'Università italiana, così come in quelle di tutto il mondo, è uso sostenere che la Filosofia sia una prerogativa europea, quanto meno nel senso che essa è nata in Europa e poi si è allargata anche alle altre civiltà e culture. L'autore di questo Manuale (pensato, in effetti, più per gli studenti universitari che non per quelli delle scuole medie superiori – ma non per questo a questi ultimi inaccessibile, anzi), che è un Europeo del Sud (siciliano in ispecie), ha avuto la fortuna di visitare molte Università in tante parti del mondo e di constatare di persona che questo presupposto è alquanto discutibile. *Di persona*: questi viaggi (compiuti, in realtà, per motivi professionali, come attivista del movimento di Educazione comparata) sono diventati anche un "viaggio" nel senso filosofico del termine – un "viaggio" personale e simbolico –, che hanno costretto il viaggiatore a modificare pian piano il proprio punto di vista sul suo luogo di partenza, quelli intermedi e quello di approdo.

Partito da una formazione fatta negli anni '70 in un liceo e nell'Università di Palermo, l'autore ha studiato i manuali di Storia e di Storia della filosofia del suo tempo: il De Rosa (1971), il Camera, Fabietti (1972) e il Salvadori, Comba, Ricepurati (1978), per quanto riguarda la Storia, e l'Abbagnano (1960), il Geymonat (1968), il Plebe (1972) e l'Adorno, Gregory, Verra (1974), per la Storia della filosofia. Divenuto a sua volta docente di Filosofia nei primi anni '80 la sua preoccupazione è stata quella di vedere la differenza fra i *suoi* manuali di Storia della filosofia e quelli precedenti, per capire quali miglioramenti avrebbe potuto apportare alla sua pratica professionale. Quindi, lo sguardo si è rivolto all'Enriques, Santillana (1936), al De Ruggero (1938), allo Zeller (2002), fino al Windelband (1937, ed. or. 1900), scoprendo che, mentre questi ultimi presupponevano di essere *la* Storia della filosofia, i manuali dei suoi tempi, più modestamente, si ponevano, almeno, come più obiettivi e laici. – Ma due note li accomunavano tutti quanti: 1. la presentazione della sequenza, con quasi lo stesso ordine, dei *soli* filosofi europei, con la canonica eccezione dei filosofi arabi ed ebrei del Medioevo, da Talete al '900, 2. in una trattazione nettamente staccata dai contesti storici e politici in cui le varie correnti di pensiero si sono sviluppate.

Riprendendo questo esercizio comparativo sui libri di testo dei decenni successivi, rivolgendosi, per esempio, al Severino (1996), al Volpi (2000), all'Holenstein (2004) o al Reale, Antiseri (2012), si può constatare che, al di là di alcuni approfondimenti qui e lì, il modo di procedere, in effetti, è rimasto lo stesso. – Nè cambia niente se ci riferiamo a quelle Storie della filosofia "griffate", "d'autore", da quelle semi-serie *alla* De Crescenzo (1988) a quelle serissime di Bertrand Russell (1974, ed. or. 1948 – opera con la quale il filosofo vinse il Nobel di Letteratura nel 1950) o a quella curata da François Chatelet degli anni '70 (che tuttavia contiene un'apertura al "pensiero cinese" nell'età medioevale, quasi come una curiosità: Grynpas, 1976, ed. or. 1972), o, infine, a quella recentissima curata da Umberto Eco e Riccardo Fedriga (2018).

Le cose non vanno diversamente con i manuali di Storia: per esempio, nello Stumpo, Cotta, Luti (2008) per le Medie inferiori, la "scoperta dell'America" (*sic!*) rimane una "costante cognitiva". Anche nel Manuale adattato per gli studenti con Bisogni Educativi Speciali delle Medie superiori, il Bianchi, Farello, Scataglini (2009), si trova soltanto qualche *democratico* "sguardo al resto del mondo", in un volume che ruota tutto solo attorno all'Europa (quando si dice *the West and the Rest* …). Nei manuali normali, quelli per tutti, gli studenti impegnati con il Settecento e l'Ottocento vedono comparire "il resto del mondo" solo come colonie e terre di conquista, *periferia* dell'Occidente, dato che la scena la rubano sempre le tre grandi

Rivoluzioni occidentali: quella americana, quella industriale e quella francese, anticipate dai "Lumi della Ragione" e seguite dalla "crisi e trionfo del capitalismo" (Calvani, 2015), ovvero dall'affermazione della "società borghese industriale" (Paolucci, Signorini, 2016). Insomma, l'Europa la fa da padrona *sempre e comunque*: è la protagonista pressoché unica del gran teatro della storia del mondo.

– È vero che scrivere storia vuol dire fare delle scelte, illuminare un'epoca significa gettare ombra su un'altra, enfatizzare ciò che succede in un'area vuol dire oscurare ciò che succede in un'altra – per esempio, il volume Pombeni (curatore), 1997 propone una storia per grandi aree geografiche – Europa, Universo russo-sovietico, America del Nord, America Latina, Medio Oriente, Africa, Australia –, ma esclude, a dispetto della tradizione di Fernand Braudel, il Mediterraneo come *una* regione (Pombeni, cur., 1997). – Scelte inevitabili, certo. Tuttavia, *democrazia cognitiva* vuole che si mantenga, quanto meno, un equilibrio fra ciò che si narra e ciò che si tace – di un'epoca o di un'area geografica –, un'equilibrio che assicuri uguale dignità a ciascun oggetto della conoscenza (o a ciascuna "unità didattica", scolasticamente parlando), per evitare che alla fine del percorso formativo lo studente abbia in mente un quadro che privilegi una regione del mondo a scapito delle altre. – Per questo, capovolgendo il titolo di uno dei più recenti manuali di storia per le Medie superiori, bisognerebbe, a parere di chi scrive, non passare *dalle storie alla Storia* (Luzzatto, Alonge, 2016), ma, al contrario, passare *dalla storia* (senza un'enfatizzante maiuscola) *alle storie*.

Panoramiche storiche critiche, d'altronde, oggi esistono, anche se hanno una diffusione limitata, come quella presentata da Samir Amin, incentrata sulla differenziazione fra gli antichi sistemi di potere *versus* quelli a carattere capitalistico, fino alla globalizzazione (Amin, 2011), e quella di Enrique Dussel, dove "ciò che succede" in un determinato luogo è raccontato senza trascurare i nessi fra le varie parti interessate all'evento (Dussel, 2007).

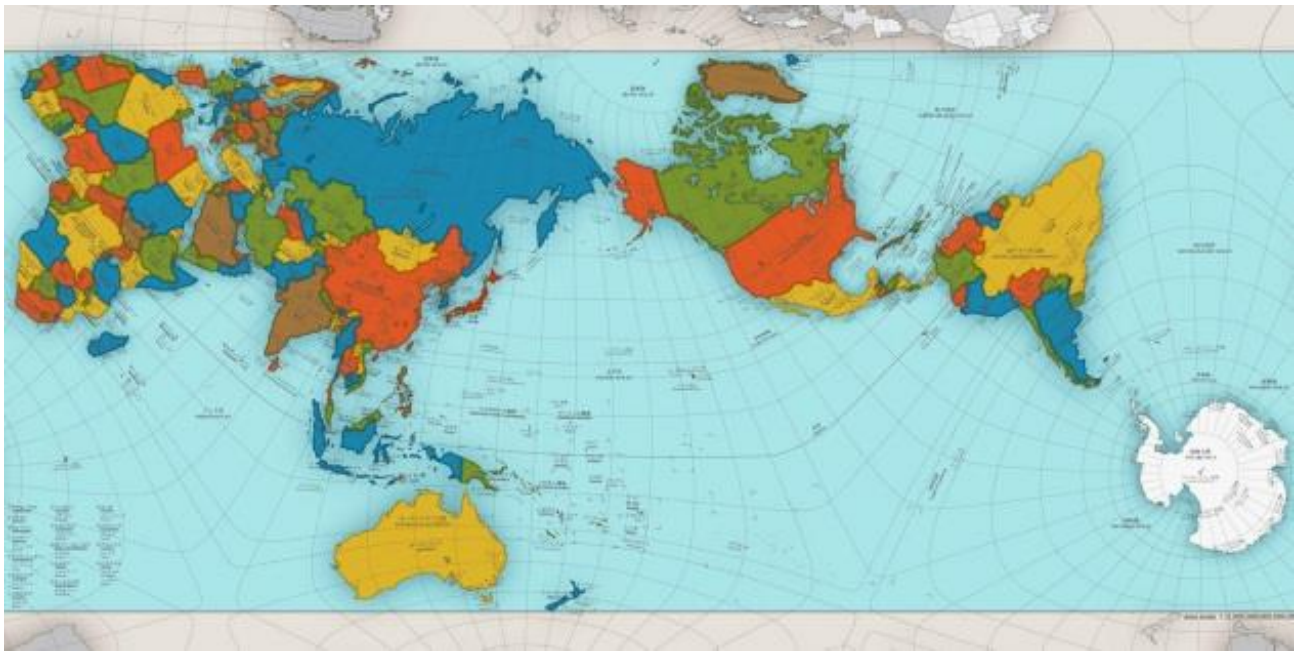
Tornando alla Filosofia in quanto tale, il *vulnus* delle Storie della filosofia citate (peraltro, si badi bene, ottimi manuali nel loro genere) è che essi non contengono ciò che il loro titolo promette: per esempio, al primo punto della *Prefazione* della loro *Storia della filosofia* Giovanni Reale e Dario Antiseri precisano che loro trattano *solo* della filosofia occidentale, quella che ha "dato forma alla storia dell'Occidente", come se a priori qualcuno avesse chiesto loro di rispondere *solo* alla domanda su che cosa si sia pensato (e su che cosa sia successo) nell'Occidente. Ma, appunto, come si diceva all'inizio, la Storia della filosofia *non* è la storia della *sola* filosofia occidentale – non più di quanto, d'altra parte, la storia dell'Occidente sia *tout court* la storia del mondo (*pars pro toto*).

E qui giungiamo ad un capitolo *a latere* della Storia (anzi: *delle storie*) della filosofia, che è ormai topico: quello dei pregiudizi occidentali nei confronti delle filosofie non-occidentali. Già l'Indiano Sarvepalli Radhakrishnan, nella sua monumentale storia della filosofia indiana, pubblicata in inglese nel 1923, scriveva argomenti robusti contro questi pregiudizi occidentali (Radhakrishnan, 1998, ed. or. 1923, pp. 32-35), e nello stesso spirito il sinologo statunitense Derk Bodde curava e pubblicava in inglese, nel 1948, la storia della filosofia cinese del suo amico Fung Yu-lan (Fung, 1976, ed. or. 1948). Lo storico italiano del pensiero orientale Giuseppe Tucci, da parte sua, lamentava già ai suoi tempi la dura resistenza del pregiudizio occidentale nei confronti delle filosofie non-europee, cementatosi in secoli di denigrazione nei confronti degli *altri* – una "tradizione denigratoria" che va da Diogene Laerzio fino a Hegel e Husserl, e certamente fino ad oggi, come ha notato recentemente un allievo di Tucci, Alberto Pelissero (Tucci, 2005, p. 5; Pelissero, 2014, p. 5).

Esistono, però, due prospettive diverse, che recentemente sono venute ad opporsi a questa triste tradizione, incrociandosi e potenziandosi vicendevolmente: una è quella della filosofia comparata, l'altra, quella della filosofia interculturale. Per quanto riguarda la prima, uno dei pionieri è il francese Paul Masson-Oursel (1882-1956), studioso di ellenismo e sinologo, autore del saggio *La philosophie comparée*, del 1923. Nella Terza Parte del Manuale che il lettore ha ora in mano si riferirà su questa corrente novecentesca di dialogo – fra Nord e Sud, fra Est e Ovest – che ha avuto una serie importanti di filosofi che sboccano in quella che è stata definita la *World Philosophy* (Smart, 1999). Per quanto riguarda la seconda, si può dire che è dagli ultimi anni del secolo scorso che essa si è espressa con dei convegni organizzati dal filosofo cubano-tedesco Raul Fornet-Betancourt (Fornet-Betancourt, 2001; per quanto riguarda resoconti italiani, vedi Pasqualotto, 1998 e 2003, e Donzelli, a cura di, 2006).

Nel 2000, grazie all'allora presidente dell'Iran Mohammed Khatami – un filosofo –, si è inaugurata una nuova stagione, quella del "Dialogo fra civiltà", in un primo momento sostenuta dall'UNESCO, ma purtroppo subito abbondonata a causa della nuova guerra scatenata dagli USA in Afghanistan, ma che, secondo lo scrivente, conserva ancora un potenziale democratico *mondiale* (Dallmayr, 2002; Pampanini, 2012).

In conclusione, l'idea con cui l'autore ha scritto questo Manuale è che la Filosofia sia un'attività umana *non esclusiva* di questa o quella civiltà, e che il volerla ridurre o costringere alla Filosofia di una sola civiltà sia un po' come ascoltare i soli strumenti a percussione o a fiato convincendosi che questa sia tutta la sinfonia. – Fuor di metafora, l'uomo, nella sua storia, ha pensato *molto di più* e *di diverso* di quanto abbiano pensato i soli Europei.



Carta geografica del mondo realizzata dal designer giapponese Hajime Narukawa nel 2016.

Jacques Derrida, raffinato filosofo francese contemporaneo, che pur nutriva un pregiudizio nei confronti delle filosofie non-occidentali, in un volumetto sull'Europa, uno dei tanti che si scrissero nel momento celebrativo dell'inaugurazione dell'Unione Europea, nel 1991, ricordava all'Europa i suoi doveri nei confronti del mondo, presentando una curiosa (*filosofica* …) immagine dell'Europa, "testa" dell'elefante asiatico (Derrida, 1991; le gambe dell'Asia

potrebbero essere l'India e l'Arabia Saudita, mentre la proboscite la Spagna). L'Europa – dice Derrida – è il capo di un grande elefante, che è l'Asia, ma è anche *il* o *la* fine: "cosa fatta capo ha". L'Europa *che finisce*, che ha/è capo, significa – Derrida spiega la sua metafora – mantenere la promessa, anzi le promesse che l'Europa, nella sua storia, ha fatto al mondo. *Che promesse?* Derrida le elenca:

- accogliere lo straniero, perché l'Europa ha passato l'età moderna a colonizzare il mondo, promettendo uguaglianza, emancipazione e progresso;
- criticare sempre il capitalismo totalitaristico, che ha distrutto la democrazia;
- rinnovare e tenere sempre attiva questa critica;
- assumere il retaggio della democrazia, mantenendolo sempre vigile nelle sue varie dimensioni;
- rispettare le differenze, le minoranze, le singolarità;
- tollerare e rispettare tutto ciò che non si colloca sotto l'autorità della ragione;
- osservare la duplice responsabilità contraddittoria: esercitare la critica con la ragione, ma rispettare anche ciò che si pone fuori dalla ragione (Derrida, 1991, p. 51 e sgg.).

Attraverso la sua esperienza personale di viaggi per il mondo, impegnato a favore dell'Educazione comparata, l'autore di questo Manuale ha maturato il suo approccio interculturale alla Filosofia, sicché questo Manuale stesso costituisce il suo punto di approdo. L'impostazione è seccamente *non eurocentrica* (il che non vuol dire *anti-europea*), e quattro sono le sue caratteristiche distintive: 1. l'affiancamento delle storie delle filosofie alle storie politiche; 2. la presentazione delle filosofie delle civiltà non-europee *unitamente* a quella occidentale; 3. l'amplificazione delle fonti e delle espressioni della filosofia, includendo nell'orizzonte le scienze umane e le arti; e 4. un inseguire le idee che si sono susseguite in funzione degli sviluppi mondiali.

L'intento dell'autore è che il suo Manuale contribuisca alla *coscientizzazione*, in stile Paulo Freire e Noam Chomski, della pericolosa ignoranza (una *dotta ignoranza* …) veicolata dalla scuola e dall'università: *dotta* perché perseguita e sanzionata da istituzioni culturali, ma pur sempre ignoranza, in quanto di fatto produce schemi cognitivi del mondo parziali, ma spacciati per totali, quindi, non-democratici e sbilanciati a tutto vantaggio dell'Occidente; e *pericolosa* tanto più, quanto più dalle università, normalmente, escono le future elite sociali, economiche e politiche, che andranno in giro per il mondo con quegli schemi cognitivi non-democratici in testa. – Da questo punto di vista, questo Manuale può essere utilizzato senza problemi dagli studenti di scuola superiore o università di una qualsiasi regione del mondo (è *political correct* da questo punto di vista). – Se è *di parte*, infatti, è dalla parte della *democrazia globale* (Pampanini, 2019).

Questo Manuale non è, né può essere, esaustivo; esso si limita ad indicare i momenti più pregnanti della Storia della filosofia e, ancor più sinteticamente, quelli della Storia. Sarà poi cura del docente suggerire ai suoi studenti i testi specifici di approfondimento per le varie questioni qui accennate.

Per lo studio della parti storiche del volume conviene avere sotto mano una cartina geografica mondiale aggiornata e utilizzare internet per la ricerca geografico-storica.

Quindi, per costruire delle mappe concettuali:

per la sezione storica della Prima parte, la Filosofia antica, conviene disporre su fogli A4 in orizzontale una mappa per ciascun periodo, dal VII secolo a.C. all'anno 0 (da Buddha a Gesù), dall'anno 0 al VII secolo d.C. (da Gesù a Mohammed), dal VII secolo d.C. al 1400 (da Mohammed a Montezuma), e il XV secolo, con le aree geografiche, *America*, *Asia*, *Africa* e *Europa e Mediterraneo*, segnati sul margine orizzontale superiore per definire quattro rispettive colonne. In questo modo si possono facilmente riempire le colonne determinate dalle linee che separano in verticale un'area geografica dall'altra;

per la sezione filosofica, si crei su un foglio disposto alla stessa maniera, in orizzontale, una griglia di tre colonne per la prima mappa (quella dal VII secolo a.C. all'anno 0), e di cinque per i successivi periodi, per ospitare i filosofi divisi per "unità di civiltà", in quest'ordine: filosofi giapponesi (dalla seconda mappa in poi), cinesi, indiani, arabi ed ebrei (dalla seconda mappa in poi), ed europei. Le colonne per i filosofi giapponesi e per quelli arabi ed ebrei saranno assenti nella mappa relativa al periodo dal VII secolo a.C. all'anno 0.

Conviene organizzare la sezione storica della Seconda parte, la Filosofia moderna, alla stessa maniera della Prima parte, curando che la parte dell'Asia sia sempre la più grande, poiché deve ospitare al suo interno tre sotto-sezioni: Giappone, Cina e India.

Per quanto riguarda la sezione filosofica della Filosofia moderna si suggerisce di aggiungere una nuova colonna per i filosofi americani e una per quelli giapponesi – quindi, diventano sei colonne in tutto, riepilogando: per i filosofi americani, giapponesi, cinesi, indiani, musulmani (arabi e non arabi) ed europei.

Per quanto riguarda la sezione storica della Terza e ultima parte, la Filosofia contemporanea, per prima cosa, bisogna fabbricarsi uno "schema generale", cioè, tale da ospitare le grandi scansioni storiche del secolo; si ricaverà questo schema dalle notizie riportate all'inizio di questa parte – che servirà come una sorta di introduzione storica complessiva al Novecento. Questo "schema generale" funge anche da prospetto delle "relazioni fra le parti", contemplando esso tutte le situazioni che in essenza sono *relazionali*: la Conferenza dell'Aja, la Prima Guerra Mondiale, la Seconda Guerra Mondiale, l'ONU, la Guerra Fredda, la decolonizzazione, le Guerre della Corea, del Biafra, del Vietnam e del Pakistan/Bangladesh, la dollarizzazione dell'economia mondiale, la crisi del petrolio e la Guerra del Libano, la Guerra Somalia-Etiopia, le rivoluzioni del 1979, la Guerra Iraq-Iran, il collasso dell'URSS, le Guerre degli anni '90 (Golfo I, Algeria, Jugoslavia, Somalia, Ruanda, Congo), la globalizzazione e le ultime Guerre (Iraq, Afghanistan e Golfo II). A questo "schema generale" deve seguire una scansione decennio per decennio del Novecento, importante poiché ad ogni anno corrispondono realizzazioni filosofiche che marcano prese di coscienza, assunzioni di responsabilità, dibattiti. Si enfatizzeranno, inoltre, le molte correlazioni e corrispondenze *en pendant* con quelle segnate nello "schema generale".

La sezione filosofica andrà divisa in cinque mappe, una per la filosofia del Nord America (divisa in "mente umana" e "comunità"), una per il Sud America (divisa in "speculazione", "politica" e "liberazione"), una per l'Europa (divisa in "origini", "ermeneutica", "epistemologia", "arti e scienze umane" e "politica"), una per l'Asia (divisa in Giapponesi, Cinesi, Indiani, Pakistani, Persiani, Turchi, Libanesi e Malesi) e una per l'Africa (divisa in Arabi e Africani).

Un’avvertenza, infine, per quanto riguarda le citazioni dei filosofi cinesi: il cognome è segnato *prima* del nome, secondo l’uso corrente nella relativa letteratura.

Catania, inverno 2024

PRIMA PARTE. LA FILOSOFIA ANTICA

Introduzione alla Prima Parte

Quando s'inizia a parlare di Filosofia – e s'inizia dal suo inizio – è un luogo comune ricordare il filosofo tedesco Karl Jaspers (1889-1969) e la sua idea di "era assiale", cioè, il VII-VI secolo a.C., un periodo in cui, in effetti, incontriamo Confucio in Cina, Buddha in India e Talete nella *Magna Grecia* (Jaspers, 1965, ed. or. 1949). Come se si fossero dati un appuntamento storico, contemporaneamente in luoghi diversi del mondo questi grandi uomini hanno fatto apparire speculazioni sulla vita, la morte, questo mondo e forse l'*altro*. L'umanità era evidentemente matura perché queste domande su *chi siamo*, *da dove veniamo* e *dove andiamo* potessero porsi, trovando in un *luogo* nuovo, appositamente inventato per coltivarle, la loro collocazione specifica: la Filosofia, appunto. Infatti, "Filosofia" non era neanche una parola esistente prima di loro, il suo significato e senso, "amore per il sapere" (dal greco "filo", amore, simpatia, amicizia, e "sofia", sapere, sapienza, conoscere), essendo venuto fuori poco per volta.

La storia e la fortuna della parola "Filosofia" nasce da un'idea del greco Pitagora, VI secolo a.C., e si sviluppa lungo l'arco di secoli – quelli che questo Manuale si accinge a raccontare – fino ad un centinaio di anni fa (in Giappone "filosofia" viene tradotto con "tetsugaku", "lo studio della natura umana e dei principi delle cose", coniato dal filosofo giapponese Amane Nishi, 1829-1897). – Sicché la Filosofia, al di là del suo nome, è, da quando l'umanità si è organizzata e sviluppata in maniera consapevole, un'attività umana che ha accompagnato tutte le altre, costantemente e in tutte le latitudini, talvolta mescolandosi con la religione, tal'altra con la politica, ancora, con le pratiche tecniche, infine, con la poesia e l'arte.

Come si vedrà leggendo questa Prima Parte, chi, in tutto il mondo, ha pensato in maniera *professionale*, cioè, firmando le proprie opere, lo ha fatto a suo rischio e pericolo: accostandosi ora al campo religioso, ora a quello politico, i filosofi hanno *coltivato l'umanità* con il coraggio di affermare il proprio pensiero. In ogni caso, i filosofi più innovativi hanno sempre dato un contributo originale al benessere dell'umanità, dando un nuovo senso alla sua esistenza, con il proprio ingegno e la propria capacità creativa.

Il *Bilancio di filosofia comparata e interculturale* alla fine di questa Prima Parte attesta che questo discorso introduttivo *vale* per tutte le latitudini e tutte le civiltà: in effetti, anche se la parola "Filosofia" nasce nella *Magna Grecia*, bisogna riconoscere con onestà che non c'è modo di sostenere che il suo esercizio sia stato un'*esclusiva* dell'Europa, ogni civiltà di cui abbiamo testimonianza presentandoci esempi più o meno illustri di pensatori che hanno tutte le caratteristiche del filosofo.

Capitolo primo: da Buddha a Gesù

L'inquadramento storico

America

Non abbiamo fonti storiche sicure per quel che riguarda le civiltà pre-colombiane (prima, cioè, dell'arrivo di Cristoforo Colombo in America). È vero che le popolazioni native d'America utilizzavano una scrittura geroglifica e sillabica, ma ancora oggi non si è riusciti a decodificarla. Sappiamo che nel Nord America le popolazioni residenti erano nomadi, mentre più sedentarie erano quelle dell'America centrale e meridionale. Fra queste ultime nasce attorno al 1500 a.C. l'Impero olmeca nell'attuale Messico, da cui si originerà la civiltà azteca. La civiltà maya, invece, si sviluppa più a sud, nella penisola dello Yucatan, corrispondente ad un'area che oggi comprenderebbe il Sud del Messico e il Guatemala (Escalante Gonzalbo, 2007, pp. 20-25; Vaillant, 1992, p. 28; Stannard, 2001, p. 66).

Asia

Cina

Nel 770 a.C. l'Impero cinese instaurato dai Zhou pone la sua capitale a Luoyi, l'attuale Luoyang nella regione dello Henan, a sud di Pechino. Da questo momento inizia il periodo che gli storici chiamano dei Zhou orientali, per distinguerlo da quello dei Zhou occidentali che datava dal 1122 a.C. In questo periodo si confrontano tribù diverse ubicate lungo il bacino del Fiume Giallo; le più forti fra queste si vanno organizzando in forma statuale, con un comando centralizzato. Questo periodo lo si fa terminare convenzionalmente nel 453 a.C. quando, cioè, all'interno del principato di Jin si creano tre diversi stati, Zhao, Wei e Han, riconosciuti come tali dai re Zhou. Oltre a questi tre principati si rafforzano altri quattro stati, Qin, Qi, Yan e Chu, i capi dei quali si erano dati il titolo regale (*wang*) in aperta concorrenza con l'unico titolo di re fino a quel momento detenuto dal discendente Zhou. Per questa aperta competizione fra stati, il periodo che comincia da questa data lo si denomina degli "Stati combattenti".

Svuotato di significato il titolo di re dei Zhou, la fine di questa lotta per la supremazia si ha nel 222 a.C., quando prende il sopravvento il sovrano di Qin, il re Ying Zheng (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 104). Questi pone la capitale a Xianyang, vicino l'attuale Xi'an, costringendo i nobili a venire a vivervi, abolendo gli stati precedenti e unificando, così, tutto l'immenso territorio conquistato (a lui si deve la prima costruzione della Grande Muraglia, a nord). Ying Zheng centralizza, quindi, il potere nelle sue mani, con una serie di riforme ispirate al legismo, la tradizione politica che attribuiva unicamente all'imperatore la prerogativa decisionale.

La centralizzazione del potere imperiale prosegue e si rafforza con Liu Bang (regnante dal 206 a.C.) che instaura la dinastia degli Han. L'economia si basa sull'agricoltura; questo ha significato un aumento della sorveglianza sui contadini, ma anche il varo di misure politiche atte a migliorare la qualità della loro vita. Dal punto di vista della politica estera, in particolare sotto l'imperatore Wudi (regnante fra il 140 e l'86 a.C.) gli Han espandono l'Impero verso l'Asia centrale ad ovest, la Corea ad est, e il Vietnam a sud (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 148). Si stabilisce in quest'epoca la "via della seta", cioè, la rete dei commerci interni ed esterni della Cina – *dall'altra parte*, infatti, Roma comincia a fare abbondante uso della seta cinese proprio

a partire dal I secolo a.C. (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 172). La dinastia Han dura fino al 9 d.C., quando il potere passa nelle mani di Wang Mang, che instaura la dinastia Xin, che fu, però, di brevissima durata.

India

Dal 1000 a.C. circa comincia l'invasione dell'India settentrionale da parte degli Arii, originari del Caucaso. Gli Arii sono materialmente superiori agli abitanti locali, perché sanno sia fabbricare armi, sia gestire bene l'agricoltura, producendo e conservando adeguatamente abbondanti scorte di cereali. Questa invasione, che ebbe carattere storico, ha come risultato sociale la sovrapposizione degli Arii come classe sociale superiore, anzi come casta, su quella originaria indiana, che diviene una casta inferiore, le caste essendo delle classi sociali dalle barriere insormontabili. Più precisamente, si costituiscono quattro caste principali: i *brahmani* (i sacerdoti), i *kshatriya* (i guerrieri), i *vaishya* (commercianti e artigiani) e i *sudra* (gli intoccabili, gli addetti ai lavori manuali). Le prime tre caste sono composte dai "nati due volte", mentre coloro che sono "nati una volta" sola formano la quarta casta: la "seconda nascita" è quella che si ottiene grazie allo studio dei *Veda*, i libri sacri indù, scritti in sanscrito, redatti a partire dall'anno 1500 a.C. circa, e all'apprendimento dei relativi *mantra*.

Il processo di unificazione sociale e di organizzazione politica dell'India in questa epoca, che comporta sostanzialmente una serie di guerre fra Arii e popolazioni originarie dell'India (un episodio di questa lunga fase interessò il re Bimbisara, vissuto fra il 540 e il 490 a.C., protettore di Buddha, che si ispirò al suo contemporaneo persiano Ciro il Grande), si completa nel 326 a.C. con la fondazione della dinastia dei Maurya da parte di Candragupta Maurya, regnante dal 324 al 301 a.C., stimolato in quest'opera di unificazione politica dalla minaccia rappresentata dall'imperatore macedone Alessandro Magno. Questo Impero raggiunge la sua massima espansione nel III secolo a.C. sotto il re Ashoka (274-232 a.C.), comprendendo la pianura del Gange a est, l'India centrale e gli attuali Pakistan e Afghanistan a ovest; esso ha scambi commerciali e culturali sia con il contemporaneo regno ellenistico di Seleucia, città sul fiume Tigri a 30 km dall'attuale capitale dell'Iraq Baghdad, sia con la Cina. La capitale è Pàtaliputra (oggi Patnà) sul fiume Gange. L'imperatore Ashoka (letteralmente, "Senza dolore") va ricordato per la sua politica di tolleranza e lungimiranza, ammettendo la libertà di culto e abbracciando apertamente l'approccio non-violento del buddhismo – dopo aver, però, conquistato con la forza la Kalinga (l'Orissa attuale) e altre zone limitrofe, soprattutto a sud. Nella parte sud della grande penisola indiana restano indipendenti solo i tre regni dravidici, il Kerala, il Cola e il Pandya, più l'isola di Ceylon.

Dopo Ashoka l'Impero si sfalda, malgrado i lucrosi commerci con i Romani e i Cinesi, che costituiscono un'importante fonte di ricchezza. Esso rimane in questo stato di frammentazione fino al 320 d.C., quando l'Impero si ricostituisce sotto la dinastia dei Gupta. In questa fase transitoria si distingue per stabilità il regno greco-bactriano, l'attuale Afghanistan, il quale anch'esso viene, tuttavia, a decadenza verso il 50 a.C. sotto la doppia pressione degli Sciti da nord (le tribù nomadi indoeuropee a quell'epoca scacciate dagli Han impegnati nella riunificazione dell'Impero cinese, a cui seguiranno più tardi altri nomadi, come gli Unni, in movimento anch'essi verso l'India e l'Occidente, e per lo stesso motivo) e i Parti da ovest (Wolpert, 2000, p. 76).

Africa

Le notizie sull'Africa antica, dato il fatto che le popolazioni ivi residenti non utilizzavano la scrittura, sono scarse e ricavate da fonti non scritturali. Si sa che la civiltà del Nilo, quella che

si è espressa con l'organizzazione statuale millenaria dei faraoni e la caratteristica struttura sociale a piramide, e che è la più antica fra le civiltà africane, dominò sul resto del continente nei millenni precedenti all'epoca che ci interessa, e cioè, dal 3000 a.C. fino al 600 a.C., quando anch'essa cadde sotto l'influenza del potente Impero persiano in espansione verso il Mediterraneo (Anta Diop, 1981; Reader, 2003, p. 165 e sgg.; Diop, 2018).

Dopo il 30 a.C., quando Roma conquista l'Egitto, si moltiplicano i viaggi commerciali fra l'Egitto e il Mar Rosso, e da lì verso l'India, ripercorrendo rotte già aperte da precedenti, ma saltuari, viaggiatori ed esploratori (Reader, 2003, p. 172).

Nell'VIII secolo a.C. l'Africa sahariana s'integra nel sistema culturale, commerciale e politico del regno di Saba, sito nell'attuale Yemen (Reader, 2003, p. 177). Qui, e quindi anche nell'attuale area che comprende l'Egitto orientale, l'Eritrea e l'area nord del Sudan, si usava la scrittura bustrofedica *ge'ez*, l'unica scrittura autoctona africana, a parte quella geroglifica egizia.

Nel 500 a.C. il delta del Niger comincia ad essere popolato stabilmente, con l'uso di coltivazioni ed un'organizzazione politica poco conflittuale e più "democratica" di quella dei regni di Saba fra i diversi gruppi etnici che vi si insediano – fra gli altri bambara, marka, fulani, tuareg, bozo e somono (Reader, 2003, p. 196). È certo che la schiavitù era già praticata all'epoca fra Africani di diverse etnie, un'istituzione sociale consuetudinaria – così come, peraltro, lo era in tutti gli altri continenti (Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 56).

Europa e Mediterraneo

Nel VII secolo a.C. Atene, una città-stato come altre che esistevano nell'attuale Grecia, è retta da un regime oligarchico ed ha un sistema di alleanze con città e territori che si estende nel Mar Egeo fino alle coste dell'attuale Turchia (la penisola anatolica) e nel Mar Ionio fino alle attuali Puglia, Calabria, Campania e Sicilia. Questo vasto insieme greco forma quell'unità geo-politica che poi i Romani chiameranno la *Magna Grecia*.

Solone (morto nel 560) governa Atene fra il VII e il VI secolo, introducendo delle riforme nel sistema delle leggi del precedente governante, Dracone, negli anni 594-593, che rendono meno aspro il regime, soprattutto nei confronti di coloro che, per debiti contratti, finivano per essere schiavi. Al tempo stesso, le riforme di Solone allargano la partecipazione politica, fermo restando, però, il potere nelle mani dei ceti più ricchi. In questi anni Ciro il Grande fonda l'Impero persiano (558-529 a.C.), entità statuale che si allarga pian piano raggiungendo il Mediterraneo. È in questo periodo che gli Ebrei, sottomessi agli Assiri, vengono deportati dalla Palestina a Babilonia (nel 586), da dove verranno liberati e riportati in Palestina proprio da Ciro, fra il 546 e il 538. Sono questi gli anni, nel lasso di tempo di questo doppio spostamento fra Babilonia e la Palestina, che gli Ebrei decidono di cominciare a scrivere la loro storia, la *Bibbia*, insieme ai commenti e alle interpretazioni, il *Talmud*.

Il disegno imperiale di Ciro prevede la conquista del Mediterraneo orientale, includendo l'Impero egizio e la Grecia: il primo viene effettivamente conquistato da suo figlio Cambise (529-522 a.C.), mentre il nipote Dario (522-481) porta la minaccia fino alla seconda (Bengtson, 1989, pp. 161-167).

Così, mentre a Roma ha inizio la fase della storia repubblicana (nel 509), la Persia e la Grecia cominciano la loro guerra, che si protrae per tutto il V secolo. Il fronte greco si indebolisce drasticamente quando le due città-stato maggiori, Atene e Sparta, rette da due sistemi politici

opposti, democratico la prima, un governo militare la seconda, ma ugualmente tese ad affermare la propria egemonia politica sull'Egeo, si danno guerra vicendevolmente (la guerra del Peloponneso del 431 a.C., narrata per la prima volta da Erodoto; sulle guerre nel Peloponneso, Erodoto e Tucidide, vedi Mazzarino, 2011, ed. or. 1966, vol. I; sulla "democrazia" di Atene e la figura del suo maggiore attore, Pericle, vedi Kagan, 1991 e Musti, 1995).

Da questi eventi ha origine il definitivo tramonto della Grecia – non tanto, però, a causa della Persia, quanto della Macedonia, il cui re Alessandro (336-323 a.C.) istituisce l'Impero macedone, riuscendo a giungere fino in Egitto e in India, oltrepassando e incorporando la Grecia nel suo Impero (Scott, 2009). Nel 331 egli fonda la città di Alessandria in Egitto (dove visse Euclide, il "padre della geometria", nel IV secolo a.C.), immaginandola come il centro del suo nuovo Impero, punto di confluenza fra i tre continenti, Europa, Africa e Asia. Alla sua morte, però, il suo Impero va in frantumi e nascono diversi nuovi regni, detti "ellenistici" poiché di lingua e cultura greca, fra i quali i più importanti sono il regno d'Egitto, quello di Pergamo in Anatolia, quello di Seleucia nell'attuale Iraq, e la Bactriana, l'attuale Afghanistan (Bengtson, 1989, pp. 377-399 e pp. 411-459).

Da quest'ulteriore crisi dell'area orientale del Mediterraneo trae vantaggio Roma, le cui conquiste procedono a ritmo incalzante, provenendo dalla parte occidentale: con le guerre puniche (264-146 a.C.) Roma si impossessa di Cartagine e della costa settentrionale dell'Africa, fino a giungere, nel II secolo, a conquistare l'Anatolia, la Grecia, tutta la costa mediterranea dell'Asia, fin poi, nel I secolo a.C., all'ex-Impero egizio. A questo punto il Mediterraneo è il *Mare nostrum*, in latino.

Malgrado le numerose rivolte di schiavi e proletari e le controversie politiche – non solo quelle all'interno dell'elite al potere, ma anche i tentativi falliti di democratizzazione del sistema politico romano, come quelli dei fratelli Gracchi nel periodo fra il 133 e il 120 a.C. – , la potenza militare di Roma cresce. Sotto Giulio Cesare, dittatore fra il 46 e il 44 a.C., e poi con Augusto (63 a.C.-14 d.C.) l'Impero romano giunge al confronto diretto con l'Impero persiano. Gesù nasce dopo due anni che Augusto viene incoronato *Pater Patriae*, *Padre della Patria*.

La filosofia

I filosofi cinesi

Confucio (nome latinizzato di Kungfuzi: 551-479 a.C.) è uno fra i sapienti, definiti *zi*, maestri, che all'epoca dei Zhou orientali espletavano la loro attività di moralisti, teorici politici, consiglieri e precettori presso le varie corti. Confucio nasce da una famiglia aristocratica nello stato di Lu. Ebbe incarichi di consigliere presso vari governi, senza raggiungere, da quanto si sa, risultati soddisfacenti. Dopodiché, deluso, si ritira a vita privata, dedicandosi all'insegnamento e alla stesura dei suoi libri, che diventeranno dopo la sua morte i Classici di riferimento per tutta la filosofia cinese.

Confucio è l'autore di *Chunqiu*, *Primavere e Autunni*, praticamente gli Annali dello Stato di Lu, che si riferiscono al periodo 722-481 a.C., precedente, quindi, al suo periodo, quello degli "Stati combattenti". Egli scrive anche delle appendici allo *Yijing*, il *Classico dei mutamenti*, dei commenti allo *Shujing*, il *Classico dei documenti*, dello *Shijing*, il *Classico delle odi*, dello *Yuejing*, il *Classico della musica*, e del *Liji*, le *Memorie sui riti*. Nei *Lunyu*, i *Dialoghi*, sono riportati, sotto forma di aforismi e aneddoti, le conversazioni con i suoi discepoli (Fung, 1976, pp. 38-48; Cheng, 2000, pp. 43-77; Confucio, 2003).

"Io trasmetto e non creo, credo negli Antichi e li amo": questa famosa frase di Confucio condensa il suo atteggiamento nei confronti del mondo e della vita. Per Antichi Confucio intende la tradizione, che per lui consiste nel rispetto delle "regole fondamentali inerenti al processo naturale dell'esistenza, sia degli uomini che delle cose" (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 117). Questo "processo naturale" è il *dao*, la via, ovvero la maniera di vivere. Basandosi su questa tradizione Confucio si fa paladino della *zhengming*, la "rettificazione dei nomi": davanti alla degenerazione politica del suo tempo, egli afferma: "Il principe sia il principe, il ministro ministro, il padre padre, il figlio figlio". Quando un individuo non si comporta come prescrive il suo ruolo sociale, allora il suo nome stesso dovrebbe decadere. I riti o cerimonie (in cinese *li*) specificano nel dettaglio com'è giusto che ciascun individuo si comporti nelle relazioni sociali che gli sono proprie – ed è per questo che a questi *li* Confucio attribuisce un'enorme importanza: è proprio con il rispetto di essi che ciascun individuo può coltivare le proprie virtù, cioè, le sue qualità morali (in cinese *de*). Confucio identifica cinque rapporti essenziali fra gli uomini, cui corrispondono cinque virtù: padre-figlio (pietà filiale), sovrano-suddito (giustizia), fratello maggiore-fratello minore (rispetto per i superiori), marito-moglie (distinzione) e amico-amico (fedeltà). L'insieme dei *de* forma l'umanità, il *ren*, termine che per Confucio indica la stessa simpatia e solidarietà che si sviluppa naturalmente fra gli uomini, ma che include anche il rispetto verso se stessi. Infatti, il *ren* per Confucio implica la lealtà (*zhong*) e la reciprocità (*shu*): "Ciò che non desideri per te stesso, non farlo agli altri" è un'altra sua frase ricorrente. Infine, Confucio desiderò che la classe politica desse il buon esempio a tutto il popolo (e qui ebbe meno successo), coniando il termine *junzi*, letteralmente "figlio del principe", intendendo che i governanti avrebbero dovuto *motu proprio* coltivare le virtù morali per essere poi degni di esercitare il governo.

Come abbiamo visto, il periodo di Confucio è detto degli "Stati combattenti"; esso ha dato vita ad una numerosa e vivace serie di scuole di pensiero, con i loro rispettivi maestri, che si sono contese la scena della vita intellettuale cinese dell'epoca, tutte quante protese ad una soluzione del disordine. – Da qui l'espressione di "Cento scuole" per indicare questa fase della storia della filosofia cinese (Fung, 1976, pp. 31-37). Una tra le più importanti di queste scuole

è quella di Mozi, vissuto fra il 468 e il 376 a.C. (Cheng, 2000, pp. 79-96). Dapprima militante nei ranghi del confucianesimo, se ne distaccò sviluppando un proprio approccio originale, contrapposto a quello di Confucio. Mozi si convinse, infatti, che proprio i rapporti di parentela, tanto onorati e ossequiati da Confucio, fossero una delle cause maggiori del disordine politico osservabile al suo tempo. Da qui, Mozi giunse alla formulazione del principio opposto, cioè, dell'altruismo generalizzato: non ci deve essere differenza fra il proprio padre e il padre degli altri, fra la propria casa e la casa degli altri, etc. (Fung, 1976, pp. 49-59). Inoltre, Mozi negò anche l'importanza dei riti, invocando un ideale di frugalità universale, estesa a tutti gli strati della società. Dove non differisce da Confucio è, però, nel carattere autoritario e religioso che lo stato deve comunque avere: i sudditi avrebbero dovuto sempre obbedire ai loro sovrani, fino a identificarsi con loro, purché, beninteso, i sovrani, sottomessi a loro volta alla volontà del Cielo, avessero meritato tutto questo rispetto: se, infatti, i sovrani opprimono il loro popolo, allora il Cielo li punirà (naturalmente, qui tutto è soggetto alle più varie interpretazioni).

Un ultimo punto della dottrina di Mozi che merita di essere ricordato è il suo pacifismo: Mozi era convinto che la guerra in quanto tale fosse la peggiore fra le opzioni possibili per uno stato. Per questo i suoi seguaci si specializzarono nella retorica, onde convincere i potenti a desistere, quando fosse stato il caso, di entrare in guerra (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 124).

All'interno della scuola di Confucio si distinse Meng Ke (372-289 a.C.), latinizzato Mencius, da cui l'italiano Mencio. Erudito, convinto della natura sostanzialmente buona dell'uomo, egli pensa che appunto per natura ogni uomo sia dotato delle seguenti quattro virtù: umanità (*ren*), giustizia (*yi*), proprietà (*li*) e retto comportamento o saggezza (*zhi*). Per Mencio l'educazione serve a sviluppare queste quattro virtù, superando gli influssi negativi dell'ambiente. Con il perfezionamento dell'uomo, la società migliorerà di conseguenza.

Mencio fruì della benevolenza di vari regnanti, i quali, però, seguirono ben scarsamente le sue indicazioni, anche perché, più che altro, egli si limitava a ricordare loro gli obblighi nei confronti dei sudditi (Fung, 1976, pp. 68-79; Arena, 1991, p. 66; Cheng, 2000, pp. 149-179).

Diversa la strada, uguale il risultato: un altro confuciano, Xun Qing (298-238), noto anche come Xunzi, si dice convinto che nessuna predisposizione esista "per natura", ma che tutto dipenda dalla cultura e dall'educazione, la natura essendo responsabile soltanto degli appetiti, motivo per cui, anzi, gli antichi sovrani avevano creato le leggi, proprio per frenare e inibire gli istinti malvagi. Si ritorna, quindi, con Xunzi ad enfatizzare l'educazione e a stimare la capacità intelligente dell'uomo di imparare e di perfezionarsi, migliorando così la società tutta (Fung, 1976, pp. 143-155; Cheng, 2000, pp. 207-230).

All'origine della scuola del legismo, la tradizione politica che vuole l'imperatore come unico responsabile delle decisioni politiche, sono stati posti alcuni autori, che sono però di dubbia identificazione, ma un testo con certezza, lo *Shangjun shu*, *Il libro del Signore di Shang*, attribuito a Gongsun Yang o Shang Yang, vissuto nel IV secolo a.C., e soprattutto l'opera *Han Feizi* (*Maestro Han Fei*), attribuita a Han Fei (morto nel 223 a.C.), allievo di Xunzi. L'idea di base è che le leggi siano uno strumento fondamentale del governo, *più utile* dei riti stessi di Confucio. Convinto della naturale inclinazione malvagia dell'uomo, Han Fei propone due strumenti del potere centrale statale, le leggi, appunto, chiare e abbastanza flessibili da essere utili in tutti i casi concepibili, e la tattica, utile per ricondurre la naturale malvagità dell'uomo sotto il dominio del sovrano stesso (Fung, 1976, pp. 155-165; Arena, 1991, p. 113; Cheng, 2000, pp. 231-248).

Se il legismo è l'ideologia di stato con il re Ying Zheng, passato a imperatore con il nome di Shi Huangdi, il confucianesimo si afferma sotto gli Han, nella formulazione che ne fa Xunzi; esso, infatti, si prestava bene a rispondere alle esigenze di stabilità del nuovo impero. Il confucianesimo si sviluppa, in particolare, con l'imperatore Wudi e il filosofo Dong Zhongshu (195 circa-115 a.C.), che coniuga il confucianesimo con la dottrina degli opposti, *yin-yang*, e con il taoismo (Fung, 1976, pp. 129-143 e pp. 191-203). Un altro elemento ideologico confacente alle esigenze di equilibrio degli Han fu la dottrina dei cinque elementi (terra, legno, metallo, fuoco e acqua), elaborata nel III secolo da Zou Yan (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 162; Cheng, 2000, pp. 249-267). Per Dong Zhongshu esiste una corrispondenza fra macro e microcosmo, fra natura e uomo, entrambi governati dai principi *yin* e *yang*. Ai cinque elementi, inoltre, corrispondono le cinque virtù etiche di Confucio. Dong vede in essi una sorta di ciclicità storica simbolica, dato che si possono interpretare come l'uno conseguente all'altro (dal legno viene il fuoco, dal fuoco la terra, etc.). Questa filosofia richiede una confacente pedagogia: la naturale bontà presente nell'uomo non si può sviluppare senza educazione, di cui il sovrano, esempio primo di uomo virtuoso e buono, è il garante e il promotore. Da qui, anche, la funzione primaria dell'imperatore: essere proprio lui il giusto tramite tra il Cielo e la Terra, il mancato assolvimento di questa funzione *mediatrice* comportando lo sconquassamento generale, con catastrofi naturali e di conseguenza anche politiche (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 164; Cheng, 2000, pp. 310-313).

A parte che per la filosofia, l'imperatore Wudi ha un interesse anche relativamente alla storia, dato che sotto di lui viene compilata la prima grande storia dell'Impero cinese, ad opera dello storico Sima Qian (145-86 a.C.).

Al di là delle preoccupazioni per l'unificazione del potere e l'ordine sociale e politico, la filosofia cinese di questo periodo trova una speculazione meramente metafisica nel *Laozi*, *Il Vecchio Maestro* (noto anche come *Daodejing*, *Classico della Via*), un libro di cui si ignora l'esatta datazione e il vero autore (Laozi?), e nel *Zhuangzi*, *Maestro Zhuang*, attribuito a Zhuang Zhou, un pensatore dello stato di Song del IV secolo a.C. (Fung, 1976, pp. 60-67 e pp. 93-117; Arena, 1991, p. 93; Cheng, 2000, pp. 99-130). È notevole il fatto – uno tra i pochi che si tramandano di questa figura di pensatore originale – che egli abbia rifiutato la proposta del suo re di amministrare lo stato, preferendo restare "libero", proprio come, secondo le sue parole, avrebbe voluto essere la tartaruga posseduta da quello stesso re (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 130). La concezione di base è che l'uomo dovrebbe sempre rifiutare le convenzioni sociali, aderendo semplicemente alla natura. Facendo uso del paradosso, i filosofi della scuola di Zhuang Zhou dimostrano la relatività di ogni opinione, e indicano, piuttosto, il *dao* (o *tao*), la via – indescrivibile e indefinibile – come principio originario di tutte le cose, più reale della realtà, e, al tempo stesso, principio regolatore, virtù insita di ogni cosa, della vita e del mondo. Sul piano pratico, la raccomandazione dei taoisti è quella di "non agire" (*wuwei*), un paradosso utile per far intravvedere *la vera azione*, quella che sgorga spontanea dalla natura: un invito implicito alla modestia e all'umiltà (Cheng, 2000, pp. 181-206).

I filosofi indiani

Zarathustra è una figura di filosofo e uomo religioso di dubbia e difficile collocazione storica (una datazione della sua vita è 630-553 a.C., ma altre datazioni lo fanno risalire a molto più indietro). Sarebbe nato nella Bactria in un'epoca in cui il sanscrito vi era praticato. Il suo pensiero, raccolto nell'*Avesta*, *Sapere*, ha influenzato l'induismo grazie ai due concetti fondamentali di anima universale e di lotta fra il Bene e il Male (Schweizer, 1986, p. 23).

Per quanto riguarda la filosofia indiana specificatamente due premesse sono d'obbligo; la prima è che i pensatori indiani, pur appartenendo a scuole di pensiero diverse e in dibattito fra loro, si sono dati delle regole di trattazione degli argomenti che sono state condivise da ogni *savant*; secondo tale *agreement* ogni trattato deve cominciare presentando l'argomento che deve essere discusso (*uddesa*), questo viene poi definito (*laksana*) e, infine, approfondito (*pariksa*). Questo ordine serve per presentare le tesi a favore e contro un dato argomento; da qui segue l'esposizione della tesi opposta a quella che l'autore del trattato vuole sostenere, con la relativa confutazione; infine, segue e conclude il trattato, l'esposizione del punto di vista dell'autore (Tucci, 2005, p. 20). – Non sorprende, dice giustamente Raffaele Torella, la preferenza accordata alla grammatica *qua* scienza modello per tutte le altre scienze (Torella cita a proposito il *Mahàbhàsya* del grammatico Patanjali, che è il *Grande Commento* all'*Ashtadhyaya* di Daksiputra Pànini, del VI-V secolo a.C.: Torella, 2008, p. 27; vedi anche Pelissero, 2014, pp. 456-464).

Seconda premessa: il sostrato filosofico e religioso di riferimento per tutti i filosofi indiani è costituito dal *corpus* dei testi sacri *Veda*. Questi testi vengono redatti e raccolti fra il 1500 a.C. e il 600 a.C. da sapienti illuminati rimasti anonimi (Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 49-127; Arena, 2008, pp. 3-12). Il loro nucleo è l'idea che "la vita è un bene e un male la morte; gli dèi [Prajapati *in primis*] sono propiziati per procurarsi il loro favore ed allontanarne la collera; col sacrificio essi si costringono al desiderio dell'uomo; v'è uno scambio fra questo e gli dei perché sia assicurata la felicità terrena. Il sacrificio è la chiave di volta della religione; esso, quando è compiuto secondo le regole, sprigiona una forza la quale possiede un'irresistibile efficacia taumaturgica" (Tucci, 2005, p. 28). Dai *Veda* discendono, dunque, i riti, che vengono anch'essi codificati e resi immodificabili in moduli che vengono fissati fra l'XI e l'VIII secolo a.C. (sull'induismo come religione, con le sue diverse articolazioni, vedi Pelissero, 2014, pp. 559-630).

Le *Upanishad* (*Siediti!*), redatte fra l'VIII e il VI secolo a.C., costituiscono una sorta di reazione contro questo rigido formalismo dei riti brahmanici; con la raccolta di questi nuovi scritti comincia l'ultima stagione di produzione dei *Veda*, i *Vedanta* (Radhakrishnan, 1998, vol. I, p. 39 definisce questo periodo della filosofia indiana il "periodo epico", estendendolo fino al 200 d.C.; più diffusamente, vedi Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 128-260; Dasgupta, 2006, vol. 1, p. 38; Bäumer, a cura di, 2003). La liberazione (*moksha*), fine ultimo dell'insegnamento della meditazione vedica, non si ottiene solo con la recitazione dei mantra imparati a memoria, ma con la conoscenza di se stessi – così, per esempio, insegna uno dei primi filosofi indiani, Yajnavalkya, uno degli autori delle *Upanishad*, vissuto in Bihar fra l'VIII e il VII secolo a.C., allievo di Uddalaka Aruni (Arena, 2008, pp. 13-35). Yajnavalkya dibatté questioni metafisiche relative all'esistenza e alla non-permanenza, coniò il termine *Advaita*, cioè, il non-dualismo, ovvero il monismo, negando che da una parte ci sia un'essenza immutabile e dall'altra il continuo divenire. Inoltre, allargò la dottrina del *neti neti* (*né questo né quello*) in relazione alla realizzazione dell'anima universale (*Brahman*) e alla sua identificazione con quella individuale (*Atman*), concetti questi espressi per la prima volta dal suo maestro Aruni; infine, propugnò l'abbandono delle ricchezze terrene a vantaggio della meditazione e dello studio (lo *yoga*).

Nelle *Upanishad* sono presenti anche altre nozioni, che si possono rapidamente riassumere così: l'uomo tende naturalmente a soddisfare i propri desideri, ma proprio questo rende l'uomo schiavo del mondo. Di conseguenza, la liberazione viene normalmente ostacolata dalle azioni dell'uomo (*karman*), il quale, quindi, dovrebbe saggiamente restarsene fermo, senza fare nulla, solo meditando sul tutto e contemplando beatamente il "mondo che ti scorre accanto". Pensando "io sono", "questo è mio", etc., l'uomo si lega al mondo perdendovisi,

proprio come un uccello cade da sé nella trappola, e per questo motivo si condanna a reincarnarsi (*samsàra*), senza raggiungere mai la liberazione (*moksha*), che consiste, invece, nella consapevolezza di essere solo una parte dell'anima universale, ricongiungendosi così ad essa.

La vivacità intellettuale espressa nelle *Upanishad* si riflette anche nell'opera intitolata *Ramàyana*, la cui datazione è incerta: composto dal poeta-saggio Valmiki, lo si colloca, infatti, a poco prima del 500 a.C., anche se, molto probabilmente, questo poema è antecedente al *Mahabhàrata*, *Grande India*, un poema risalente al 1000 a.C., il cui anonimo compositore (la leggenda lo vuole redatto dal mitico Vyasa) racconta l'amore del re Santanu per la bella dea Ganga, simboleggiando così l'avanzata degli Arii verso la vallata del fiume Gange, cominciata, appunto, verso l'anno 1000 a.C. (Radhakrishnan, 1998, vol. I, p. 263 e pp. 486-513; Arena, 2008, pp. 119-135). Questo spostamento indietro nel tempo del *Ramàyana* è dovuto al fatto che in esso non si parla affatto degli eroi guerrieri del *Mahabhàrata*, mentre, al contrario, la storia di Rama e Sita, un re e sua moglie, narrata originariamente nel *Ramàyana*, è ripresa nel secondo poema (Wolpert, 2000, p. 46).

Come è stato notato, il *Mahabhàrata*, come l'*Iliade*, "è inzuppato dal sangue di guerre senza fine": vi si narra l'epico scontro fra i due cugini nella battaglia di Kurukshetra (*ibidem*). Dunque, guerre *interne* alla stessa civiltà – non *fra* civiltà. Vince Bhima che, ebbro di successo, beve il sangue dal cuore del cugino appena ucciso, Duhsàsana.

In questo contesto si inserisce un originale movimento filosofico-religioso sorto dalla prodigiosa personalità di Buddha (563-483 circa a.C.), nato a Kapilavastu nel nord dell'India, la regione a sud dell'Himàlaya, dominata dalla tribù non ariana dei Kosala (Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 339-485; Dasgupta, 2006, vol. 1, p. 78; Arena, 2008, pp. 87-102; Pelissero, 2014, pp. 121-156). In un primo momento affascinato dai rituali brahmanici ariani, Buddha realizza successivamente quanto essi fossero al mero servizio dei potenti contro i poveri, sicché si fa portavoce della ribellione anti-ariana della sua zona, sostenuto dal re Bimbisàra, lanciando così una grande, pacifica rivoluzione. La sua personale illuminazione avviene nel 527 a.C.: da quel momento egli si dà alla predicazione, alla sistemazione filosofico-religiosa del suo pensiero e all'insegnamento nella comunità di fedeli da lui organizzata (*sangha*).

I pilastri della dottrina buddhista sono le "quattro verità": la prima è la sofferenza (*dukkha*), tutta la vita ruota attorno ad essa; la seconda è l'ignoranza (*avidya*), la causa determinante della sofferenza; la terza verità è che ogni malattia, se compresa correttamente, può essere curata; la quarta, e ultima, è il nobile ottuplice sentiero, che porta all'eliminazione della sofferenza e al raggiungimento del *nirvana* (l'equivalente della *moksha* indù): 1. la retta fede, 2. la retta risoluzione, 3. il retto parlare, 4. il retto operare, 5. il retto vivere, 6. il retto aspirare, 7. il retto pensare e 8. il retto concentrarsi. La dottrina di Buddha è stata raccolta e formalizzata dai suoi discepoli nello scritto *Dhammapada* attorno al III secolo a.C., e quindi trasmessa ai suoi discepoli nelle varie scuole che si sono formate dopo di lui (Pecunia, a cura di, 2006; Torella, 2008, pp. 115-123).

Vardhamàna Mahàvira (540-468) è il fondatore del jainismo (seguaci del *jina*, il vincitore – intendendosi colui che ha vinto la lotta per l'auto-controllo: Dasgupta, 2006, vol. 1, p. 173; Arena, 2008, pp. 103-118). Come Buddha, Mahàvira è di nobili natali; ad un certo punto della sua vita decide di lasciare il mondo delle aspirazioni terrene per darsi all'ascetismo itinerante (Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 279-338). Più radicale di Buddha, la sua dottrina, sistematizzata nel concilio di Pataliputra nel III secolo a.C., ammette che non solo gli animali, ma anche le cose possiedano un'anima, e proibisce ogni atto violento contro ogni essere

vivente, la non-violenza (*ahimsa*) essendo in questa dottrina estesa a tutti gli esseri viventi (Tucci, 2005, p. 41; Torella, 2008, pp. 105-113; Pelissero, 2014, pp. 87-119).

Seguace di Mahàvira è Makhali Gosala, che si fa maestro di una scuola prossima al jainismo, la scuola degli Ajivika, nella quale si ritiene che la vita dell'uomo sia retta dal destino, e che dunque la liberazione dal ciclo delle reincarnazioni (*samsàra*) possa essere sì raggiunta, ma dopo una quantità enorme di tempo, e indipendentemente dalle azioni, dunque dal *karma* (Tucci, 2005, p. 63).

Secondo tutte queste scuole di pensiero, in debito con i *Veda*, la conoscenza è più soteriologia che gnoseologia: la conoscenza è lo strumento più nobile a disposizione dell'uomo per salvarsi (Tucci, 2005, p. 11). Le vie sono diverse: la pratica religiosa (*kriya marga*), la devozione (*bhakti marga*), la meditazione (*yoga marga*) e la via della conoscenza (*jnana marga*). Con quest'ultima si accorderà più tardi anche il buddhismo del Grande Veicolo, *Mahàyana*: la perfezione si raggiunge con la gnosi, *prajnaparamita*.

Secondo il materialismo (*Lokayata* o *Carvàka*), invece, fondato nello stesso secolo di Mahàvira e Buddha da Ajita Kesakambali, la conoscenza proviene solo dai sensi (Pelissero, 2014, pp. 157-161). Dei suoi scritti sono rimasti solo dei frammenti, tuttavia si sa che visse una vita da asceta, poverissimo e in solitudine e, secondo fonti buddhiste, vestito solo da una coltre di capelli. Secondo il suo insegnamento, molto semplicemente, l'uomo è fatto da quattro elementi: quando muore, la terra che è in lui torna alla terra, l'acqua all'acqua, il fuoco al fuoco e il vento al vento, mentre le sue facoltà passano all'etere. Un saggio o uno stupido, da morti, si dissolvono, e di loro non rimane più nulla – con ciò Kesakambali sottolineava la non-esistenza dell'anima (Tucci, 2005, p. 65; Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 269-277).

Kautilya (IV-III secolo a.C.), ministro dell'imperatore Candragupta Maurya, compone l'*Arthashastra*, *Trattato sull'utile* (Arena, 2008, pp. 136-162). In questa opera egli stabilisce il quadro di riferimento generale della ricerca gnoseologica (*anviksiki*), fissando tre scienze:

- ricerca scientifica, distinta da quella spirituale dei *Veda*;
- agricoltura e commercio (*varta*);
- politica (*dandaniti*).

La ricerca si divide in tre parti, la Sankhya o Samkhya, lo Yoga e il materialismo Lokayata (Torella, 2008, pp. 101-104; Arena, 2008, pp. 162-188, dove si approfondisce l'aspetto legato alla medicina ayurvedica). Le due scuole della Sankhya e dello Yoga differiscono soprattutto relativamente all'esistenza di Dio, ammessa dalla seconda e negata dalla prima; ma, al di là di questa vistosa differenza, le due scuole sono assai vicine e spesso gli autori che hanno commentato i concetti di una delle due scuole hanno fatto lo stesso con quelli dell'altra, come vedremo. Entrambe le scuole ammettono l'esistenza di due sostanze, le anime (*purusa*), molteplici e semplici, ma intelligenti, e la natura naturante (*prakrti*), unica e complessa, ma non intelligente. In realtà, la *prakrti*, nella sua non-intelligenza, è come se fosse l'insieme delle potenzialità, un indifferenziato da cui, però, ogni forma può distaccarsi ed evolversi, dunque, "il sostrato invisibile delle cose" (Tucci, 2005, p. 74; Torella, 2008, pp. 63-74). Il Dio dello Yoga non è un dio creatore, ma un'anima eccelsa che spinge le animi semplici a sciogliersi dai legami materiali per raggiungere la perfezione. Inoltre, questo Dio sorveglia affinché il processo della *prakrti* faciliti la liberazione delle anime (Tucci, 2005, p. 73; Arena, 2008, pp. 36-53). A sua volta, la *prakrti* è un coacervo di tre principi, il bene, l'intelligenza e la tenebra, o

resistenza, a ciascuno dei quali corrispondono altre tre principi, la conoscenza, l'azione e la stasi, tre principi dell'esistenza, che è il *karma*, il risultato dell'equilibrio fra loro. Al contrario che per il jainismo, materia ed anima sono due sostanze che non comunicano fra loro se non per via della vicinanza della seconda rispetto alla prima, come la calamita con il ferro (Tucci, 2005, p. 75). Il processo evolutivo può essere descritto così: l'anima si interessa e si avvicina alla materia e, a contatto con la natura, dunque, con l'esperienza e la sofferenza, comincia a rendersi conto della propria individualità, acquista, cioè, il senso dell'io (*ahamkara*); da qui, dopo una prima morte segue una reincarnazione (*samsàra*), seguita poi di nuovo da un'altra reincarnazione, e poi da un'altra ancora fin quando, infine, una volta raggiunta la vera conoscenza, cioè, la consapevolezza della propria totale differenza dalla materia/natura, l'anima raggiunge la vera liberazione, il distacco totale dalla materia.

La scuola dello Yoga ha il suo filosofo sistematizzatore in Patanjali (II secolo a.C.), omonimo del grammatico (Radhakrishnan, 1998, vol. II, capitolo quinto). Il Patanjali filosofo, autore degli *Yogasutra*, fu certamente influenzato dalla scuola buddhista del Mahàyana. La sua opera come ci è giunta oggi fu rimaneggiata nel V o VI secolo d.C. da un autore che ha lo stesso nome, Vyasa, del mitico autore del *Mahabhàrata*. Il punto fondamentale di questa scuola è l'importanza dell'educazione alla meditazione come metodo psicologico e terapeutico, se non addirittura mistico, per raggiungere la conoscenza e la consapevolezza della totale diversità dell'anima rispetto alla materia (Tucci, 2005, p. 80; Torella, 2008, pp. 75-82; Pelissero, 2014, pp. 189-209).

Sempre nel II secolo a.C. comincia la raccolta di scritti di quella che diventerà la scuola della Mimamsa, i *Mimamsasutra*, una corrente dei *Vedanta* incentrata sulla ritualistica, su cui s'innesterà una speculazione filosofica a partire dalle risistemazioni successive (Radhakrishnan, 1998, vol. II, capitoli sesto e settimo; Torella, 2008, pp. 83-94; Pelissero, 2014, pp. 257-282). Secondo questa scuola, la conoscenza che noi ricaviamo dall'esperienza è pura illusione, l'essere vero essendo solo un qualcosa di ineffabile e indefinibile, il *Brahman* o *Atman* – una concezione, questa, che viene condivisa dal buddhismo Mahàyana. Il problema centrale in questa scuola è il rapporto fra la materia, intesa come corpo, quiddità, o anche come vuoto (*Sunya*), o come *Brahman*, e il mondo inteso come gioco di illusioni (Tucci, 2005, p. 101).

I filosofi europei

È nelle coste della Magna Grecia che vivono i primi filosofi europei, Talete (vissuto fra il 640 e il 540), Anassimene (586-525 ca.) e Anassimandro (610-547 ca.), esattamente a Mileto, sulla costa dell'Egeo dell'attuale Turchia; dei loro scritti ci sono giunti solo frammenti (uno studioso di riferimento ne è il tedesco Hermann Diels, 1848-1922, che ha curato una delle edizioni critiche universalmente più apprezzate: vedi Lami, a cura di, 1995). Il punto principale di questa scuola di pensiero è l'indagine sull'origine della natura – l'acqua secondo Talete, l'aria secondo Anassimene, mentre per Anassimandro il cosmo non è che uno sfondo indefinito, *àpeiron*, da cui ogni singola cosa, prendendo forma, si distacca animandosi, per poi, dopo la morte, tornarvi.

Senofane (570-480), nato a Colofone (città a nord di Mileto), propone di individuare il principio di tutte le cose, l'*arché*, nella terra, elemento fisico e divino insieme, da cui scaturirebbero tutti gli altri enti. Con questa concezione Senofane intende criticare la mitologia degli dei e di Omero, presentata nell'*Iliade*, considerandola pura fantasia. Piuttosto che nutrirsi di questa fantasia, egli identifica nel *logos*, la ragione, la caratteristica principale della superiorità dell'uomo rispetto a tutte le altre creature.

Pitagora (580-500), a cui si attribuisce il conio della parola "filosofia", *amore per il sapere*, nasce a Samo, un'isola greca vicinissima alla costa anatolica, cresce nell'ambito della scuola di Mileto, ma si trasferisce a Crotone, nell'Italia del Sud, città all'epoca facente parte della *Magna Grecia*, dove fonda il suo cenacolo. Egli è a favore di una politica retta da aristocratici, in nome di una vita basata sulla scienza. Associa lo studio della matematica e geometria a quello della musica e dell'astrologia.

Parmenide (vissuto fra il 540 e il 440) fonda la sua scuola ad Elea, l'attuale Velia in Campania, un'altra parte della *Magna Grecia*. Il suo più importante allievo è Zenone, di cui è noto il "paradosso di Achille e la tartaruga": lo spazio è divisibile in un'infinità di punti, dunque, anche se Achille è velocissimo, non può raggiungere la tartaruga, poiché tra loro c'è *un'infinità* di punti spaziali. Parmenide distingue l'opinione dal pensiero: la prima, sgorgando dall'esperienza, si orienta fra vari distinguo, cogliendo solo aspetti frammentari, "punti di vista", delle cose che si hanno intorno; al contrario, il pensiero si concentra solo sulla verità delle cose, che non può che essere una ed una sola. Mentre, dunque, con l'opinione siamo sul piano del molteplice, se ci incamminiamo nella via del pensiero giungiamo alla verità, che è unica: in essa tutte le opposizioni e le contraddizioni si risolvono. È il pensiero, infatti, e non i vari sensi, che coglie l'unità del tutto.

Preoccupato dell'andare al di là del molteplice e del puro piano dell'esperienza è un altro filosofo, Eraclito (vissuto fra il 520 e il 460), proveniente da Efeso, un'altra città vicino Mileto. Al contrario di Parmenide, però, questi trova la ragione (di nuovo, il *logos*) di tutto e di ogni cosa, e cioè al di là dell'incessante processo di vita e morte, nella legge del divenire (*panta rei*, *tutto scorre*).

Un'indagine sul mondo dal punto di vista più naturalistico la fa Empedocle (492-432), nato ad Agrigento; egli individua quattro elementi, terra, acqua, aria e fuoco, che costituiscono le radici di ogni cosa. Essi si uniscono per via di una forza unificante, l'amore, e si separano in virtù della forza opposta, l'odio. La vita sta nella tensione fra queste due forze.

Un punto di vista diverso lo sostiene Anassagora (499-428), nato a Clazomene, città a sud di Mileto: l'Intelletto (*nous*) sarebbe il principio che sovrintende all'organizzazione di tutto ciò che esiste, anche se questo Intelletto non indica ciò verso cui tende tale organizzazione, ma ne spiega solo l'origine. Ancora sull'origine della natura si sono fermati ricercatori come Leucippo e Democrito (460-370 ca.) da Abdera, in Tracia (regione storica nella zona sud-orientale della Penisola balcanica, corrispondente al nord-est della Grecia, il sud della Bulgaria e la parte europea della Turchia attuali), i quali individuano gli atomi come le parti più piccole, indivisibili e invisibili, di cui sono fatte tutte le cose, e perfino gli uomini.

Questa diversità di vedute sugli dèi, la natura, l'uomo e la società umana alimenta la vita intellettuale della *Magna Grecia*. I "sofisti" ("coloro che sanno") fu il nome che allora si diede a quei filosofi che si cimentarono nella definizione dei punti di vista diversi in dibattito fra loro – segno evidente, al di là di tutto, di una grande vivacità di pensiero (Untersteiner, a cura di, 1949). Così, sempre ad Abdera, Protagora (485-411) ritiene che proprio l'uomo sia "la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono". Alla stessa maniera, dall'altra parte della *Magna Grecia*, a Lentini, vicino Siracusa, Gorgia (485-385 ca.), un altro sofista, afferma che l'uomo non può veramente conoscere l'essere in sé (la diversità di vedute in merito è prova eloquente di quanto difficile, anzi impossibile, sia tale impresa), e per di più, aggiunge Gorgia, se un uomo per ventura fosse capace di penetrare il mistero dell'essere non sarebbe poi in grado di comunicarlo agli altri uomini. Applicate in politica, queste concezioni sofiste veicolarono il messaggio che la retorica

fosse un'arte importante, utile per convincere l'uditorio di un dato punto di vista piuttosto che di un altro.

Ad Atene il filosofo più importante di questo periodo è Socrate (470/469-399; per una panoramica storico-politica su Atene nel V secolo a.C., vedi Meier, 1988). La sua figura rimane simbolo del filosofo, libero nell'argomentazione, curioso di tutto, amante del dibattito e onesto fino alla morte. Proprio con Socrate la filosofia fa il suo primo, storico, incontro con la morte, ingiustamente patita: accusato di corrompere i giovani e di non riconoscere gli dèi, Socrate viene condannato a morte. Datagli la possibilità di fuggire dal carcere, egli la rifiuta e, nello spirito di insegnare l'obbedienza all'autorità, accetta di suicidarsi (bevendo la cicuta).

In realtà, al di là delle ingiuste ed infondate accuse a suo carico, la preoccupazione principale di Socrate non era tanto quella di accumulare ricchezze e conoscenze, quanto quella di essere consapevole dei propri limiti, enfatizzando il valore della conoscenza di se stessi. Davanti ad un'affermazione del suo interlocutore quale che fosse Socrate usava fare una domanda critica, tesa a verificare i *limiti* di quell'affermazione stessa, fino, in caso, alla scoperta e all'ammissione della sua intrinseca insufficienza da parte del suo stesso sostenitore. Per questo aspetto di "scoperta" e di conoscenza di se stessi, il metodo dialogico di Socrate prende il nome di "maieutica": attraverso il dialogo, gli interlocutori scoprono e conoscono se stessi. Da qui, anche il ruolo pubblico del filosofo, quello di "sveglia" della coscienza dei suoi concittadini, una sveglia che è al tempo stesso un "ingresso", un passaggio, nel mondo dell'etica e della critica.

Socrate non scrisse nulla, ma il suo allievo Platone (427-347) ha trascritto, molto probabilmente rielaborandoli, i dialoghi del suo maestro con i suoi tanti discepoli. Proprio con questo *escamotage*, in realtà, lo stesso Platone presenta la propria filosofia. Nella sua opera più importante, *La Repubblica*, Platone affronta l'argomento della politica; deluso dalla democrazia, che si era macchiata del processo ingiusto contro il maestro, Platone propende per un governo dei sapienti (i filosofi), una soluzione dalle chiare venature autoritarie. I filosofi, infatti, ritenuti superiori agli altri uomini per la loro stessa formazione etica, non possono essere vittime degli istinti più bassi dell'animo umano, ma dovrebbero sapere restare aderenti alla sobrietà e alla razionalità. – Il suo vero obiettivo polemico, dunque, non è tanto la democrazia in quanto tale, quanto la sofistica, che si auto-proclamava promotrice delle "verità", le più diverse, a convenienza – e questo sì che diventava fonte di smarrimento e di corruzione per i giovani.

Al di là di questo aspetto teoretico, Platone, consapevole della debolezza delle città-stato greche, disunite e in competizione fra loro (*in primis*, Atene e Sparta) si adoperò per una pace interna alla Grecia stessa, seriamente minacciata, prima dalla Persia e poi dalla Macedonia.

Per tutti questi motivi la filosofia di Platone ha di mira il sapere della verità, che deve innalzarsi al di sopra di ogni dottrina specifica. Per Platone, al di là del mondo tangibile esiste un dominio delle idee, l'Iperuranio, dove si trovano le *idee*, che costituiscono il prototipo, ovvero l'archetipo di tutto ciò che esiste sulla terra (il bene *in sé*, il bello *in sé*, il giusto *in sé*, etc.). Le cose che esistono sulla terra, dunque, non sono che imitazioni delle idee. Una tale conoscenza, però, non è attingibile da tutti, ma solo da coloro che, consapevoli del fatto che tali idee sono già innate nell'uomo, dedicano la loro vita al *recupero* di queste idee vere (la conoscenza come reminiscenza), cioè, al *risalimento* dal mondo sensibile a quello delle idee. È proprio per questo che i filosofi, *coloro che sanno*, quelli veri e non i sofisti, hanno il diritto/dovere di guidare la *polis* e di ispirare un adeguato sistema educativo, razionale ed austero (Platone, 1997).

Aristotele (384-322), allievo di Platone, si contrappone frontalmente al suo maestro: tanto questi si volge all'*oltre-cielo* per cogliere le essenze delle cose, quanto egli si dirige *al di sotto* del cielo per cercare tratti comuni fra due o più cose allo scopo di trovarne, e di comprenderne, l'essenza. Al di là del cielo, semmai, Aristotele individua solo un Dio-mente, un Motore immoto che dà vita e impulso a tutte le creature esistenti sulla terra. Per Aristotele non basta, come faceva Platone, sostenere che le cose di *quaggiù* hanno la loro causa nelle idee *lassù*, ma bisogna dimostrare in modo evidente tale derivazione – il che è impossibile. Da qui l'indagine scientifica e logica: il ricercatore, amante della verità, deve attenersi il più possibile all'osservazione del campo di oggetti che decide di investigare; dunque, deve catalogare e conservare le informazioni raccolte affinché esse possano essere riviste, criticate e precisate successivamente (scienza fisica e metafisica, vertente sulle relazioni fra gli enti); infine, i giudizi con cui legherà e connetterà le sue informazioni dovranno ubbidire ai principi della logica: identità, non-contraddizione e terzo escluso. È in questo modo che l'uomo può sperare di accrescere il suo patrimonio di conoscenze sul mondo e, quindi, migliorare la sua condizione di vita (Aristotele ha espresso questi pensieri in numerosi scritti, che sono stati raccolti, sistematizzati e tramandati dai suoi allievi: Aristotele, 1982).

Per quanto riguarda la politica, strettamente legata all'etica (dove l'idea di base è che ciascun uomo ha il diritto di perseguire la propria felicità), Aristotele stabilisce i canoni dello stato e del governo: tirannide (degenerazione della monarchia), oligarchia (degenerazione dell'aristocrazia) e democrazia (degenerazione della politica costituzionale). Egli parteggia per la politica costituzionale, poiché questa, come la democrazia, garantisce l'eguaglianza fra tutti i cittadini, ma garantisce anche la libertà, ciò che non sempre la democrazia fa. Malgrado quest'inclinazione di Aristotele per la politica costituzionale, egli era, però, a favore dell'istituzione della schiavitù, poiché secondo lui esistono *per natura* uomini che non sono capaci di governarsi e di essere pienamente uomini. Tali schiavi, tuttavia, coincidevano con i "barbari", cioè i non-greci catturati in guerra – di conseguenza, troviamo qui un *vulnus* nel suo ragionamento: gli stranieri sarebbero, in definitiva, i nemici di Atene, ed è *per questo* che essi sarebbero inferiori, meritevoli di essere ridotti in schiavitù (Adorno, Gregory, Verra, 1974, vol. 1, p. 149).

Al di là della sofistica e delle scuole derivate da Socrate sono esistite altre scuole filosofiche greche in questo periodo: il cinismo, anche questo basato sull'insegnamento di Socrate, tutto curvato verso il "Conosci te stesso", piuttosto che proteso al perseguimento dei successi mondani, il cui campione è Dionigi di Sinope (412 ca.-323; Sinope è una città della costa sud del Mar Nero), famoso per aver preso in giro l'imperatore Alessandro (questi gli chiedeva, data la sua grande notorietà, che cosa il potere politico potesse fare per lui, e la risposta, secca, fu: "Spostati, che mi togli il sole!"); l'epicureismo, dal filosofo di Samo Epicuro (341-270), il cui appello alla felicità va inteso come una metodica terapeutica esistenziale (Epicuro, 1997); lo stoicismo, iniziato da Zenone (332-262), nato a Cizio (località dell'isola di Cipro), basato su un ideale di serena razionalità, il cui modello è il filosofo che, avendo riconosciuto il *logos* (la ragione) di tutto ciò che esiste, rimane imperturbabile di fronte ai fatti che si svolgono sotto i suoi occhi, non meravigliandosi di nulla, un atteggiamento che non è da intendersi come arrendevolezza ma che, al contrario, tende verso il cosmopolitismo nel senso della giustizia applicata a tutti gli esseri umani (sugli stoici, vedi Radice, 2002); infine, lo scetticismo, il cui iniziatore è Pirrone (365-275 ca.), che, più che una scuola di pensiero, consiste in un atteggiamento di dubbio nei confronti di qualsiasi dottrina ontologica e metafisica.

Tutte queste scuole filosofiche sopravvivono fin quando Roma non prende il sopravvento definitivo su tutto il Mediterraneo (è in questa fase che lo scienziato greco di Siracusa Archimede, 287-212 trova la morte), dopodiché gli uomini di cultura della stessa Roma si

fanno continuatori di esse. Fra questi dotti si distingue Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.), filosofo ma anche uomo di governo, che pratica un approccio eclettico, assumendo elementi vari dalle diverse scuole di pensiero greche, elaborando una propria sintesi il cui vertice rimane un atteggiamento di decoro e di onestà sia nella vita privata, sia in quella pubblica (Cicerone, 1958).

Capitolo secondo: da Gesù a Mohammed

L'inquadramento storico

America

Per quanto scarse e di difficile comprensione siano le testimonianze storiche di cui disponiamo, tuttavia, è certo che la città olmeca di Teotihuacan si trova all'apice del suo sviluppo nel II secolo d.C. (Escalante Gonzalbo, 2007, pp. 25-33). Subito dopo inizia la cosiddetta "epoca classica" delle civiltà tolteca (proveniente da quella olmeca) e maya, che hanno le loro città più importanti, rispettivamente, in Tula e Chichén Itzà. Questa "epoca classica", come è stato notato, fiorisce proprio mentre l'Europa entra nel periodo buio dell'Alto Medioevo (Vaillant, 1992, capitoli terzo e quarto; Thompson, 1994, ed. or. 1954, p. 3). Le due civiltà proseguono parallelamente il loro corso, la tolteca nel Messico centrale, e la maya nel Messico meridionale e in Guatemala.

Asia

Giappone

Nei primi secoli dell'era cristiana il Giappone non è che un insieme di famiglie regali che si dividono il comando sull'Arcipelago. Il culto degli avi, che qui prende il nome di shintoismo, è l'unica nota che accomuna le varie realtà della regione.

Una novità ideologica è costituita dal buddhismo, che viene introdotto in Giappone da una delegazione coreana intorno al 552 d.C. (Arena, 2016, p. 17). Il fatto politico di una certa rilevanza interviene dopo, nel 604, quando Taishi Shotoku, buddhista, nipote dell'imperatrice Suiko (regnante fra il 592 e il 628 d.C.), redige la costituzione, che centralizza il comando dello stato, prevedendo funzionari neutrali per l'amministrazione, a discapito dei clan. I clan sono così costretti a rinunciare alle loro prerogative, sicché l'intento unitario dalla costituzione di Shotoku ha effettivamente successo. Questa costituzione viene considerata anche come l'atto di nascito del nazionalismo giapponese.

Il buddhismo, promosso da Shotoku dal centro del potere imperiale, si diffonde su tutto il territorio, insieme allo shintoismo e al confucianesimo. Shotoku, oltre ad essere ricordato come riunificatore dello stato giapponese, è ricordato, infatti, come l'autore della *Sutra del Loto*. Leonardo Arena commenta: "Il principe ammette il valore dello shintoismo, raccomandandone la pratica a funzionari e ufficiali. La sua visione privilegia l'armonia, risultando pacifista e molto avanzata per l'epoca. La caratterizza un retaggio culturale buddhista. […]. Il buddhismo posteriore dovrà tenere conto di questa illustre figura" (Arena, 2016, p. 24).

La capitale Nara viene fatta costruire nel 710 dall'imperatrice Genmei, e rimane tale fino al 794 (Raveri, 2014, p. 3).

Nel poema *Kojiki*, (697 d.C. secondo Arena, 712 secondo Raveri, 2014, p. 7), scritto da O no Yasumaro, si esalta la stirpe di Yamato, il mitico istitutore dello stato, discendente della dea Amaterasu. Questo poema ha funto da "rifugio" dei Giapponesi nei momenti di crisi, poiché il Giappone vi viene dipinto come puro, "non contaminato" dalla Cina (Raveri, 2014, p. 7). In effetti, caduto in oblio, esso è stato ripreso nel XVIII secolo in chiave nazionalista da Norinaga

Motoori (*ibidem*). Il filo rosso del racconto del *Kojiki*, tutt'incentrato sul Giappone e prescindendo dal resto dell'Asia, parte dal primo imperatore, Jinmu, e arriva fino all'imperatrice Suiko, della prima metà del VII secolo. Nel *Kojiki* i due principi Izanami e Izanagi si uniscono e dalla loro unione nasce Amaterasu, la dea che splende in cielo, ritenuta la lontana genitrice dell'imperatore Yamato. Quando gli dei scendono sulla terra, ovviamente scendono sul Giappone.

Più critico di questo poema è il *Nihongi*, o *Nihonshoki*, *Annali del Giappone*, del 720 d.C., ma anche questo libro, come il *Kojiki*, non è che il segno della contesa all'epoca in corso sulla legittimità del potere della stirpe di Yamato, contestata dal clan dei Soga sulla base della loro accampata discendenza da Buddha. Per quanto riguarda strettamente la concezione del potere, mentre il confucianesimo ammette la possibilità per il Cielo di revocare il mandato imperiale al governante, una metafora che riconosceva velatamente la giustezza di un'eventuale ribellione, nel *Nihonshoki* questa possibilità viene esplicitamente negata (Raveri, 2014, p. 12).

Cina

Questa parte di storia della Cina comprende tre fasi: quella della dinastia Han, fino al suo crollo nel 220 d.C.; il Medioevo cinese, che si conclude con l'instaurazione della dinastia Sui, nel 589; infine, il periodo delle due dinastie accentratrici, quella dei Sui (589-618) e quella dei Tang (618-907).

Nei primi del nuovo millennio l'imperatore è Wang Mang (morto trucidato nel 23 d.C.), abile politico confuciano che riesce a prendere il potere. Egli governa combinando elementi arcaizzanti e di centralizzazione, ricollegandosi alla politica di Wudi (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 186). Fra le sue varie riforme va ricordato il tentativo, non riuscito, di abolire la schiavitù privata: gli schiavi sarebbero dovuti diventare dei "dipendenti privati", senza più essere venduti né comprati.

Dopo la morte di Wang si re-instaura la dinastia degli Han ad opera di Liu Xiu, noto come Guagwudi. Poiché questi sposta la capitale da Chang'an a Luoyang, più ad est, nella storiografia cinese si usa indicare gli Han Occidentali come coloro i quali governano prima di Cristo e gli Han Orientali, quelli dopo Cristo. La sua dinastia dura fino al 220 d.C. I suoi successori, in particolare Hedi, servendosi dell'importante generale Ban Chao, allargano l'Impero verso occidente, giungendo attorno al 100 d.C. nel regno dei Parti, cioè, la Persia. Ban Chao aveva l'intenzione di proseguire verso l'Impero romano, ma i Parti, che vivevano proprio del commercio della seta fra i due Imperi, non consentirono un incontro diretto fra i due Imperi (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 190).

In questi due primi secoli dopo Cristo l'Impero cinese è scosso da frequenti sollevazioni popolari e dalle minacce delle popolazioni proto-mongole dell'Asia centrale (Xiongnu e Xianbei). Nel 184 si ha una grande sollevazione di carattere democratico e taoista, il cosiddetto movimento dei Turbanti Gialli che predicano l'avvento di una nuova era in cui la distinzione fra ricchi e poveri verrà a cadere. Questo movimento viene definitivamente represso nel 215 dai militari di Cao Cao, con l'avvento al potere del quale ha termine la dinastia Han (220).

Dal punto di vista socio-politico, il mondo cinese ha, da un lato, l'autorità imperiale, dall'altra, le grandi famiglie, il grosso della popolazione di contadini stando nel mezzo fra questi due poli.

Quando la miseria aumenta, insieme alla ricchezza nelle mani delle grandi famiglie, allora la crisi sociale e l'esplosione del malcontento diventano inevitabili.

Il Medioevo cinese si colloca fra la caduta degli Han e la riunificazione imperiale della dinastia Sui, quindi, fra il 220 e il 589 (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 216). La caratteristica più importante di questo periodo è la distinzione fra Nord e Sud dell'Impero: la parte Nord si viene a trovare a stretto contatto con i "barbari", *alias* i Mongoli, provenienti da fuori, fino a fondersi con essi, mentre nella parte Sud gli Han del Nord che vi si trasferiscono devono necessariamente unirsi e fondersi con le vaste quote di popolazioni non-cinesi che ancora vi risiedono (*idem*, p. 230). Malgrado queste importanti differenze ideologiche e di costume, le due metà dell'Impero sono accomunate dall'uguale fede buddhista e dall'aspirazione alla riunificazione.

In effetti, l'imperatore Yang Jian, noto ai posteri come Wendi, riunifica l'Impero cinese nel 589 e dà inizio alla dinastia Sui; questa ha origine dall'aristocrazia del Nord-Ovest, da cui sarebbe provenuta anche la successiva dinastia, quella dei Tang, che ha inizio nel 618. La base materiale dell'unificazione dei Sui è la raggiunta integrazione del bacino del fiume Yangzi che, dal punto di vista tecnologico ed economico, consente la realizzazione di un'unica grande area agricola, basata sulla produzione del grano. Il Canale Imperiale, iniziato dai Sui e completato dai Tang, è un'imponente struttura idrica di 2500 chilometri, che costituisce il segno materiale e insieme simbolico della raggiunta unificazione del vasto Impero cinese (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 284). Ad ovest il limite dell'Impero è la regione governata dalla forte confederazioni degli staterelli turchi, comparsi all'inizio del VI secolo, ma a sud l'espansione dei Sui non conosce grandi difficoltà.

Fra i bordi occidentali dell'Impero cinese e quelli orientali dell'Impero bizantino, cioè nell'area grosso modo corrispondente all'attuale Turkmenistan, soggetto al desiderio di dominio da parte dei Bizantini, nel 552 il capo militare turco Bumin fonda l'Impero turco. Alla sua morte, tuttavia, si apre la guerra fra le due parti di questo stesso Impero, quella occidentale e quella orientale, il che oggettivamente avvantaggia i regnanti Sui. Agli inizi del VII secolo, con la scomparsa dei Sui, l'Impero turco risorge a nuovo splendore, subito, però, nuovamente affievolito per l'immediato ricompattarsi dell'Impero cinese sotto i Tang, nel 618 (Bernardini, 2003, p. 10). Da questi eventi emerge la potenza centro-asiatica del Tibet, che una volta riesce perfino a sconfiggere l'esercito cinese, nel 670, alleandosi successivamente con la parte occidentale dell'Impero turco in funzione anti-cinese. La posta in gioco, allora come oggi, fra queste cinque entità etnico-politiche – Bizantini, Cinesi, Persiani, Turchi e Tibetani – è il controllo del commercio della seta, i cui centri più importanti sono le città di Bukhara e Samarcanda. È in questa zona che l'Islam irrompe al tempo degli Omayyadi (661-750): in questa battaglia a cinque si aggiungono, quindi, gli Arabi, che devono scontrarsi soprattutto con i Tibetani e i Turchi occidentali per affermare la loro presenza.

Il creatore della dinastia Tang, nel 618, è l'imperatore Li Yuan (passato ai posteri come Gaozu), il quale, quando era ancora un militare al servizio dei Sui impegnato nella loro difesa dai Turchi e dai Mongoli, opera un colpo di mano ai danni del proprio imperatore, Yang Guang, deponendolo: assicuratasi l'alleanza strategica dei nemici, impone la fine della dinastia Sui e stabilisce la propria, che prende il nome di Tang (Gordon, 2009, pp. 3-23).

Dal punto di vista della cultura burocratica, i Tang vanno ricordati per aver implementato il sistema del reclutamento dei propri funzionari tramite gli esami, piuttosto che per nomina discrezionale dall'alto. Per quanto riguarda la politica estera, il problema dei rapporti con i Turchi orientali (prossimi ai Mongoli) e i Turchi occidentali (i Turcomanni) rimane loro in

eredità dai Sui (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 289). Malgrado questa duplice spina ai fianchi la potenza militare e diplomatica dell'Impero cinese cresce enormemente sotto i Tang, tanto che perfino i Persiani, anch'essi minacciati dai Turchi e dai Mongoli, vengono alla corte di Chang'an a chiedere aiuto (*idem*, p. 291).

Un altro problema che rimane irrisolto fin dopo i Tang è quello dei rapporti con la Corea (all'epoca questo stato si chiamava Koguryo, e la capitale, unica, era Pyongyang): le spedizioni nella seconda metà del VII secolo per sottomettere questo vicino si dimostrarono inefficaci.

Infine, va ricordata la data del 751, quando i Cinesi si trovarono, sul fiume Talas, faccia a faccia con le forze arabe, da cui vengono soverchiati: questo evento apre la strada all'islamizzazione dell'Asia centrale (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 306).

India

La storia dell'India di questo periodo comprende il regno di Kanishka, il regno dravidico degli Andhra e quella che si definisce l'"età classica", i secoli fra il 320 e il 700 d.C.

Nella regione nord-occidentale di quello che era stato l'Impero Maurya si ricostituisce un'entità statuale attorno al 100 d.C. sotto il governo del re Kanishka, discendente degli invasori Sciti provenienti da nord, con capitale Purushapura, l'attuale Peshawar. Questa nuova unità statuale diviene un Impero durante i venti anni di governo di Kanishka, comprendendo la Bactriana, il Kashmir, il Punjab, il Sind, la città di Delhi, fino a Benares (Varanasi) sul Gange. Dopo aver compiuto quest'opera di riunificazione politica Kanishka si converte al buddhismo, adoperandosi per la diffusione di questa filosofia-religione in India. Il suo Impero si indebolisce dopo la sua morte, fin quando, nel 240 d.C. finisce sotto l'influenza dei Sasanidi persiani.

Contemporaneamente, nel centro dell'India si afferma una nuova entità politica dominata dagli Andhra, di origine dravidica, che governano tutta questa vasta regione, inclusi il Bengala e l'Orissa, che comprende gli attuali stati di Andhra Pradesh e Mahàrashtra, e che durerà quattro secoli. Posti sotto di loro, continuano ad esistere i tre ricchi stati tamil del Sud, Kerala, Pandya e Cola, spesso in conflitto fra loro, ma ugualmente interessati al commercio con Roma, la Grecia e i Parti, da un lato, e la Cina, dall'altra. Delle ricchezze accumulate grazie a questi commerci vengono a beneficiare indirettamente anche gli ordini religiosi, che spesso ricevono donazioni dai ricchi mercanti (Wolpert, 2000, pp. 78-81).

Nel 320 Candragupta I (nulla a che vedere con l'omonimo re fondatore dei Maurya) si fa incoronare re a Pataliputra, fondando la dinastia dei Gupta con base nel Magadha (Nord dell'India), ma con una presa importante sulla regione a nord del Gange, ricca d'acqua e di commerci fluviali. Da qui, con Samudra (regnante fra il 335 e il 375) i Gupta si estendono fino al Kashmir a nord e al Deccan a sud. Candragupta II, figlio e successore di Samudra (regnante fra il 375 e il 415), porta questo Impero fin sulle coste dell'Oceano Indiano, aprendo nuove vie al commercio marittimo sia con l'Occidente, sia con l'Oriente.

Dal punto di vista religioso va ricordato che in questo Impero, così allargato, è possibile praticare la fede buddhista come quella induista e quella jaina; i diritti degli individui, anche poveri, sono parzialmente garantiti, e un dignitoso standard del tenore di vita è abbastanza diffuso (Wolpert, 2000, p. 91). Ugualmente tolleranti si dimostrarono gli altri discendenti Gupta al trono, Kumara (regnante fra il 415 e il 455) e Skanda (regnante fra il 455 e il 467), sotto il quale, però, iniziano da nord gli attacchi sempre più frequenti da parte degli Unni,

popolazione turco-mongola, ciò che porta i Gupta alla crisi del loro regno verso la fine del VI secolo.

Nel 606 un abile monarca, Harsha Vardhana (che fu anche un poeta buddhista), tenta con successo di riportare a unità il regno dell'India del Nord, e governa fino al 647. Nel suo periodo di governo si diffonde il tantrismo, a partire dal Bengala, una forma di rito che sottolinea gli aspetti femminili del culto (la *maithuna*, unione sessuale), associato allo Yoga come pratica del controllo del corpo e del respiro.

Contemporaneamente, nel Mahàrashtra, nel Deccan occidentale, governa la dinastia Calukiya, che arriva a contrapporsi al regno del Nord, mentre nel Tamil Nadu, nell'India meridionale, governa la dinastia dei Pàllava – questi due regni erano spesso in contrasto anche fra loro.

Africa

Aksum, sita al Nord dell'Etiopia odierna, regno discendente dai millenari regni Saba dello Yemen, diventa un Impero a sé stante nel periodo attorno alla nascita di Gesù, e il suo capo si converte al cristianesimo nel III secolo d.C. Raggiunge il suo splendore fra il IV e il V secolo d.C., coprendo l'intero Sahara. Per il commercio con l'Egitto, il Mediterraneo orientale e l'Arabia si usavano monete d'oro, d'argento e di rame (Reader, 2003, p. 176). È proprio la produzione dell'oro in quattro regioni del Continente africano a partire dal III secolo d.C. che permette la costituzione dei primi regni sahariani: Aksum sull'altopiano settentrionale dell'Etiopia, come abbiamo visto, l'antico Ghana, sopra il fiume Niger (da non confondersi con l'omonimo stato attuale del Ghana), il Mali nella parte occidentale, nonché lo Zimbabwe in Africa sud-orientale (Reader, 2003, p. 239; per il Ghana, o Gana, vedi Speitkamp, 2010, p. 21).

Le monete coniate a Cartagine a partire dal III secolo d.C., eccettuata la pausa fra il 439 e il 533, cioè, il periodo dell'invasione dei Vandali, sono fatte con oro africano. Nel 695, l'arrivo degli Arabi determina lo spostamento della zecca a Kairouan, in Tunisia; allora si passa dal *solidus*, la moneta d'oro romana, al *dinar* arabo (Reader, 2003, p. 240). – Indubbiamente, l'oro fu, ed è, un mezzo di comunicazione storico fra l'Africa e il resto del mondo (Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 67).

Nell'Etiopia, regno di fede cristiana di rito copto, governa nel IV secolo d.C. il re Ezana, sotto il quale la chiesa diventa una fonte di potere e autorità (Reader, 2003, p. 293; sulla storia dell'Africa in generale, vedi Ki-Zerbo, 1977).

Europa e Mediterraneo

Ottaviano Augusto imperatore prosegue nella direzione della dittatura già intrapresa da Cesare, svuotando di potere il senato e concentrando il comando nelle proprie mani. Tuttavia, lungo questa linea dittatoriale Ottaviano Augusto si preoccupa di ottenere sempre il consenso sociale il più largo possibile, distribuendo cariche e responsabilità ai membri del senato e curando al tempo stesso che anche la plebe abbia un livello di vita accettabile, secondo la famosa formula maccheronica "panem et circensis". Augusto divide l'Impero romano, tutt'intorno al Mediterraneo, in province imperiali e senatorie. Sotto di lui il fenomeno della schiavitù aumenta notevolmente: nella sola Roma esso interessava 200.000 persone su circa un milione di abitanti.

Ad Augusto si susseguono gli imperatori Tiberio, Caligola, Claudio, Nerone (54-68), tristemente famoso per aver procurato l'incendio della stessa Roma nel 64 nel tentativo di gettare discredito sulla comunità di cristiani romani; quindi, Vespasiano, Tito e Domiziano.

Quest'ultimo imperatore è importante per i filosofi, perché egli, considerandoli pericolosi, ne ordinò l'espulsione da Roma (nel 92). Seguono Nerva, Traiano, Adriano, Antonino Pio e Marco Aurelio (161-180), altro imperatore importante per la storia della filosofia, perché lui stesso abbracciò lo stoicismo. Seguono Settimo Severo, con cui inizia la persecuzione dei cristiani, incrementata, dopo Caracalla e Alessandro Severo, da Valeriano (che in una fase della guerra con i Persiani fu fatto prigioniero dall'imperatore persiano Sapore I) e Diocleziano, fino a quando l'imperatore Costantino, con l'Editto di Milano del 313, non riconobbe il cristianesimo come una fra le varie religioni ammesse all'interno dell'Impero.

Durante questi tre secoli 0-300 l'Impero romano subisce pressioni in Europa da parte dei Germani e dei Britanni a nord e dei Parti a est. Per fronteggiare questi pericoli Diocleziano divide l'Impero in quattro parti, ciascuno con una propria capitale: Milano e Treviri in Europa centrale, Sirmium (l'attuale Belgrado) e Nicomedia (in Turchia) ad est. Stesso spostamento dell'asse dell'Impero verso est lo fa l'imperatore Costantino, che pone la capitale, unica per tutto l'Impero, a Costantinopoli, l'ex-Bisanzio, nell'attuale Turchia. Con Teodosio I, regnante fra il 379 e il 395 d.C., il cristianesimo diventa l'unica religione di stato ammessa (con la proclamazione di Tessalonica), le altre religioni vengono proibite. Alla sua morte, nel 395, l'Impero viene nuovamente diviso, stavolta in due parti: quella occidentale, governata dal figlio Onorio, e quella orientale, governata dall'altro figlio, Arcadio. La divisione scende lungo la linea perpendicolare che va da Sirmium fino alla costa nord-africana. La parte occidentale ha come capitale Ravenna, la parte orientale, Costantinopoli.

La forte pressione esercitata dalle popolazioni germaniche da nord (Visigoti, Ostrogoti, Franchi, Burgundi, Angli e Sassoni) è tale che l'Impero occidentale cade pochi anni dopo la sua costituzione. I Visigoti entrano a Roma nel 410 d.C., subito seguiti dagli Unni di Attila, il quale, però, non completa l'opera, ritornando in Asia di fretta, forse per porre rimedio alla crisi politica che si andava sviluppando da quella parte del suo enorme Impero. Nel 476 la situazione precipita: un generale di origine non romana, Odoacre, prende il potere. È la fine dell'Impero romano d'Occidente (i classici sulla crisi dell'Impero romano d'Occidente restano *Declino e caduta dell'Impero romano* di Edward Gibbon del 1776, *Storia di Roma* di Theodor Mommsen – vincitore del Nobel per la letteratura del 1902 proprio per questa opera –, e *Sintesi di storia economica e sociale di Roma e Ellade* di Michail Rostovtzev, del 1950, un'utile discussione sui quali si trova in Schiavone, 1998, p. 209; sulla storiografia imperialistica, romana e indiana, vedi Mazzarino, 2011, ed. or. 1966, vol. II).

Si organizzano così nuovi regni: alla morte di Teodorico (526 d.C.) i Vandali s'impossessano della parte relativa all'attuale Algeria e Tunisia del Nord Africa, i Visigoti s'installano nell'attuale Spagna, i Franchi in un'area che comprende l'attuale Francia e una parte della Germania, i Burgundi in un'area che oggi comprenderebbe la Svizzera e la Francia del Sud, gli Ostrogoti creano il loro regno in Italia e in quella che fino agli anni '90 del secolo scorso fu la Yugoslavia, gli Angli e i Sassoni prendono la parte nord dell'attuale Germania e la parte est dell'Inghilterra, mentre i Bretoni s'impossessano della parte ovest dell'Inghilterra e della parte nord-ovest dell'attuale Francia (sull'ultima fase dell'Impero romano d'Occidente, vedi il classico Pirenne, 1956, ed. or. 1917, pp. 4-23; Jones, 1974; Bengtson, 1989, pp. 539-567).

Al contrario, la parte orientale dell'Impero romano rimane in vita come organismo unitario per un altro millennio ancora, fino al 1453, comprendendo una parte europea (la rimanente parte della Penisola balcanica non compromessa dalla crisi dell'Impero d'Occidente), la Penisola anatolica, la fascia costiera mediterranea dell'Asia e l'Egitto. Mentre il cristianesimo rimane una caratteristica comune e costante nelle due parti dell'ex-Impero romano, il latino

diviene la lingua franca solo per i nuovi regni dell'Occidente, mentre il greco diventa la lingua franca dell'Impero d'Oriente.

Giustiniano, imperatore fra il 527 e il 565, tenta di riunificare le due metà dell'ex-Impero romano, riuscendo, però, a conquistare solo la regione fra Ravenna e Roma, la Sicilia, la Sardegna, la Corsica, parte della Calabria e della Puglia. Va ricordato il suo tentativo di unificare anche il corpo delle leggi, ciò che fece con la raccolta del diritto civile, *Corpus iuris civilis*, del 533 (Brown, 2017, pp. 154-162). Dopo la sua morte, tutti i territori dell'Italia che non erano stati riconquistati da lui vengono conquistati dai Longobardi, una popolazione che fino a quel momento era rimasta a nord del regno degli Ostrogoti. Questa frammentazione della Penisola italiana caratterizzerà la singolare storia di questo paese fino al 1861.

Cosroe II, re di Persia all'inizio del VII secolo, comincia l'invasione dell'Impero bizantino a partire dal 603, prendendo Antiochia, Gerusalemme e l'Egitto nel 619, giungendo quasi a Costantinopoli nel 620. L'imperatore bizantino Eraclio, però, respinge l'attacco persiano nel 627 e Cosroe II, screditato militarmente, viene ucciso dai suoi stessi ufficiali. L'offensiva persiana tramonta definitivamente dopo che, nel 641, la Persia crolla all'arrivo degli Arabi musulmani (Brown, 2017, pp. 172-174).

La filosofia

I filosofi giapponesi

La scrittura cinese entra in Giappone nel V secolo attraverso i libri confuciani, taoisti e buddhisti. Questi libri vengono tradotti in giapponese nei monasteri, destinati all'educazione dell'elite. La scrittura in caratteri giapponesi, in buona parte ricavati da quelli cinesi, si diffonde solo nel periodo successivo alla creazione della capitale unitaria Nara (710-784).

Il culto degli avi, lo shintoismo, ammette due principi, detti *kami*, Izanami e Izanagi, corrispondenti ai due principi *yin* e *yang* della filosofia cinese: sono loro che generano tutte le forme e i contenuti delle cose presenti nel mondo.

L'ingresso del buddhismo non ha, nelle intenzioni dello stesso Shotoku, che promuove la riforma del 646 d.C., il senso di immettere un'istanza di quietismo nella mentalità giapponese, ma solo di favorire il gusto della riflessione (Raveri, 2014, pp. 61-77). Poeti e intellettuali, come Tachibana no Moroye (738-756), autore del *Man'yoshu*, *Collezione delle diecimila foglie*, raccolta di 4500 poesie, Yamanoue no Okura (morto nel 733) e Otomo na Takamochi (morto nel 785), abbracciano il buddhismo e il taoismo. Yamabe no Akahito, poeta di corte, ritrae i nobili per nulla toccati dagli eventi esterni. Questa atmosfera sarà tipica del periodo di Nara; nel successivo periodo, definito di Heian, l'attuale Kyoto, dal nome della nuova capitale, la lirica in stile Akahito si accentuerà (Arena, 2016, p. 25; sulle scuole del periodo Nara, vedi Raveri, 2014, pp. 78-99).

I filosofi cinesi

Tra i filosofi confuciani "di corte" si distingue Liu Xin (circa 32 a.C.-23 d.C.), bibliotecario presso la biblioteca imperiale, la cui "teoria della transitorietà delle dinastie" era stata fabbricata apposta per giustificare ideologicamente l'avvento al potere di Wang Mang.

Yang Xiong (53 a.C.-18 d.C.) è un letterato puro appartenente ad un gruppo di uomini colti e filosofi che, in tempi di forte imposizione ideologico-politica, sopravvivono ai margini del mondo politico. Assume come suoi predecessori i poeti Qu Yuan (340-278 a.C. ca.) e Sima Xiangru (179-118 a.C.), quindi, scrive poesie e si dedica in maniera riservata allo studio dei testi – lui era un modesto impiegato degli Archivi imperiali (Fung, 1976, p. 210; Cheng, 2000, pp. 319-322). Compone il *Taixuangjing*, *Libro del Mistero supremo*, in cui cerca di comprendere il volere del Cielo, sulla scia del *Libro dei Mutamenti* ('mistero' qui sostituisce 'mutamento'). Ebbe molta fortuna fra i contemporanei, anche se fu uno scrittore difficile ed enigmatico.

Molti studiosi naturalisti ed astrologi seguono Yang, ma il filosofo suo seguace più importante è Wang Chong (27-100 d.C.). Anche questi un "marginale", è autore dei *Lunheng*, *Saggi critici*, che gli valgono il titolo di razionalista, in un'epoca di oscurantismo e superstizione (Fung, 1976, pp. 211-212; Arena, 1991, p. 192; Cheng, 2000, pp. 322-326). Wang rimane nella scuola di Dong (vedi il capitolo precedente), con l'idea dei cicli storici e universali e l'idea-base di risonanza: di questa lui dice che è verificabile soltanto rispetto a ciò che ci è vicino. Di conseguenza, al contrario di Xunzi, Wang sostiene che non ci può essere risonanza fra Cielo e Terra, data l'enorme distanza che separa le due entità. In realtà, Wang non intende criticare l'idea di risonanza in quanto tale, ma solo il fatto che essa risponda ad una certa,

indimostrabile, intenzionalità. – Piuttosto, tutto è natura, la natura essendo un ambito in cui vige il determinismo, a sua volta sottoposto al destino. Da qui l'idea che il *qi*, l'energia, possa funzionare in maniera controversa, l'energia dell'individuo potendo andare in disaccordo con quella dell'ambiente circostante.

Rispetto al dominio culturale imposto dall'Accademia imperiale, i filosofi più importanti di questo periodo, delusi dal fatto che l'imperatore Wang Mang non riesce veramente a pacificare l'Impero, si ritirano dalla vita pubblica e si danno agli studi privati. A corte il loro posto viene preso dagli eunuchi, tipiche figure della potente, ma corrotta, burocrazia imperiale. Così Ma Rong (78-166) e il suo discepolo Zheng Xuan (127-200) studiano i Classici confuciani e taoisti con i loro allievi privatamente. Altri, tuttavia, nel nome del legismo, come Wang Fu (circa 85-165) e Cui Shi (circa 110-170), ingaggiano una battaglia contro gli eunuchi, in una lotta che spesso diventa una lotta per il potere. Fra coloro che, invece, si chiameranno fuori dalla lotta, comincerà a farsi strada un'alternativa culturale, con i nomi di Laozi e di Buddha in prima fila. Tali filosofi daranno vita a scuole e sette in aperta contrapposizione con il potere centrale (Cheng, 2000, p. 329).

Nel periodo delle Sei Dinastie, coincidente con il Medioevo cinese, i filosofi si divideranno in tre correnti fondamentali. Da una parte, i confuciani centreranno la loro attenzione sulla "dottrina dei nomi"; qui, 'nomi' non sta solo per 'fama': in maniera ancora più forte, filosofi come Zhong Hui (225-264), autore dei *Quattro fondamenti*, e Liu Shao (180- 240 ca.), autore del *Trattato sui caratteri*, con 'nomi' si riferiscono "alla corrispondenza fra competenze e funzioni e ai rapporti fra natura originaria e capacità o talenti innati" (Cheng, 2000, p. 332).

Fra i filosofi che utilizzeranno il taoismo e il buddhismo come strade alternative per affermare un ruolo antagonista della cultura nei confronti del potere imperiale, che essi intendono screditare, ritenendolo incapace di garantire la pace, vanno ricordati Wang Bi (226-249) e Guo Xiang (252-312 ca.). Il primo, genio precoce, morto a soli 23 anni, ha lasciato dei commenti al *Laozi*, al *Classico dei Mutamenti* e ai *Dialoghi* di Confucio (Cheng, 2000, p. 334-346). L'intuizione profonda di Wang Bi è che, al di là delle cose che esistono, c'è un principio fondamentale, che è il vuoto (*wu*, letteralmente "non c'è"), opposto al *you* (letteralmente "avere"). Il *wu* è il non-manifesto, una sorta di sfondo indifferenziato, ma è grazie ad esso che tutte le cose che esistono esistono nella loro molteplicità. Tra il *you* e il *wu* esiste una complementarità, in quanto il secondo sorregge il primo: di questo è il fondamento e il principio costitutivo – come la radice, che non si vede, è il fondamento dell'albero, che si vede. Un'altra analogia suggestiva di Wang Bi è: il *you* sta al *wu* come la parola al silenzio. Da questo pensiero deriva la consapevolezza che apprendere, proprio come insegnava già il *Laozi*, significa accrescere, e dunque allontanarsi dalle proprie radici, sicché la raccomandazione che il filosofo formula è quella di de-crescere, per avvicinarci alle nostre radici, fino al non-agire. Naturalmente, tale indicazione non va intesa come un inno all'ignoranza o all'inazione, ma come un raffinato aumento della concentrazione per avvicinarsi all'essenziale delle cose e delle azioni. Tale essenza, per Wang Bi, è l'Uno, il "Culmine supremo", che è anche il vuoto, il *wu*, l'indifferenziato, che Wang Bi assimila al *dao*, la via.

Per Guo Xiang, al contrario, le cose esistono per virtù propria, non procedono da un'origine o principio fondamentale, e si tengono in essere grazie alle relazioni che esse intrattengono fra loro. Questa auto-sussistenza delle cose, dunque, configura una sorta di immanentismo puro di carattere mistico (Cheng, 2000, p. 346-351). L'interpretazione che Guo dà del *wu* è, così, tutto a vantaggio dell'essere; dunque, egli afferma un realismo assoluto (il *you* non può trasformarsi in *wu* e il *wu* in *you*). L'essere, le cose che esistono, è il "tale di per sé", senza

ulteriori rimandi a un qualche altro principio – il che, peraltro, non esclude, anzi, un principio di autoregolazione fra le cose che esistono.

Questo aspetto "distaccato" dal mondo, 'metafisico' in questo senso, fu in effetti la caratteristica principale di quel gruppo di filosofi taoisti dell'epoca Han orientali che furono denominati i "Sette Savi della Foresta di Bambù", del III secolo d.C., così chiamati perché usavano riunirsi in un boschetto poco fuori Luoyang per discutere e comporre versi, condurre esperimenti alchemici e fare esercizi di controllo della respirazione. I più noti in questo gruppo di filosofi sono Ruan Ji (210-263), Xi Kang (223-262) e Liu Ling (circa 221-300) (i primi due vanno ricordati anche nella storia della poesia cinese, e non solo della filosofia). Il loro atteggiamento di rifiuto delle convenzioni sociali non fu una moda superficiale: Xi Kang pagò con la vita il suo rifiuto di entrare in politica a favore di un principe imperiale, il quale interpretò il suo diniego a sostenerlo come un'offesa, ottenendo la sua condanna a morte, condanna che il filosofo subì con grande serenità e dignità (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 271; sul neo-taoismo fra il III e il VI secolo, vedi Fung, 1976, pp. 217-240). – Così, dopo Socrate, vediamo la filosofia, con Xi Kang, incontrarsi con la morte una seconda volta, il che succede quando s'impatta direttamente con la politica.

Durante il Medioevo cinese il buddhismo penetra in Cina, mescolandosi al taoismo. In realtà, delle due più importanti scuole del buddhismo, quella della meditazione (*Dhyana* in sanscrito, nome che diventerà *Ch'an* in cinese, e poi *Zen* in giapponese), di tendenza hinayanica, e quella della saggezza (*Prajna*), di tendenza mahayanica, sarà quest'ultima a prendere il sopravvento (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 254; Arena, 1992). Il comune denominatore fra il neotaoismo e il buddhismo è l'accento posto sul *non-essere* dai neotaoisti, e quello sul *vuoto* da parte dei buddhisti: il *non-essere* e il *vuoto* sono entrambi considerati come il fondamento di ogni cosa.

Ge Hong (284-364) è il filosofo taoista più importante di questo periodo medioevale, il cui *Baopuzi*, *Il Maestro che abbraccia la semplicità*, ebbe molta diffusione: contiene molte pagine su come conseguire l'immortalità, una buona posizione sociale e la felicità, nonché molte altre nozioni di farmacologia e alchimia.

Suo contemporaneo è un altro filosofo taoista, Bao Jingyan, il cui scritto sull'anarchia, *Wujunlun*, menzionato da Ge Hong ma non ritrovato, racconta che nell'antichità non c'erano re e burocrazia, che gli uomini vivevano tutti uguali, e che solo la creazione dell'istituzione regale, un'*escomotage* dei furbi per irretire gli ingenui, aveva creato la differenza fra ricchi e poveri (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 267). In effetti, questo carattere "anarchico" del taoismo resterà una costante di questa corrente filosofica anche nel futuro, come già lo era stato per il passato, come un distintivo caratterizzante il suo risvolto politico.

La filosofia taoista del IV secolo ha due grandi rappresentanti in Tao-an (o Dao'an, 312-385) e nel suo discepolo Hui-yuan (337-417), i quali contribuiscono a tradurre concettualmente il buddhismo Mahàyana nei termini più adeguati al palato concreto di un Cinese (Arena, 1992, p. 51; Cheng, 2000, p. 379). Loro contemporaneo, anche il filosofo Zhidun (o Chih-tun) (314-366), attivo nella Cina del Sud, fa opera di volgarizzamento del buddhismo in Cina, rifacendosi piuttosto alla scuola Hinàyana (Arena, 1992, p. 53). A lui si deve la rielaborazione del concetto di *li*, che in precedenza si riferiva all'ordine naturale delle cose e che con Zhidun viene ad assumere il significato di principio metafisico, assoluto. Fra le condizioni che rendono possibile la diffusione del buddhismo in Cina va ricordato anche il fatto che le famiglie dei notabili Wang e He protessero e diffusero attivamente il buddhismo, innalzando templi e curando i rapporti fra la vasta comunità buddhista, la *sangha*, e il potere centrale dello stato, verso la quale, in generale, tale comunità si proclamava fedele. Ovviamente, come altrove,

anche qui, tale rapporto non fu sempre pacifico: è vero che spesso la richiesta di lealtà da parte dello stato veniva assecondata dai monaci buddhisti, ma molte altre volte restava inevasa, non accettando molti membri del buddhismo l'ingerenza e il controllo da parte del potere politico nei loro affari – lo stesso Hui-yuan era un geloso conservatore dell'autonomia dei monaci rispetto al potere politico (Cheng, 2000, p. 377).

Anche al Nord il buddhismo si diffonde in questo stesso periodo, anche se con minor successo rispetto al Sud. La città di Chang'an è l'epicentro del buddhismo nella Cina del Nord, con la figura pivotale del monaco filosofo Kumarajiva (vissuto fra il 393, o il 344, e il 415), figlio di un brahmino indiano, traduttore in cinese di alcuni testi fondamentali del "buddhismo del vuoto" e del Mahàyana, come l'opera di Vimalakirti, filosofo indiano del II secolo, e in genere del Madhyamika, la "scuola di mezzo" di Nagarjuna (Fung, 1976, pp. 241-254; Arena, 1992, p. 41; Cheng, 2000, p. 385; vedi sezione successiva). Un'altra importante opera di traduzione fu operata da Faxian, monaco cinese buddhista di questi stessi anni, che fece pellegrinaggio in India per raccogliere i testi sacri e trasportarli in Cina. Suo allievo è Sengjiao (384-414), attivo nell'attuale Sian, che si colloca sulla scia di Nagarjuna (Arena, 1992, p. 49 e p. 59). Il fenomeno (*yong*) e il noumeno (*ti*) non sono contrapposti: tutte le cose non esistono per sé, ma hanno una sola e stessa causa, sicché ricercando la causa prima si arriva al nulla-vuoto (*sunya*), vera causa di ogni cosa che esiste, principio inafferrabile per il pensiero razionale (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 257; Arena, 1992, pp. 60-64). A Kumarajiva si riferisce anche un importante monaco filosofo del Sud, Daosheng (360-434 ca.), originale interprete del *nirvana*: esso non sarebbe il nulla a cui tutti gli esseri fanno ritorno dopo la loro avventura terrena, ma un luogo eterno e gioioso, coincidente con la "buddhità", principio di felicità interiore, alla portata di mano di ogni uomo (Arena, 1992, p. 49 e pp. 65-69). Tale stato si consegue una volta che l'individuo comprende che "le diecimila parole" non sono che una parola sola, che le differenze fra il proprio io e le cose esterne sono insignificanti, e che le delusioni e l'attaccamento alle cose non sono che illusioni fallaci: quando questa comprensione arriva, allora emerge il vero io (*zhenwo*) e l'individuo raggiunge il *nirvana*.

L'affermazione del buddhismo in Cina non andò senza rivali e concorrenti filosofici: giocando su una superficiale contrapposizione fra India e Cina come fra male e bene, filosofi come Gu Huan (attivo alla fine del V secolo), He Chengtian (370-447) e Xun Ji (dello stesso periodo) contrappongono il buddhismo, secondo loro inventato dai saggi indiani proprio per mettere a freno la naturale propensione al male dei loro concittadini, al confucianesimo, espressione, invece, dell'innata bontà dei Cinesi (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 259).

Fra il V e il VI secolo si colloca il filosofo taoista Tao Hongjin (451-536), autore di un'importante opera farmacologica e alchemica, *Bencaojing jizhu*, *Commentario dall'Erbario di Shennong*, che fu molto diffusa al suo tempo e da cui, tra l'altro, è possibile comprendere come i Cinesi dell'epoca fossero ormai sulla strada della scoperta della polvere da sparo.

Anche dal punto di vista politico la vita del buddhismo in Cina non fu facile: persecuzioni, brevi, si incrociano ad apprezzamenti, più lunghi – fin quando l'imperatore Wu (561-578) non dichiarò la completa estranietà e nocività del buddhismo rispetto al mondo cinese. Al contrario, il confucianesimo, perfettamente rispondente al "genio cinese", è e deve restare l'unica filosofia-religione-ideologia specifica e dominante. Tale politica radicalmente anti-buddhista viene abbandonata, però, alla morte di Wu: tre anni dopo di lui la nuova dinastia dei Sui ripristina la tolleranza nei confronti del buddhismo, favorendo addirittura la tendenza sincretistica fra buddhismo, taoismo e confucianesimo (*sanjiao*) (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 330). Malgrado l'ostracismo, il buddhismo conosce il fiorire di diverse scuole, fra le quali quelle che presentano caratteri più originali sono la Hua-yen, la ghirlanda, la cui vicenda si

svolge fra il V e il X secolo, quella del Tientai, fondata sull'omonimo monte che si trova nel Che-kiang dal monaco Zhiyi (538-597), fra tutte le altre la più vicina alla "scuola di mezzo" di Nagarjuna, quella Lu, attiva tutt'oggi, di carattere soprattutto disciplinare ed etico-morale, quella Ching-tu, della Terra pura, anch'essa tutt'ora esistente, più a carattere teistico (qui Buddha assume la connotazione di un dio vero e proprio, un dio che emana luce, tanto da essere chiamato Buddha Amitàbha, il "Buddha dell'infinita luce"), quella Chen-yen, della retta parola, di carattere magico, e infine quella Ch'an, la meditazione, che in Giappone diventerà Zen (Fung, 1976, pp. 255-265; Cheng, 2000, p. 414; Arena, 1992, pp. 55-59). In generale, si può dire che il buddhismo indiano tenta di adattarsi alla mentalità e alle condizioni socio-politiche della Cina (Cheng, 2000, p. 399).

Chi Zang (549-623) appartiene al "buddhismo del vuoto", che, come abbiamo visto, recupera in ambito cinese la dottrina indiana di Nagarjuna, secondo la quale la verità va colta a due livelli: il primo, inesprimibile, è quello secondo il quale tutte le cose sono vuote – ma si tratta di un livello inarrivabile per i più; al secondo livello, aggredibile dal linguaggio, si coglie che tutte le cose sono connesse fra loro, tutte quante rimandando al principio secondo il quale è il nulla che ha dato origine a tutte le cose. In conclusione, rimane per fermo che solo il primo livello, apofantico, "silenzioso", è quello della verità (Arena, 1991, p. 159).

Un'altra grande scuola filosofica di origine indiana è quella dello Yogacara, la pratica dello Yoga, nota con il nome di Faxiang, che ha il suo campione in Xuanzang (602-664), più vicina alla scuola buddhista Hinàyana. L'uomo, come ogni cosa, non è che la somma di fenomeni apparentemente diversi, ciò che sembra dargli un'unità, che, in realtà, è pura illusione (Cheng, 2000, p. 401).

I filosofi indiani

Il cristianesimo entra in India nel Sud portato da San Tommaso, la cui vicenda terrena si conclude con il martirio a Madras nel 68 d.C.

Nel I e II secolo d.C. si sviluppa la letteratura relativa alle due scuole di pensiero Nyaya e Vaishesika, con i due *corpus* dei *Nyayasutra* e dei *Vaishesikasutra*, raccolte di sutra, componimenti su di esse (per il realismo logico Nyaya, vedi Dasgupta, 2006, vol. 1, Ch. VIII e Radhakrishnan, 1998, vol. II, capitolo secondo; per il pluralismo atomistico Vaishesika, vedi Radhakrishnan, 1998, vol. II, capitolo terzo; su entrambe le scuole, vedi Pelissero, 2014, pp. 209-257 e Arena, 2008, pp. 54-86; per il sistema Vaishesika, vedi Torella, 2008, pp. 47-62). La prima delle due scuole di pensiero è un sistema di logica (*nyaya* vuol dire analisi), che non si cura di indagare l'origine delle cose o di dare una nuova visione del mondo, ma di dare consistenza logica agli argomenti sia relativamente alla religione, alla medicina e all'*Atman*, sia relativamente al regolamento degli atti pubblici – il punto principale essendo come l'anima individuale si separi dal *samsàra* e non abbia più bisogno di reincarnarsi; questa conoscenza (della verità) si chiama *prameya*, ciò che costituisce la preoccupazione ultima del Nyaya, ed è, dunque, la dottrina della salvezza dell'anima (Tucci, 2005, p. 82).

Per quel che riguarda il Vaishesika essa è una teoria degli atomi che formano la materia ('materia' in sanscrito si dice *ajiva*, l'opposto di *jiva*, 'anima'), la loro natura e le loro possibili combinazioni. Secondo questa dottrina si può fare una classificazione ontologica del conoscibile. Il *prameya*, l'oggetto del nostro pensiero, si riduce a sei categorie: sostanza, qualità, moto, generalità, particolarità e inerenza (Tucci, 2005, p. 84. Gli autori di questa scuola, come un certo Kanada, sono di difficile identificazione storica, come sottolinea Tucci stesso: *ibidem*).

Kundakundacarya (I secolo d.C.) è uno dei grandi maestri jaini che scrive uno dei sommari di dottrina più diffusi, composto da due scritti, il *Pancathiyasara* e il *Pavayanasara*.

Un filosofo e poeta (il maggiore indiano dopo Kalidasa) appartenente al buddhismo del I secolo d.C. è Asvaghosa (Pelissero, 2014, p. 389). Egli studia all'università-monastero buddhista di Nalanda e diviene consigliere del re Kanishka I. Partecipa alla stesura dei commenti di *Abidharma* ed è considerato il patriarca delle due scuole del buddhismo cinese Tiantai e Ch'an. È l'autore del celebre *Buddhacarita*, *Le gesta di Buddha*, che segna il passaggio dal buddhismo Hinàyana a quello Mahàyana, cioè, dal Piccolo Veicolo al Grande Veicolo, in sostanza dal buddhismo per pochi (e delle origini) al buddhismo per le masse (Radhakrishnan, 1998, vol. I, p. 603).

Nagarjuna (vissuto fra il 150 e il 250 d.C.) è il filosofo buddhista Mahàyana più importante di questo periodo (Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 658-681; Arena, 2008, pp. 189-208; Pelissero, 2014, p. 400). La sua scuola prende il nome di Madhyamika, Via di mezzo, dato che essa rifiuta gli estremismi, sia dell'ascetismo, sia della comoda vita secolare (Torella, 2008, pp. 123-126; Pelissero, 2014, pp. 434-442). Nella sua filosofia, essenzialmente di carattere metafisico, ma con delle importanti ricadute sul piano etico e politico, ha un ruolo di primo piano la figura del *bodhisattva*, il maestro buddhista, colui che, pur avendo *già* la possibilità di passare al *nirvana*, *ritarda* tale passaggio per aiutare gli altri a liberarsi a loro volta dalle passioni. Attraverso il viaggio nella conoscenza del mondo reale, l'uomo si rende conto della vacuità specifica di ogni cosa (*sunya*), ciascuna cosa esistendo grazie al fatto che esiste il suo contrario: "Niente esiste in se stesso; ogni cosa dipende da qualche altra cosa" (Radhakrishnan, 1998, vol. I, p. 660). Dalla realizzazione di questa intrinseca vacuità del mondo, l'uomo giunge alla realizzazione che la verità non può che essere silenzio, per cui il Dio di cui tanto *parlano* i sacerdoti dovrebbe essere preso, quanto meno, con cautela, se non francamente abbandonato; la religione non può che essere, al massimo, che un qualcosa di molto intimo, e di cui certamente *non si può parlare*, "silenzioso". Attraverso, dunque, tale percorso di superamento dell'ignoranza (*avidya*) e di perfezionamento di sé (*paramita*), l'uomo può sperare di raggiungere la liberazione (*nirvana* e *moksha*).

Con Nagarjuna va ricordato un altro filosofo della scuola Mahàyana, Vimalakirti, reso famoso in Cina, come abbiamo già visto, dalla traduzione della sua opera che ne farà qualche secolo più tardi Kumarajiva, la cui concezione pragmatica del buddhismo (per lui la meditazione non è un'attività a parte, separata da tutte le altre attività che l'uomo svolge durante la sua vita quotidiana, ma è un'attività che si esercita *in parallelo*, contemporaneamente, alle altre) si attaglia benissimo allo spirito pratico dei Cinesi. A lui si rifarà, un millennio dopo, anche il monaco e filosofo buddhista giapponese Dogen, vissuto nel XIII secolo (Arena, 1992, p. 43).

Aggiustamenti delle dottrine Nyaya e Vaishesika sono operati da Aksapada del III secolo d.C. che compone altri *Nyayasutra*. Aksapada è figura la cui veridicità storica è controversa (Torella, 2008, p. 29). Il suo nome, "Che ha occhi nei piedi", fa riferimento all'aneddoto secondo cui gli dèi, vedendolo incespicare più volte a causa del suo incedere assorto nei pensieri, gli avrebbero fatto il dono speciale di dotare i suoi piedi di occhi.

In questa fase cambia il rito indù: piuttosto che i sacrifici al fuoco in stile *Veda*, i brahmani orientano ora la devozione verso il culto di Vishnu, il salvatore dell'umanità, e Shiva, il suo pericoloso contrario. Altri dèi che si contendono le preferenze dei devoti sono Brahma, Rama e Krishna. Quest'ultimo, in particolare, è il dio protagonista della *Bhagavàd Gita*, poema filosofico-religioso, il più popolare fra quelli in sanscrito, anonimo, composto nel I secolo d.C. In esso il dio Krishna guida l'eroe Arjuna, fortemente perplesso ad entrare in guerra contro i

suoi malvagi parenti, porgendogli la morale del bene di una data azione quale che essa sia e che, controversa per quanto possa essere in sé stessa, va eseguita per la correttezza intrinseca che possiede, e non va evitata per la considerazione delle sue eventuali conseguenze, anche se negative (Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 531-595).

È in questo periodo che vengono redatti i codici delle leggi di Manu, i *Manavadharmasastra* (Wolpert, 2000, pp. 82-83; Radhakrishnan, 1998, vol. I, pp. 519-522). Dal punto di vista politico, il portato di questi insegnamenti religioso-filosofici è l'accettazione della propria condizione sociale con rassegnazione, la ribellione essendo un atto di scompiglio dell'ordine sociale voluto dagli dèi, quindi essa stessa eventuale causa di cattivo *karma*, da scontare con successive reincarnazioni (Wolpert, 2000, p. 84).

Vatsyàyana Mallanàgha compone il *Kamasutra* nel II-III secolo d.C.: il buon padre deve rendere felice se stesso e la sua sposa, e avere quanti più figli è possibile; il testo spiega tutte le maniere per arrivare alla perfetta intesa sessuale. Come questo testo, altri testi indù spiegano i dettami comportamentali del buon devoto, la cui vita deve passare per quattro stadi (*àsrama*): la prima educazione, fatta soprattutto di studi sulla lingua, poi l'esercizio della paternità e della guida della famiglia (appunto, garantendo il *kama*, il piacere, alla sua famiglia), poi l'abbandono di tutti i beni per andare a vivere nella semplicità e umiltà della foresta, preparandosi per il quarto stadio, quello dell'asceta solitario ed itinerante (*bhikshu*).

Maitreya (270-350, ma dalla storicità non certa: Pelissero, 2014, p. 404) è il fondatore della scuola alternativa al "buddhismo del vuoto" di Nagarjuna, la scuola del "buddhismo della mente sola" o della coscienza. A lui si rifanno i fratelli Asanga e Vasubandhu, tutti vissuti nell'India meridionale nel IV secolo d.C. (Arena, 1992, p. 37). Secondo questa scuola di pensiero le cose non esistono di per sé, ma sono il prodotto della mente – dunque, una posizione idealista. L'unica realtà, così, è quella della mente – se la mente non esistesse, neanche le cose esisterebbero. Da questo punto di vista, l'essere e il non-essere sono puri fenomeni, senza una consistenza in sé. Da qui, d'accordo con il "buddhismo del vuoto", si deve evitare di andare agli opposti, e bisogna preferire piuttosto la Via di mezzo. Occorre, inoltre, diffidare del linguaggio, che, indicando e nominando le cose, finisce per conferire loro una sorta di realtà costante e in sé consistente. Da qui, infine, il paradosso della conoscenza, che coincide con l'ignoranza – poiché il pieno-tutto concide con il vuoto-nulla. Tuttavia, il linguaggio va mantenuto e rispettato per evitare che le masse si atterriscano davanti alla profonda prospettiva del vuoto; il saggio solo, però, sa che la mente stessa è vuota e che ogni ricorso, anche soltanto all'*Atman*, come fanno gli induisti, non è che pura vanità. Il *nirvana* non è altro che la comprensione di questo fondamentale nulla – un'operazione in fondo paradossale, se pensiamo che il raggiungimento della comprensione del vuoto della mente non è che un'operazione … della mente stessa!

Come già si è detto, nell'ambito della filosofia indiana le datazioni sono spesso storicamente incerte. Questo fatto è particolarmente apprezzabile in alcuni casi, come per esempio, quello del filosofo del Kashmir Bhart'hari, attivo forse nel III-IV secolo o addirittura nel VII secolo. Di lui ci rimane solo un'importante opera filosofica e grammaticale, *Vakyapadiya*. È lui che nomina "luce" (*prakasha*) il dato puro dell'osservazione, contrapposto al pensiero riflesso (*vimarsha*) – ma fra la luce e il pensiero non c'è che una differenza di grado, poiché dall'una all'altro c'è una scala di consapevolezza crescente, che include il linguaggio. Al suo pensiero si rifaranno, secoli dopo, gli shivaiti Somànanda e Utpalaveda, e poi, ancora più tardi, Abhinavagupta (vedi capitolo successivo).

Vasubandhu (IV secolo) è considerato il fondatore del buddhismo Yogacara – le scuole del buddhismo giapponese Tiendai e Zen lo considerano come uno dei loro antesignani (sulla sua figura storica, vedi Pelissero, 2014, p. 388; sul suo pensiero, vedi *idem*, pp. 425-434). Vasubandhu studia logica ed epistemologia, ed è ritenuto per questo anche l'iniziatore degli studi logici all'interno del buddhismo (Torella, 2008, pp. 127-129; Pelissero, 2014, pp. 443-454). Un autore suo discepolo è Dignaga (480-540 ca.), che fu un importante critico della logica Nyaya.

Umasvami (probabilmente del IV secolo) è un grande maestro jaina noto per la sua esposizione della dottrina jaina, il *Tattvarthadhigamasutra*, scritto in stile sutra, con l'intento di confutare il buddhismo (Tucci, 2005, p. 42).

Il Vatsyàyana del V secolo non va confuso con il Vatsyàyana del II secolo; è il primo che è il commentatore dei *Nyayasutra* in quanto scienza della logica. Uddyotakara (VI secolo), a sua volta, commenta il *Commento* di Vatsyàyana, basandosi sulle critiche apportate al Nyaya dal logico buddhista Dignaga, dando inizio ad una letteratura dialettica che durerà per i successivi cinque secoli (Torella, 2008, p. 29 e più diffusamente pp. 129-138; Pelissero, 2014, p. 408; vedi anche il capitolo prossimo).

Isvarakrsna (V secolo) è l'autore del *Samkhyakarika*, opera di 72 versi, che rappresenta il testo di riferimento della scuola Sankhya o Samkhya (parola che significa numeri: enumerazione delle categorie del reale; su questa scuola, vedi Radhakrishnan, 1998, vol. II, capitolo quarto). Le idee qui presentate sono molto più antiche – addirittura, si ritiene che lo stesso Buddha sia stato influenzato da questo sistema di idee. Isvarakrsna specifica che i principi dell'esistenza, o modi di essere – la conoscenza, l'azione e la stasi – sono in equilibrio fra loro, un equilibrio che, però, si può rompere quando un principio prevale sugli altri; infatti, è come se ciascuno di questi principi fosse sempre in procinto di sopraffare gli altri due, sicché questi tre principi sono come in perpetua agitazione e pronti ad intricarsi sempre l'uno nell'altro (Pelissero, 2014, p. 175).

Nella seconda metà del V secolo i jianisti codificano i loro testi sacri e la loro letteratura dogmatica con il concilio di Valabhi sotto la presidenza del re Dhruvasena (Tucci, 2005, p. 41).

Nel V secolo, con Sabara, si opera una risistemazione dei *Mimamsasutra*, raccolta di *Vedanta* che, come abbiamo visto, inizia nel II secolo a.C., e che si completa nel II secolo d.C. (Pelissero, 2014, p. 282). Tale risistemazione, lo *Sabara-Bhasya*, rappresenta il punto di partenza dei successivi filosofi che si rifaranno a questa scuola religioso-filosofica. L'idea centrale qui è che il sacrificio regge l'intero universo, un sistema che ha l'uomo come suo perno centrale. Da qui l'importanza estrema attribuita al rituale, inteso come atto morale e, come tale, come *karma*. Dio non viene dato come esistente, quindi, tutta l'energia necessaria deve sprigionarsi solo dalla precisione con cui viene compiuto il rito sacrificale. La confutazione dell'esistenza di Dio viene operata alla stessa maniera di come la eseguono il jainismo e il buddhismo – da qui l'idea che gli dèi dei *Veda* non sono che puri nomi al caso dativo, per indurre al sacrificio. – Questo non toglie che nella scuola della Mimamsa i *Veda* vengano riconosciuti come la massima autorità sapienziale, solo che essi vengono concepiti come esistenti da sempre, *ab initio*. Come il Nyaya e il Vaishesika, la Mimamsa ritiene che le cose che cadono sotto i nostri sensi siano reali, dunque, non esisterebbe il livello del *maya*, cioè, del puro fenomeno che nasconde il reale, come si afferma nei *Vedanta* e nella scuola Mahàyana (Tucci, 2005, p. 97; Dasgupta, 2006, vol. 1, p. 387). Al di là del reale esistono le anime, che sono eterne e che sono destinate a reincarnarsi tante volte fin quando non riescono a scontare e ad esaurire il loro *karma*, fin quando, cioè, il rito sacrificale non abbia raggiunto il suo scopo (*ibidem*). Da questo

punto di vista la rinuncia e la devozione, e perfino l'afflato mistico, non servono a nulla, poiché è solo il rito sacrificale che può emendare l'anima dal suo *karma* – anche il bene, fatto con la speranza di avere uno sconto di reincarnazioni, mantiene legati all'esistenza. Al contrario che nei *Vedanta*, dove la liberazione consegue dalla conoscenza e dalla soppressione dell'ignoranza, la Mimamsa afferma che solo la soppressione intera del *karma* può portare alla liberazione. Peraltro, per la Mimamsa l'anima non è intelligenza, la stessa intelligenza e la conoscenza non essendo che stati passeggeri dovuti all'esperienza del mondo, cessata la quale l'anima torna alla sua purezza.

Prasastapada (V secolo?) è un altro autore Nyaya, che verrà commentato da Udayana nel X secolo. Dopo di lui Candra (VI secolo) riscrive un'esposizione del sistema Nyaya, rimastaci in traduzione cinese. A partire da questo secolo, e con le sistematizzazioni e risistematizzazioni successive, fino all'XI secolo, la filosofia indiana classica prende la sua forma definitiva (Tucci ne dà una panoramica per problemi affrontati: la conoscenza, Dio, l'io, realismo *vs.* idealismo, la fisica e l'atomismo, la causalità, gli universali, tempo e spazio, l'etica, il relativismo jaina, la parola, l'estetica: Tucci, 2005, Parte seconda).

I filosofi ebraici

Gesù (0-33) nasce a Betlemme, nell'attuale territorio contestato della Palestina/Israele, in quello che all'epoca era la Giudea, una provincia imperiale di Roma. Cresciuto nello studio della *Bibbia* in seno alla comunità ebraica, Gesù si distacca presto dal canone ebraico e si autoproclama "figlio di Dio", dichiarando di essere stato mandato sulla terra dal Padre per insegnare agli uomini "di buona volontà" ad amare il prossimo, indipendentemente dalla ricchezza o miseria, potenza o povertà, e appartenenza etnica, dunque, al di là di ogni distinzione sociale possibile. Guardato con sospetto sia dal potere romano che da quello giudaico, Gesù comincia ad essere ammirato dal popolo e seguito da alcuni discepoli nel suo esempio di vita umile e al servizio degli altri. Fra i suoi seguaci Gesù sceglie dodici persone per la loro particolare sensibilità e ad essi affida la missione di diffondere la sua dottrina di amore universale in tutto il mondo (e per questo tali persone furono chiamate *apostoli*, letteralmente *mandati*). Il messaggio era al tempo stesso semplice e pericoloso, andando in controcorrente rispetto all'ideologia di potere e di sopraffazione diffusa nell'Impero di Roma – per cui gli stessi Ebrei, a cui era demandato il potere locale in fatto di religione, affidarono Gesù alla giustizia romana, che lo condannò rapidamente a morte.

Malgrado la brutalità della fine della vita di Gesù, o forse anche a causa di essa, di fatto il suo pensiero si diffonde velocemente in tutti gli strati sociali, prima in Palestina, ma anche nella Penisola anatolica, da una parte, e in Egitto, dall'altra. Successivamente, grazie soprattutto a Paolo da Tarso (5-67 ca.), il cristianesimo esce dalla cerchia ristretta del mondo ebraico e si sparge nel mondo ellenistico, in Egitto e a Roma. Paolo, ex rabbino, versato nella cultura greca e titolare della cittadinanza romana, si allontana dall'ebraismo e si unisce agli Apostoli sposandone la causa (anche se lui, personalmente, non conobbe mai Gesù: Ballarini, a cura di, 1970 2a ed.). Paolo muore martire a Roma, vittima delle persecuzioni anti-cristiane di Nerone.

In ambito ebraico, nei primi secoli del nuovo millennio i capi religiosi, i rabbini, che esercitano in sinagoga, elaborano la Midrash, metodo di esegesi biblica, orale e scritta – sicché lo stesso termine viene usato anche per designare il relativo genere letterario. Il significato specifico di *midrash* ha a che fare con la ricerca, l'inchiesta, la cura e lo studio attento. Al contrario dell'interpretazione letterale (*peshat*), la Midrash cerca di cogliere il significato simbolico e allegorico della *Bibbia*, il che permette anche di adeguare l'interpretazione biblica alle nuove contingenze storiche, quindi, di usare la *Bibbia* per dirimere questioni giuridiche attuali,

attraverso la parafrasi, la profezia e la parabola. Il riferimento principale di questo tipo di letteratura è il *Vecchio Testamento*, anche se è vero che anche le prime comunità cristiane utilizzarono questo metodo in riferimento al *Nuovo Testamento* (cioè, il complesso di *Vangelo*, *Lettere* di Paolo e *Atti degli Apostoli*). Gli autori di questa letteratura specifica dell'ebraismo, i rabbini, la estendono ininterrottamente a partire dal I secolo d.C., e ne mettono in pratica gli insegnamenti spesso con un scopo morale e edificante, il loro esito più comune essendo la creazione di omelie da leggere in sinagoga.

Mishnah è il titolo di un testo fondamentale dell'ebraismo; la parola significa 'ripetere', dunque, per estenso, studio e insegnamento, e si riferisce alla *Torah* orale, l'interpretazione *prima*, immediata, della *Bibbia*, che si distingue dalla *Miqra*, che è invece lo studio diretto, senza passaggio di interpretazioni, della *Bibbia*. La *Mishnah* fu redatta, in ebraico e aramaico, da Yehudah HaNasi (noto, in italiano, come Giuda il Principe) (biografia dall'incerta datazione: 135-188 o 219 d.C.), rabbino e importante esponente della comunità ebraica. Il suo intento è quello di salvare il patrimonio giurisprudenziale orale della comunità israeliana che, soprattutto da dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., rischia di disperdersi a causa delle persecuzioni. Nell'ambito della filosofia ebraica, la *Mishnah* si associa al *Talmud* babilonese.

I filosofi europei

Mentre gli storici romani, Tito Livio (59 a.C.-19 d.C.) e Tacito (54-120 d.C.), scrivono la storia di Roma con intenti elogiativi, le comunità cristiane si vanno organizzando, in Palestina e nelle coste mediterranee delle attuali Turchia e Grecia, mettendo in comune i propri beni. Paolo, in particolare, con le sue *Lettere* inviate fra il 50 e il 64 d.C. a tante di queste comunità, aiuta a formalizzare il rito religioso cristiano e a forgiare la filosofia cristiana. Fra il 65 e il 100 vengono redatti i quattro *Vangeli*, altro passo fondamentale nella costituzione del *corpus* cristiano: insieme agli *Atti degli Apostoli* (morti per lo più martirizzati) e alle *Lettere* di Paolo, essi costituiscono, infatti, il *Nuovo Testamento*, contrapposto al *Vecchio Testamento*, la *Bibbia* degli Ebrei in senso stretto.

Se a Roma si sviluppa la scuola stoica – con Seneca (4 a.C.-65 d.C.), Epitteto (50-126) e Marco Aurelio (121-180) – a Gerusalemme e ancora di più ad Alessandria d'Egitto prosegue la tradizione ebraica. I tre filosofi prima citati sono tre figure molto diverse fra loro, il primo e l'ultimo con determinanti responsabilità politiche (Seneca fu ministro di Nerone, che poi lo condannò a morte; Marco Aurelio fu lui stesso imperatore), mentre Epitteto è un ex-schiavo, lontano dalla vita politica. La loro scuola ripete il motivo delle passioni che rendono schiavo l'uomo, mentre solo la ragione lo rende libero (quindi, con una grande enfasi sull'aspetto logico del ragionamento, soprattutto in Epitteto; vedi Seneca, 2000; Epitteto, 1996; Marco Aurelio, 1997).

La distruzione del tempio ebraico di Gerusalemme nel 70 dà inizio alla diaspora degli Ebrei, sicché il pensiero ebraico continua altrove la sua tradizione esegetica della *Bibbia*, a partire da Alessandria. Particolare importanza ha Filone d'Alessandria (25 a.C.-41 d.C.), interprete allegorico della *Bibbia* e filosofo platonico, per il quale Platone sarebbe stato una sorta di Mosé che parla ai Greci (Filone, 1984 e 1994). Infine, una vera e propria filosofia cristiana si sviluppa in Palestina e poi, tramite l'opera degli Apostoli, a Cartagine, in Europa e in Asia.

La prima sistematizzazione dottrinaria del cristianesimo è ad opera di Paolo: Gesù è il Messia, il Redentore già annunciato dalla *Bibbia*, figlio di Dio creatore di tutto l'universo e a questo e alle sue leggi superiore. L'uomo è la creatura più alta dell'universo che, però, si è ribellata al

suo Creatore, cercando di conoscere il bene e il male. Da qui l'ira di Dio e la caduta dell'uomo nel mondo. Tutto questo succedersi di eventi dal significato largamente metaforico e allegorico non può essere compreso dalla ragione umana, ma può essere accettato solo con un atto di fede. Gesù chiude la prima parte della storia dell'umanità, quella dell'attesa del Redentore, e inaugura la seconda, quello dell'attesa del ritorno di Gesù stesso, per chiudere il dramma della storia con il giudizio universale. Il perno di tutto questo pensiero è l'amore, che gli uomini devono a Dio, che li ha amati tramite suo figlio Gesù, e a loro stessi, reciprocamente. Nell'ultimo *Vangelo*, quello dell'Apostolo Giovanni, Gesù Cristo viene esplicitamente identificato con il *logos*.

Tutti questi temi diventano centrali nella speculazione di alcuni importanti filosofi cristiani di Alessandria, come Clemente (150-215) e Origene (185-220), i quali, insieme agli altri primi filosofi cristiani, formano quella che successivamente diventerà nota come la Patristica della Chiesa (Bosio, dal Covolo, Maritano, 1995). Il tema di Gesù-*logos* è fortemente presente nell'opera di Clemente, per il quale il cristianesimo non è che la "vera filosofia". Per Origene, è centrale il tema dell'unicità di Dio, un pensiero che sfida frontalmente il politeismo sostenuto dal potere romano: Dio è l'Uno, da cui tutto ciò che c'è nel mondo riceve la vita (il soffio è il *logos*). La caduta e il male non sono qualcosa di voluto da Dio, ma il risultato di un atto volontario dell'uomo; alla stessa maniera, dunque, una scelta dell'uomo dovrà essere quella di tornare, *via* conoscenza e intelletto, a Dio, nella casa del Padre. Al contrario, in Tertulliano (nato a Cartagine, 155-220) è il motivo della fede che domina: il cristianesimo è una sorta di anti-filosofia, in quanto sfida la capacità logica dell'uomo, che non può arrivare a sondare la mente divina – da qui il suo famoso motto: "Credo quia absurdum est" (Tertulliano, 2000).

Le *Enneadi* sono la raccolta degli scritti di Plotino (204-270), filosofo non cristiano cresciuto ad Alessandria in Egitto ma attivo a Roma. Platonico, ma edotto sia nell'aristotelismo, sia nelle filosofie e religioni orientali, Plotino mette al centro della sua speculazione l'Uno, ovvero il concetto di unità, da cui ritiene che tutto debba cominciare. Nel mondo delle esperienze tangibili e concrete, l'Uno dà il via al due e, quindi, al molteplice, e nel mondo non concreto l'Uno è il principio di tutto ciò che si può pensare come esistente *al di là* del visibile. – A cominciare dalla Luce, che rende visibili le cose, quindi l'Intelletto, che rende intuibili e verificabili le cose, ancora l'Anima, che è la vita dentro ogni essere vivente, fino ad arrivare alla materia e al male (Plotino, 2000). Com'è evidente, sono molti i punti di contatto fra questo sviluppo del platonismo, in Plotino e nel suo allievo Porfirio (i cui commenti alla *Logica* di Aristotele permisero di trasmettere il pensiero di quest'ultimo alle generazioni future dei filosofi europei), e il cristianesimo (Origene in particolare), anche se per i filosofi non cristiani il Dio *padre*, dunque, *personalizzato* dei cristiani, era un controsenso, un'illogicità (Porfirio, 2004).

Dopo l'Editto di Costantino del 313, che riconosce il cristianesimo come un culto legale, le diverse correnti di pensiero vengono alla luce ed è lo stesso imperatore che patrocina un Concilio, che si svolge a Nicea (oggi Iznik, non lontano da Istanbul, ma nella parte asiatica della Turchia) nel 325 d.C. per ricomporre le diverse tendenze in un'unica dottrina. È, infatti, in questo Concilio che viene riconosciuta la formula trinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo.

Aurelio Agostino (nato a Cartagine, di etnia berbera: 354-430) sviluppa la dottrina cristiana soprattutto nelle *Confessioni* e nel *De libero arbitrio*. Gli eventi erano favorevoli al cristianesimo: fra il 380 e il 395 Teodosio amplia lo spazio pubblico del cristianesimo a discapito delle altre religioni all'interno dell'Impero romano. Formatosi come filosofo sulle opere di Cicerone e di Plotino, Agostino concentra il suo pensiero sulla contrapposizione fra Bene e Male, una contrapposizione su cui la mente dell'uomo si trova spesso in dubbio,

superandola con un atto di fede in Dio e con il richiamo all'interiorità. Da questo punto di vista, la religione cristiana non fa che *completare* la filosofia greca: la fede suggella la ragione (Agostino, 1974). Tuttavia, Agostino ritiene che la parte di responsabilità attribuibile all'uomo nell'opera di salvazione e di ritorno a Dio sia limitata, una buona parte della salvazione stessa essendo dovuta proprio a Dio, che dona al prescelto la grazia e la predestinazione – concetti profondamente cristiani che diventeranno cardine nel successivo sviluppo della filosofia cristiana.

Questa contrapposizione fra ambito terreno, la Città terrena, e ambito divino, la Città di Dio, si ripercuote anche nell'interpretazione che Agostino dà della situazione politica del suo tempo, in particolare alla crisi di Roma *caput mundi*, caduta in mano agli Ostrogoti di Alarico nel 410. Così, fra il 413 e il 426 Agostino scrive *De Civitate Dei* con l'intento, non solo di scagionare il cristianesimo dall'accusa, che all'epoca si sparse fra le masse angosciate, che la caduta di Roma fosse da addebitare a questa religione troppo arrendevole, ma anche di spiegare la storia dell'umanità in un'ottica di crisi e di tensione verso una giustizia più piena (Agostino, 1939).

Mentre nella parte occidentale dell'Impero romano la filosofia e la cultura tutta subisce un duro colpo negli anni della fine (i manoscritti dei dotti vengono custoditi e riprodotti nei monasteri e nelle abbazie), avviene il contrario nella parte orientale, dove domina la lingua greca. Un personaggio centrale qui è Proclo (410-485), nato a Costantinopoli, cresciuto ad Alessandria e capo della scuola platonica di Atene. A lui si deve la sistematizzazione matura della filosofia greca nel suo complesso, platonismo, aristotelismo e stoicismo soprattutto, alla luce di Plotino e del cristianesimo. Tuttavia, queste maggiori opportunità date ai filosofi nella parte orientale dell'ex Impero romano vengono anch'esse a stremenzirsi a causa del fatto che, per ingraziarsi le simpatie della Chiesa di Roma, l'imperatore Giustiniano chiude tutte le scuole di filosofia di Atene nel 529. Molti filosofi trovano allora ospitalità presso Cosroe I, re di Persia e avversario di Giustiniano.

Di autore ignoto sono alcuni scritti – verosimilmente di un allievo cristiano di Proclo del VI secolo – riuniti sotto il titolo di *corpus* dello pseudo-Dionigi Areopagita, che hanno avuto una grande importanza per la filosofia cristiana successiva, soprattutto relativamente alla "teologia negativa", cioè, a favore di un Dio ineffabile, di cui a rigore è impossibile parlare.

La filosofia occidentale, di lingua latina, trova un suo interprete in Boezio (480-524), vissuto nel periodo in cui si tentano le prime organizzazioni politico-militari romano-germaniche (sotto l'imperatore Teodorico, 455-526). Traduttore di opere filosofiche greche in latino, ma anche consigliere dell'imperatore, subì i rovesci della carriera politica (accusato di simpatizzare troppo per l'imperatore bizantino, Boezio morì in carcere). Boezio scrive in carcere un'opera filosofica originale, il *De consolatione philosophiae*, in cui il cristianesimo viene presentato come il punto più alto di tutta la precedente filosofia greco-romana (Boezio, 2001).

Più fortunato di lui, Cassiodoro (vissuto fra il 495 e il 580) fa una normale carriera da studioso al servizio di Teodoro e resta famoso per aver sistematizzato lo scibile in senso didattico nella sua opera *De artibus ac disciplinis litterarum*: le arti umani compongono il *trivio* (grammatica, retorica e dialettica) e le arti naturali formano il *quadrivio* (aritmetica, geometria, astronomia e musica).

Capitolo terzo: da Mohammed a Montezuma

L'inquadramento storico

America

Nei secoli della sua fioritura, l'Impero maya, discendente da quello olmeca, conta su tre grandi città: Teotihuacan, a nord-est dell'attuale Città del Messico, Monte Albàn, nell'attuale stato di Oaxaca, centro degli Zapotechi, e Veracruz, nel settentrione (Thompson, 1994, p. 19). Non si può essere certi sulla forma dei rapporti fra queste e le altre città-stato – se esse erano delle vere e proprie città-stato separate l'una dall'altra o se appartenevano tutte ad un'unica entità statale (Thompson, 1994, p. 100; Escalante Gonzalbo, 2007, pp. 33-40). Come che sia, queste città-stato vanno in crisi a partire dall'800 d.C. in seguito a rivolte, ciò che spiegherebbe le brusche interruzioni nei processi di costruzione dei vari templi ritrovati. Ma le rivolte sono solo una fra le possibili cause di queste interruzioni (Escalante Gonzalbo, 2007, pp. 40-46; Thompson, 1994, p. 107). Probabilmente, ci fu anche un'invasione da parte dei "Messicani" non-Maya, ovvero dei Toltechi, che hanno lasciato tracce anche nell'area dello Yucatan, a partire dall'XI secolo (Thompson, 1994, p. 124). Il nuovo culto portato dagli invasori del Nord è quello del dio-serpente Quetzalcòatl-Kukulcan (*idem*, p. 129). In generale, il cambio che si registra al livello socio-politico è il passaggio da una società teocratica ad una secolare, con in cima una casta militare piuttosto che quella sacerdotale.

Il dominio tolteca sullo Yucatan maya dura fino alla fine del XII secolo. Da quel momento in poi, il potere viene esercitato da una nuova capitale, Mayapàn, fra il 1200 e il 1450, anno della sua distruzione; Mayapàn sovrasta per importanza le altre città una volta centrali nel sistema maya, a partire da Chichén Itzà; ma è anche da questo momento che comincia una fase di declino che sembra essere stato inarrestabile (*idem*, p. 154).

Nel Messico centrale, invece, la fase caotica compresa fra il 1100 e il 1300 si conclude con l'unificazione culturale e la nascita della nuova civiltà azteca, con la figura centrale di Techotlala (Vaillant, 1992, p. 66 e sgg). È in questo periodo che assumono importanza i Tenochca, cioè, gli Aztechi di Città del Messico (*idem*, p. 76). Le guerre civili che si sviluppano allora portano alla distruzione di alcune importanti città-stato come Culhucan, mettendo le basi per quell'indebolimento generale che avrebbe favorito la conquista degli Spagnoli.

Asia

Giappone e Cina

Il Giappone si unifica. Kyoto, all'epoca Heian, viene fatta capitale, al posto di Nara, alla fine dell'VIII secolo dall'imperatore Kammu (regnante fra il 781 e l'806), e lo rimane fino al 1868, quando capitale diventerà Tokyo, simbolo della svolta verso la modernità e l'Occidente (Henshall, 2005, p. 46). Nel 1192, il militare Minamoto no Yoritomo (1147-1199) ottiene la legittimazione come capo del governo col titolo di *shogun*, sicché il *bakufu*, ovvero il quartier generale dell'esercito, diventa la sede stessa del governo (Henshall, 2005, p. 55). Fra il 1274 e il 1281 i Mongoli tentano di invadere il Giappone, dopo aver già annesso la Corea e la Cina settentrionale, ma questi tentativi non hanno successo, sia per la resistenza dei Giapponesi, sia per il maltempo, un fattore che si dimostrò favorevole ai Giapponesi.

In questo periodo, denominato dei Kamakura, si assiste alla diffusione del buddhismo fra la gente comune, soprattutto nella versione più semplice, quella della Terra pura. Il malcontento contro lo shogunato si manifestò al tempo dei tentativi di invasione mongola, ma si espresse anche all'interno del paese con il contrasto fra l'imperatore e lo shogunato. Da questi contrasti emerge una nuova dinastia, la Muromachi, destinata a governare per due secoli e mezzo, fra il 1333 e il 1568 (Henshall, 2005, p. 62).

Nell'VIII secolo gli Arabi riescono a stabilizzare la loro presenza nell'area intermedia fra l'Impero cinese e quello bizantino, islamizzandola – piano piano la potenza militare dei Turchi e dei Tibetani si affievolisce, fin quasi a scomparire. Con capitale Ghazna, città sita sotto Kabul nell'attuale Afghanistan, nel X secolo il turco di cultura persiana Mahmud riunifica tutta questa zona – che oggi comprenderebbe l'Afghanistan e il Turkmenistan –, fondandovi un nuovo Impero, destinato a durare un paio di secoli, estendendosi fino all'India del Nord (Bernardini, 2003, p. 82).

Una serie di rivolte nella metà del IX secolo, partita dalla Cina del Sud ed estesasi al Nord, porta la dinastia Tang alla crisi conclusiva del suo periodo. Nel 907 Zhu Wen, un generale ribelle passato dalla parte dei rivoltosi, si proclama imperatore e instaura la dinastia dei Liang (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 314). Intanto, dall'altra parte dell'Impero cinese, le istituzioni centralizzatrici dei Tang si affermano nella cultura politica della Corea e del Giappone, veicolate e supportate dal buddhismo (Cheng, 2000, p. 437).

La nuova dinastia dei Sung (o Song), al potere dal 960, conosce due fasi, una del Nord e una del Sud. Centrale è in questo contesto la figura di Wang Anshi (1021-1086), pensatore e statista, che riforma le istituzioni dello stato in maniera tale da rinforzarne il prestigio e la centralità nella società (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 386). La dinastia Sung cessa nel 1279 quando i Mongoli riescono ad avere ragione della Grande Muraglia ed entrano in Cina, instaurandovi la dinastia mongola Yuan. In questo modo la Cina viene a fare parte del vasto Impero mongolo, che va dal Mar Giallo al Mediterraneo. La capitale cinese è ora Khanbalik, che diventerà Beijing, Pechino – Marco Polo (1254-1324) la visiterà in questi anni di trasformazione, regnante l'imperatore mongolo Khan Kubilai (regno 1260-1294).

La dinastia Yuan resterà al potere fino al 1368, quando, a seguito delle rivolte della prima metà del XIV secolo, soprattutto quelle animate dai seguaci della setta del Loto Bianco e dei Turbanti Rossi, emerge la figura di Zhu Yuanzhang (1328-1398), fondatore della dinastia Ming (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 455). L'imperatore Zhu va ricordato per aver abolito la schiavitù e, tramite i territori confiscati ai Mongoli e ridati ai contadini cinesi senza terra, per aver ridato fiato all'economia cinese (*idem*, p. 507).

Mondo arabo-turco-musulmano e India

A partire dal 622 la religione predicata in Arabia da Mohammed (570-632), l'Islam, si trasforma in forza militare e politica; geopoliticamente parlando, l'Arabia inizia la conquista del Nord dell'Africa e dell'Asia mediterranea, a partire dalla Siria e dall'Egitto, sottratti all'Impero bizantino (Lo Jacono, 2003, pp. 3-38 e p. 50; Ducellier, Micheau, 2004, p. 21). Questa espansione avviene nei decenni dopo la morte di Mohammed, benché solo sessant'anni dopo il Profeta si abbia già una drastica scissione, la *fitna*, fra Sunniti e Sciiti, seguaci rispettivamente di Ali e di Hussein, il primo, genero di Mohammed, il secondo, secondo-genito di Ali e nipote di Mohammed. Questa scissione, drammatica, è destinata a rimanere tragicamente attiva fino ai nostri giorni generando continuamente sempre nuovi contrasti fra le due grandi metà dell'*umma* (Schweizer, 1986, p. 163; Lo Jacono, 2003, p. 86;

diffusamente e soprattutto in riferimento agli eventi del XX secolo, vedi Kepel, 2006, ed. or. 2004).

La base operativa bellica dell'Islam, il *jihad*, la "guerra santa" contro gli infedeli, diventa il califfato degli Abbasidi, che sostituiscono gli Omayyadi alla guida politica della *umma* nel 750, stabilendo la capitale a Damasco, fondata con l'acquisto di una notevole quantità di schiavi turchi dall'Asia centrale, i *mamluk* (Schweizer, 1986, p. 100 e sgg.). Gli Abbasidi proseguono l'opera di espansione degli Omayyadi, che già nel 711 avevano mosso guerra dall'attuale Iraq contro i raja del Sind per ritorsione per un atto di pirateria, subìta allora da commercianti musulmani operanti alle bocche dell'Indo, iniziando così l'espansione dell'Islam nell'India del Nord. La prima grande vittima dell'allargamento dell'area musulmana in Asia, a metà del VII secolo, è la Persia dei Sasanidi, la cui capitale era Seleucia-Ctesifonte, e che gli Arabi rinominano Mada'in (Lo Jacono, 2003, p. 53). Al contempo, l'Arabia, culla dell'Islam, diventa ora una zona marginale del mondo arabo-musulmano, e in tale stato resterà fino all'instaurazione della dinastia saudita, agli inizi del XX secolo (Lo Jacono, 2003, p. 107).

La commistione fra popolazioni che avviene nell'area dell'attuale Iran viene incrementata dalla contemporanea conquista cinese dell'Asia centrale, che spinge le popolazioni turcomanne sempre più a ovest, verso l'Afghanistan e, appunto, la Persia (su tale miscuglio etnico, vedi Bernardini, 2003, p. 9). È da qui che l'Islam, portato dall'esercito del nuovo Impero di Ghazna, va all'assalto del Punjab indiano. Con le ricchezze depredate lì, Mahmud, trasforma la sua capitale in un centro culturale importante, dove fioriscono i geni dello storiografo al-Biruni e del poeta Firdusi (sull'affacciarsi dell'Islam sull'Asia occidentale, vedi Gordon, 2009, pp. 25-44; sui traffici commerciali nel Mar Rosso e l'Oceano Indiano, vedi Gordon, 2009, pp. 83-105).

Intanto, nel 752 la capitale del Mahàrashtra viene spostata da Badami a Ellora, vicino l'attuale Aurangabad, a nord del fiume Godavari. Va menzionato il fatto che il re Krishna I della dinastia Rashtrakuta, succeduta nell'VIII secolo ai Calukya, fa scavare un imponente tempio indù direttamente nella roccia, il Kailàsanàtha, una delle meraviglie dell'architettura mondiale, più grande del Pantheon di Atene, dedicato al dio Shiva (Wolpert, 2000, p. 101). I Calukya tornano al potere alla fine del X secolo, ponendo la loro capitale a Kalyani, a nord-ovest dell'attuale Hyderabad.

Alla fine del X secolo i Turchi cominciano ad avere le loro prime entità statali nell'area della Transoxiana e Khurasan, il Turkestan (Ducellier, Micheau, 2004, p. 122; oggi il Turkestan si divide in Turkestan occidentale, che comprende il Kazakistan, l'Uzbekistan, il Kirghizistan, il Tagikistan e il Turkmenistan – tutti gli *stan* che facevano parte dell'URSS fino al 1991 e che oggi sono stati indipendenti – e Turkestan orientale, coincidente con il Xinjiang Uyghur, la regione degli Uiguri, oggi parte della Cina). Nel 1051 i Selgiuchidi, nuova dinastia turco-musulmana dell'Iraq creata dal capo Seljuk (morto attorno all'anno 1000), s'impongono a Isfahan, facendo cessare l'Impero ghaznavide e creandone uno nuovo, che comprende l'area fra la Penisola anatolica e il Turkestan (Schweizer, 1986, p. 138; Bernardini, 2003, p. 93 e p. 169). Due secoli dopo ancora, nel 1258, i Mongoli prendono Baghdad, capitale dell'Impero abbaside, ma l'Islam non si arresta: all'inizio del XIV secolo il quinto khan mongolo si converte lui stesso alla religione di Mohammed, e le città persiane di Tabriz e Buchara tornano al vecchio splendore, come anche Samarcanda e Herat (Schweizer, 1986, p. 156). L'Impero mongolo fondato da Gengis Khan diventa così il più grande del mondo in quell'epoca, estendendosi dall'Oceano Pacifico al Mediterraneo, con capitale Samarcanda.

A partire dalla conquista turco-afghana del Punjab, le guerre fra i rajput indiani, difensori della religione indù, e i turco-afghani, patrocinatori dell'Islam, proseguono per i due secoli a seguire, interessando perfino il Bengala, nella parte orientale dell'India: i buddhisti dell'Università di Nalanda sono costretti a spostarsi in Nepal e in Tibet a causa dei saccheggi musulmani – il che, d'altra parte, favorisce l'espansione del buddhismo in Cina, e perfino in Giappone (Wolpert, 2000, p. 107). Con la presa del potere a Delhi da parte del *mamluk* Qutb al-Din nel 1206, l'India si trasforma da Terra di Guerra in Terra di Islam. È il suo successore (e genero) Iletmis che deve avere a che fare col terribile Gengis Khan, riuscendo a fermarlo diplomaticamente prima che questi gli s'imponga con le armi – cosa che, come abbiamo visto, non riuscì agli Abbasidi (Lo Jacono, 2003, p. 389).

Mentre nei territori di Persia, Afghanistan e India succedono questi eventi, l'Europa cristiana, che aveva assistito impaurita all'espandersi dell'Islam nel Nord dell'Africa, scatena le Crociate contro la parte mediterranea dell'Asia, sicché i musulmani dell'epoca si trovano attaccati contemporaneamente su due fronti, i Mongoli dal lato orientale e gli Europei da quello mediterraneo (sull'espansione musulmana nel Nord Africa e nell'Africa sub-sahariana, vedi Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 76; sulle Crociate come viste dai musulmani, vedi Gabrieli, a cura di, 1963 e Lo Jacono, 2003, capitolo settimo; sull'India musulmana, vedi Bernardini, 2003, p. 163 e sgg.; sulle Crociate considerate insieme all'invasione mongola e alla contemporanea *Reconquista* spagnola, vedi Ducellier, Micheau, 2004, pp. 125-146).

Con Iletmis la storia dell'Islam e dell'induismo in India si mescolano – tanto più che con un successore al trono di Delhi, Ala ad-Din Khalji, della fine del XIII secolo, il regno del Deccan, l'altopiano che costituisce tutta l'area centrale della penisola indiana, passato intanto di nuovo sotto i Calukya, e il Tamil Nadu, stato del sud-est che, prima sotto i Pàllava, poi sotto i Cola, si era esteso nel X secolo fino a comprendere il Kerala, Ceylon e le Maldive, e che aveva sconfitto il potente regno del Sud-est asiatico formato dalle attuali Malesia e Indonesia, vengono a far parte, anche se come satelliti, del regno di Delhi, divenuto ora un vero e proprio Impero. Malgrado queste importanti affermazioni, l'Impero musulmano dell'India dovrà contrastare e infine accettare i nuovi regni indù e musulmani che si andavano formando nella seconda metà del XIV secolo e che aspiravano all'indipendenza; il più importante fra quelli indù è il regno di Vijayanagar, mentre fra quelli musulmani vanno ricordati i regni del Bengala (dove la religione musulmana è particolarmente sensibile al misticismo *sufi*, simile in questo alla scuola Bhakti indù) e della dinastia Bahmani nel Deccan.

Il conseguente, serio indebolimento dell'Impero di Delhi rende possibile, alla fine del secolo, l'irruzione da nord dei Mongoli di Timur-i Lang, Tamerlano (Bernardini, 2003, capitolo settimo). Contemporaneamente, al centro dell'area musulmana afro-asiatica, e cioè, nella Penisola anatolica, si rinforzano i sultanati, a partire da quello di Rum del XIII secolo, presagio della determinante avanzata che avverrà a metà del '400 a spese dell'Impero bizantino (Ducellier, Micheau, 2004, pp.147-171).

Africa

Gli Omayyadi arrivano velocemente, entro il 682, sull'Oceano Atlantico, conquistando tutto il Nord dell'Africa (Lo Jacono, 2003, p. 94; sui nuovi rapporti fra il *Maghreb* musulmano – il complesso degli attuali Marocco, Algeria e Tunisia –, lo Yemen e l'India, in particolare sul geografo musulmano Ibn Battuta, vedi Gordon, 2009, pp. 107-126. La parola araba *Maghreb* vuol dire *Occidente*: è da qui che deriva il nome Marocco, che oggi si riferisce, com'è noto, al solo paese che porta questo nome, escludendo quindi Algeria e Tunisia). Da qui l'Islam comincia la sua lenta ma insistente penetrazione nel resto del Continente africano, talvolta in

concorrenza con il cristianesimo. Nel X secolo i Fatimìdi (famiglia che si voleva discendente da Fatima, figlia del Profeta Mohammed) conquistano l'Egitto e fondano la nuova capitale, il Cairo. Nell'XI secolo gli Almoravidi instaurano la loro dinastia sul regno di al-Andalus, riunendo la regione meridionale della Spagna e il *Maghreb* (Lo Jacono, 2003, p. 163 e pp. 340-345).

La popolazione del delta del Niger, con centro la città di Jenne-jeno, raggiunge il suo splendore nell'VIII secolo d.C. insieme alla città interna di Timbuctù, ma fra il XII e il XIV secolo, per motivi non noti (crisi economica? influenze politiche esterne? cambiamenti climatici? la peste nera europea del XIII secolo?), questa popolazione viene decimata (Reader, 2003, p. 201). Fonti arabe non accennano a guerre fra regni o allo schiavismo, come invece fanno per la parte occidentale della stessa area (*ibidem*). Sappiamo che nel XIII secolo la nuova città di Djenné, sorta vicina all'antica Jenne-jeno e abitata a partire dal 500 d.C., si converte all'Islam (*ibidem*).

Il regno dell'Etiopia crolla nel IX secolo, ma la fede cristiana rimane ancora la religione più diffusa e praticata. Nel XII secolo in Europa si diffonde la leggenda di un re prete dell'Etiopia, di nome Gianni, con cui molti sovrani europei tentano, inutilmente, di mettersi in contatto, soprattutto per avere un prezioso alleato anti-musulmano nell'avventura delle Crociate (Reader, 2003, pp. 293-295).

Il commercio dell'oro prodotto in Africa occidentale, nell'Impero del Ghana soprattutto, nasce sulla base della domanda araba fra il 700 e il 1100 d.C. – per gli Africani questo metallo non era prezioso in sé –, e aumenta nel XIII secolo allorquando in Europa si ricomincia a battere moneta in oro. Per questo motivo si può dire che dall'XI al XVII secolo l'Africa occidentale abbia rappresentato la riserva aurea più importante per tutto il commercio internazionale (*idem*, p. 240). Al contrario, il commercio degli schiavi è già un'attività redditizia a quei tempi: "Nell'XI secolo, lungo i margini fra il Sahara e il Sahel, vi erano già mercanti che possedevano più di mille schiavi; costoro non furono i primi ad accumulare ricchezza sotto forma di esseri umani e nei secoli successivi vi furono trafficanti che ne possedevano in numero ancora maggiore. Questo era il ceto che mangiava carne, commerciava in noci di cola, sale del Sahara e schiavi; vestiva di stoffe importate, si adornava di monili preziosi e conduceva una vita principesca" (*idem*, p. 249). A Koumbi Saleh, importante città dell'Impero del Ghana, a sud-est dell'attuale Mauritania, attiva fra il VI e il XVIII secolo d.C., l'attività principale è l'allevamento unito all'agricoltura; qui ricchi mercanti musulmani svolgono i loro traffici transahariani, che consistono in oro e schiavi per i clienti del Nord, sale e artigianato per quelli del Sud. I regnanti si convertono all'Islam nell'XI secolo (Speitkamp, 2010, p. 22).

Nello stesso secolo l'Islam fa breccia anche sull'altro Impero africano dell'epoca, quello che si crea nella zona nord-est del lago Ciad, l'Impero Kanem. La sede di questo secondo Impero si trasferisce a Bornu nel XIV secolo, nell'attuale area nord-est della Nigeria. Anche l'economia di questo Impero si basa non solo sull'agricoltura, ma anche sul commercio, degli schiavi in particolare. La stessa parabola segue l'Impero Ashanti, capitale Kumasi, nell'attuale stato del Ghana: adesione all'Islam nell'XI secolo, commercio – sempre di schiavi – e agricoltura (Speitkamp, 2010, p. 24).

È l'Islam, quindi, ad esercitare un'influenza duratura sull'Africa sub-sahariana, almeno fino al 1450 d.C. Nel 1240 il Ghana viene assorbito dall'Impero del Mali, che conosce una fase espansiva in questi secoli, con la sua capitale Niani e i grossi centri commerciali di Gao e Timbuctù, per poi decadere nel XV secolo, quando sopraggiungono i Portoghesi sulle coste occidentali e gli Arabi rinforzano le loro autorità statuali a nord (Speitkamp, 2010, p. 23). Per effetto di questo indebolimento dell'Impero del Mali, alcuni gruppi etnici si separano, come i

Songhai, formando delle entità statuali autonome. Al contrario, l'Impero Ashanti si rinforza con la presenza europea sulla costa, avvalendosi del commercio di oro e schiavi, restando attivo fino al XIX secolo (Speitkamp, 2010, p. 24 – e di questo il Ghana chiederà scusa al resto dell'Africa). Un ultimo importante Impero esistito fra i secoli X-XVI, che merita di essere menzionato, è quello del Sudan, di cui ci rimangono le descrizioni fatte da Leone l'Africano, nome latino del viaggiatore arabo del XV-XVI secolo Hassan al-Wazzan (Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 80).

Nel XII secolo cominciano a vivere i porti commerciali orientali – Mogadiscio, Mombasa, Malindi, Zanzibar, Lamu e Kilwa – che gestiscono il commercio di oro, ferro, rame e avorio fra interno ed esterno dell'Africa e nell'Oceano Indiano (Speitkamp, 2010, p. 29). Nel XIII secolo l'Impero dello Zimbabwe raggiunge il suo massimo splendore.

Europa e Mediterraneo

Cresce il prestigio della Chiesa nell'VIII e IX secolo, con i monasteri come centri culturali. San Benedetto da Norcia è l'iniziatore del monachesimo occidentale nel 529, affiancando l'analogo movimento già esistente in Oriente. Papa Gregorio Magno (590-604) è la figura-chiave dello sviluppo della Chiesa come istituzione, che viene a coronamento nel 754-756 con la costituzione dello Stato pontificio.

Come abbiamo visto, l'Islam arriva rapidamente a coprire il Sud del Mar Mediterraneo, e non tarda ad attraversarlo – *al-Bahr al-Abiad al-Mutawwassat*, il Mare Bianco in mezzo alle terre, come si dice in arabo (sulla rapida espansione dell'Islam, vedi Brown, 2017, pp. 195-209). L'Impero bizantino è il primo in Europa a pagarne le spese (sull'impatto musulmano sulla civiltà bizantina, vedi Mango, 1998). Dopo la conquista di Egitto, Siria, Mesopotamia (Iraq) e Iran, fra il 634 e il 650, gli Arabi arrivano in Spagna (711-719) e, passati i Pirenei, in Francia vengono fermati dal re Carlo Martello, a Poitiers nel 732.

Dopo le vittorie sui non-musulmani, in genere gli Arabi si sono dimostrati generosi e tolleranti sui vinti, creando società aperte e libere per gli standard dell'epoca. Dopo la sconfitta di Poitiers essi rimangono in Spagna, provvedendo a unirla, come abbiamo visto, al *Maghreb*. Quando, nel 750 gli Abbasidi spostano la loro capitale a Baghdad, il califfato di Spagna, insieme a quelli di Tunisia ed Egitto, decide di non farsi coinvolgere in questo cambio di potere centrale.

Nel cuore dell'Europa Carlo Magno resuscita l'Impero romano d'Occidente, governandolo dal 768 all'814 (Pirenne, 1956, pp. 46-56). A lui si deve la rinascita delle istituzioni statali e l'organizzazione del territorio in feudi – il feudalesimo diventa, infatti, la classica organizzazione socio-politica europea dell'epoca. La società assume una caratteristica forma piramidale, con i contadini e i servi della gleba alla base, quindi, i soldati, poi il clero e i nobili, fino al feudatario (il vassallo) dell'imperatore, quest'ultimo posto in cima.

Ad indebolire questa nuova struttura imperiale arrivano dapprima gli Ungari/Magiari, poi gli Arabi (dal punto di vista culturale, si ha in questo periodo la diffusione della carta, giunta dalla Cina in Arabia; va ricordato, inoltre, che gli Arabi diffondono nel Mediterraneo l'uso della cifra 0 appresa dagli Indiani; nel 790 Euclide viene tradotto in arabo; nell'820 il matematico arabo Al-Kwarizmi scrive il suo *Trattato*, dal suo nome deriva il nome del concetto matematico di *logaritmo*; Tolomeo e Aristotele vengono tradotti in arabo fra l'830 e l'849). Sono questi, dunque, i primi nemici stabili dell'Impero europeo, a cui presto si aggiungeranno i Normanni (Pirenne, 1956, p. 78; nell'827 gli Arabi giungono in Sicilia) e i Vichinghi, i Normanni del Nord

(nel 911 i Normanni arrivano in Francia). Una parte dei Normanni dapprima va in Inghilterra e poi giunge in Sicilia, passando per lo Stretto di Gibilterra, dove s'impianta fra il 1061-1091; altri Normanni si dirigono verso la Russia, creando il centro di Kiev. Tutto questo movimento di pressione e accerchiamento porterà l'Impero romano al crollo, da cui, però, emergeranno nuovi stati: la Francia, con Ugo Capeto come re (987-996) e la Germania, con Ottone I (regnante fra il 962 e il 973) che, fattosi nominare imperatore del Sacro Romano Impero, recupera il progetto imperiale di Carlo Magno (in Italia, invece, governano tanti piccoli signori feudatari. Sul rapporto di inimicizia, ma anche di solidarietà e commercio fra le due sponde del Mediterraneo fra il IX e il XIII secolo, vedi Ducellier, Micheau, 2004, pp. 109-121).

Va sottolineato che fra mondo arabo-musulmano, mondo europeo e mondo bizantino, il commercio che s'instaura in questo periodo è notevole, riguardando metallo preziosi e schiavi, di tutte le provenienze (Lo Jacono, 2003, p. 194 e sgg., dove l'autore conduce una riflessione teorica rispetto al perché la borghesia musulmana, complice il forte sodalizio fra potere religioso e potere politico, non abbia mai preso l'abbrivio di una propria crescita, soprattutto se comparata alla borghesia europea).

Nel 1054 la chiesa di Costantinopoli decide di dividersi dalla Chiesa di Roma – è lo scisma d'Oriente. Comincia in questo periodo la "lotta per le investiture" fra la Chiesa e l'Impero, una lotta che si estrinseca negli stessi anni in cui la prima sollecita il secondo a darsi all'avventura delle Crociate contro l'Islam (sulla consueta strategia retorica dei governanti europei di attaccare il "nemico della cristianità", vedi Lo Jacono, 2003, p. 268). Questo è lo stesso periodo in cui si formano i primi nuclei di borghesia, con i commerci nel Baltico e nel Mediterraneo (sulla "lotta per le investiture", vedi Pirenne, 1956, pp. 111-130; sulle Crociate, vedi *idem*, pp. 131-137; sullo sviluppo del commercio, vedi *idem*, pp. 141-150 e sul conseguente emergere delle città, vedi *idem*, pp. 151-171). La superiorità del papa sull'imperatore s'impone con Gregorio VII (il *Dictatus papes* è del 1075): Enrico IV, l'imperatore tedesco, gli si sottomette.

È subito dopo l'anno 1000, anno di attese millenaristiche e messianiche, che iniziano i preparativi delle Crociate, con Urbano II papa e la partecipazione degli imperatori. *A latere* si sviluppano i comuni e le repubbliche italiane e anseatiche, e con esse la prima forma di capitalismo al mondo. Le date delle Crociate: la prima, 1096-1099 (segue l'incoronazione del Normanno Ruggero II a re di Sicilia nel 1130); la seconda, 1147-1149 e 1152-1190, quando lo svevo Federico I Barbarossa (1122-1190) è imperatore (sul conflitto in particolare fra Federico I Barbarossa e i comuni italiani, Milano soprattutto, al fine di avere il denaro per riunificare l'Impero occidentale e quello orientale per procedere insieme alla guerra contro i musulmani guidati da Saladino, vedi Grillo, 2014). Nel 1176 si ha la repressione delle eresie e l'istituzione dei primi tribunali dell'Inquisizione contro le eresie (importante l'eresia di Pietro Valdo, soprattutto per le implicazioni sociali e politiche, fortemente democratiche, che esse presentava). Si diffondono gli ordini religiosi per il rinnovamento della Chiesa e la pace, con San Francesco d'Assisi e i domenicani come massimi rappresentanti di queste istanze. Terza Crociata, 1189-1192. Il nipote di Federico I, Federico II di Svevia (1194-1250), è imperatore dal 1220. Con lui la capitale dell'Impero si sposta a Palermo, segno evidente di una maggiore preoccupazione per il Mediterraneo, specialmente per Gerusalemme e il Cairo (Wies, 1997, p. 147). Quarta Crociata, 1202-1204, segnata dalla presa di Costantinopoli da parte dei Crociati e l'istituzione dell'Impero latino d'Oriente, che dura fin oltre la sesta Crociata, nel 1261. – *A latere*, da rimarcare è la data del 1215, in cui i nobili inglesi ottengono dal loro re la *Magna Charta*, testo base e di riferimento di ogni successiva costituzione e dichiarazione dei diritti degli individui rispetto allo stato. Contemporaneamente alla Quarta Crociata comincia la *Reconquista* spagnola contro gli Arabi dell'Andalus.

Nel 1301 ha inizio la storia dell'Impero ottomano fondato dal re turco Osman I (1258-1326 ca.), il quale sfrutta due condizioni favorevoli: la crisi dell'Impero selgiuchide e l'indebolimento dell'Europa per via delle Crociate. Via via l'Impero europeo s'indebolisce ancora di più, da un lato, a causa della Guerra dei Cent'anni fra Inghilterra e Francia, 1334-1453 (Pirenne, 1956, pp. 306-327), dall'altro, per la peste del 1348. Sfruttando queste circostanze i successori di Osman I aumentano la pressione sui confini orientali dell'Impero europeo. Su questo cupo sfondo, in cui si costituiscono i primi nuclei statali europei – Inghilterra, Francia, Germania e Spagna – si hanno altri grandi, importanti fatti della storia dell'Europa: la formazione della Lega Anseatica nel 1358, alleanza fra città commerciali e borghesi, e la guerra intestina della Chiesa, divisa fra papi e anti-papi, il Grande Scisma d'Occidente (1378-1475) (sulla lotta per l'egemonia nel Mediterraneo fra il 1200 e il 1500, gli Hohenstaufen, gli Aragona, gli Angioini, sullo sfondo delle Crociate, vedi Abulafia, 1999; sulla politica mediterranea del Regno di Sicilia, dai Normanni a Federico II, praticamente fra Bisanzio e l'Islam, vedi Galasso, 2009, pp. 344-391).

La Guerra dei Cent'anni scoppia per la successione di Carlo IV al regno di Francia nel 1328 fra i nobili sostenitori di Filippo di Valois, nipote di Filippo IV il Bello, e il re d'Inghilterra, Edoardo III, anche lui parente di Filippo IV. Questa guerra conosce alterne vicende, come il trattato di Bretigny del 1360 che assicura il vantaggio all'Inghilterra; segue la ripresa della Francia, quindi, la guerra civile fra gli Armagnacchi e i Borgognoni, infine, l'iniziativa bellica del nuovo re d'Inghilterra Enrico V. La famosa epopea di Giovanna d'Arco (1412-1431) s'inserisce in questo contesto: francese nel momento in cui la sua regione cade in mano agli Inglesi, la giovane si fa promotrice di un movimento di riscossa che ha un valore più simbolico che reale: proprio per questo i Francesi la considerano la loro santa patrona.

La filosofia

La filosofia in America

Una raccolta di leggende e di storie dei Maya Quiché, intitolata *Popol Vuh*, è tutto ciò che abbiamo da cui estrapolare una sorta di speculazione filosofica metafisica sull'origine del mondo presso i Nativi d'America. Gli dei creatori gridarono *Terra!* in un non meglio identificato spazio dove vi era solo acqua, sicché la terra apparve, subito riempitasi di monti, fiumi, alberi e animali. Ora, gli animali non parlavano, sicché gli dei non ne erano soddisfatti. Dopo diverse nuove creature, tra cui alcune fatte in legno e parlanti, arrivarono le scimmie, e infine, dopo un ennesimo sforzo creativo, gli antenati dei Quiché (Stornaiolo, a cura di, 2006). Se ne può dedurre una scarsa importanza attribuita agli uomini come creature separate dagli altri animali, un tratto filosofico che rimarrà caratteristico dei discendenti Maya odierni (Thompson, 1994, p. 295).

I filosofi giapponesi

Shikibu Murasaki è la presunta autrice di *Genji monogatari*, considerato il primo romanzo della storia, scritto poco dopo il 1000, il cui protagonista principale è il principe Hikaru Genji. Qui si nota il desiderio da parte dell'autrice, riflettendo una tendenza condivisa fra gli intellettuali, di prendere le distanze dalla cultura cinese, il cui influsso era molto forte nel periodo Nara, alla ricerca di una propria originalità, come si percepisce ora nel periodo di Heian capitale – ma il cinese rimarrà la lingua usata alla corte imperiale (Arena, 2016, p. 28).

Questo romanzo ha un'importanza non solo come fatto estetico in sé, ma per la storia della filosofia giapponese, che vive un rapporto di attrazione e repulsione verso il vicino gigante cinese. Un ruolo decisivo in questo rapporto viene giocato dal buddhismo che nel periodo Nara ha varie scuole, sia della corrente Hinàyana (come la Kusha e Jojitsu), che Mahàyana (come la Kegon, la Tendai e la Shingon) (per una breve sintesi, vedi Arena, 2016, pp. 44-48). Il monaco filosofo Ancho (763-814) scrive un commentario dell'opera di Nagarjuna dal titolo *Churon Shoki*, che ricalca i dettami del pensatore indiano: il reale non ha significato e ogni teoria è impossibile – da qui l'apprezzamento del richiamo di Buddha alla necessità di abbandonare le passioni e l'attaccamento per le cose terrene (*idem*, p. 49). Le opere di Vasubandhu costituiscono il punto di riferimento per le scuole Mahàyana: la coscienza è una pura istanza osservatrice dei dati, che i nostri sensi immagazzinano, e lì solo esiste la realtà su cui si esercita il pensiero, ma la realtà in se stessa ci sfugge; per cogliere la verità non rimane che l'esercizio Yoga (*idem*, p. 51).

La scuola Kegon si situa sulla scia della cinese Hua-yen, la scuola della ghirlanda (vedi paragrafo dei filosofi cinesi nel capitolo precedente): la natura buddhica è insita in tutte le cose, quindi, le cose e il principio supremo sono identici, e l'essere è identico al vuoto (*idem*, p. 55). Da qui si arriva alla dottrina dell'illuminazione improvvisa, nello stile Ch'an (Zen in giapponese). Alla sommità di questa comprensione, quando si capisce che tutte le cose che esistono, malgrado la loro diversità, non sono che *la stessa cosa*, allora non c'è più distinzione fra Hinàyana o Mahàyana, ma c'è un "veicolo" solo, *ichijo*.

Daishi Dengyo (nome buddhista Saicho, 767-822), autore di un importante commento della *Sutra del Loto*, è il monaco fondatore della scuola Tendai, ricavata dalla cinese Tien-tai (Raveri, 2014, pp. 142-175). L'intento è differenziarsi dalla scuola dei primi monaci buddhisti del

periodo Nara, ampiamente corrotti e adusi a pratiche di libertinaggio, ripristinando la serietà degli studi e della pratica. Il punto centrale è una sorta di dialettica fra le cose che esistono, l'"esistenza provvisoria", e il nulla, il "vuoto", dove il punto mediano ingloba gli altri due poli in una dimensione evolutiva, fine ultimo dell'intero processo essendo la liberazione.

Daishi Kobo (nome buddhista Kukai, 774-835), monaco di grande spiritualità e molto onorato in Giappone, è il fondatore della scuola Shingon, in cui elementi di shintoismo si mescolano al buddhismo. La sua opera principale è *Sangonshiki*, *La disamina delle tre dottrine*, taoismo, buddhismo e confucianesimo, che vengono considerate come tre diverse maniere utili a educare i diversi tipi di persone che esistono, con il fine identico di risvegliare tutti gli uomini dallo stato di indifferenza in cui normalmente vivono per formarle e migliorarle (*idem*, p. 64).

Eisai (1141-1215), monaco della scuola Tendai, è il fondatore del buddhismo Zen Rinzai, che si può considerare come una riforma di questa stessa scuola in direzione del buddhismo Ch'an, ispirato dalla *Sutra del Loto*. Accusato di eresia, scrive *Kozen gokoku ron*, *A difesa dello Zen per il bene del Paese*, ricordando le origini del buddhismo giapponese con Saicho e illustrando i benefici dello Zen per la salvaguardia stessa del Giappone. Fu tra i primi a comprendere l'importanza del tè, bevanda importata dalla Cina, e a riflettere sulla sua essenza metafisica (Arena, 2016, p. 185).

A riprendere la missione pro-buddhismo Zen di Eisai sarà Eihei Dogen (1200-1253), monaco buddhista fondatore dello Zen Soto, ispirato dal filosofo cinese Ma-tsu (vedi sotto). Anche Dogen parte dalla riflessione sulla *Sutra del Loto*, scrivendo *Shobogenzo*, *La custodia della visione del vero Dharma*, la sua opera principale (Dogen, 2005). È importante l'illuminazione quando si riflette sulla natura di tutti gli esseri senzienti e non senzienti, ma questa illuminazione può avvenire e tradursi nei fatti anche con la vita pratica di tutti i giorni, per cui la distinzione fra pratica e illuminazione viene ora vista come non-buddhista. Questa acquisizione viene realizzata da Dogen durante il suo viaggio in Cina nel 1223, dove era pratica comune nei monasteri Ch'an affidare i compiti più umili ai monaci più anziani, che già avevano ricevuto l'illuminazione (Tollini, 2001). Nel suo monastero, alla sua scuola, sita a Kyoto, egli acconsentì a che le donne ne facessero parte, fatto innovativo per quel tempo (Arena, 2016, pp. 186-197).

Nel XIII secolo il buddhismo assume una postura più popolare, prescindendo dai toni più esclusivi ed elaborati delle scuole Tendai e Shingon, grazie alla scuola di Shonin Honin (nome buddhista Genku, 1133-1212). Lo spunto di partenza di questo "buddhismo riformato" è l'"invocazione rammemorante" (*nembutsu*) di Buddha Amitàbha (Amida in giapponese), o Buddha salvatore, basata sull'idea di salvezza contenuta nella corrente della Terra pura, di ascendenza cinese e indiana, e probabilmente influenzata anche dal cristianesimo – anche se il cristianesimo ufficialmente giunge in Giappone solo nel XVI secolo, portato dai Portoghesi (Arena, 2016, p. 73). Come nel cristianesimo, tuttavia, anche nella scuola di Honin è sempre possibile, una volta esaurite le spinte spirituali dei primordi, che si prenda la china verso il bigottismo e una ritualità priva di significato. Resta comune al cristianesimo e alla scuola di Honin anche la perplessità, se la salvezza proviene dalle opere o dalla semplice enunciazione dell'atto di fede. Honin, cadendo talvolta in palesi contraddizioni, si spinge a sostenere che il peccatore può sempre salvarsi se solo pronuncia l'"invocazione rammemorante".

Shonin Shinran (1173-1262) è un seguace di Honin, che trasforma, però, la sua dottrina radicalmente: la salvezza non proviene all'adepto dal *nembutsu*, pronunciato infinite volte, ma dalla concessione-dono che eventualmente gli fa il Buddha Amida (Arena, 2016, p. 80). Da questo punto di vista, non hanno importanze le condotte, anche quelle moralmente

irreprensibili, ai fini di ottenere la fede o la salvezza, tanto la fede non può che provenire da un eventuale dono di Buddha Amida. Tuttavia, Shinran raccomanda uno stile di vita semplice e indica i poveri come esempio da seguire (Raveri, 2014, pp. 426-434).

Figlio di un pescatore, il buddhista riformato Nichiren (1222-1282) si adopera moltissimo, con la sua intensa attività di predicatore, a diffondere il buddhismo nelle classi più umili. Individuato nella *Sutra del Loto* l'essenziale per la salvezza, Nichiren ne raccomanda, in maniera intransigente, l'adozione da parte dell'adepto – in pratica, un ritorno al Buddha storico. In questo "ritorno al passato" Nichiren dà un peso enorme all'azione, in particolare, all'azione politica, individuando nella divisione politica e filosofica del suo paese il maggior punto di debolezza, già adocchiato dagli stranieri. Benché il suo *Trattato sull'autentico insegnamento per la salvezza del Paese*, del 1260, gli alienasse le simpatie dei governanti (lì Nichiren affermava di essere lui stesso la salvezza del Giappone, di essere la guida spirituale del paese, che questo stesso paese era destinato, per elezione religiosa, ad essere superiore agli altri, etc.), quando i Mongoli minacciarono di invadere l'Arcipelago il suo insegnamento fu preso come una profezia (Arena, 2016, p. 88).

Urabe no Kaneyoshi (nome buddhista Kenko) è un filosofo taoista *outsider*, autore di *Tsurezuregusa*, *Letture per i momenti di noia*, composto fra il 1330 e il 1332 (sul taoismo in Giappone, vedi Raveri, 2014, pp. 255-303). Lontano delle faide dell'epoca Kamakura fra samurai e nobili per il potere, Urabe-Kenko si rifa a Laozi per scrollarsi di dosso la bramosia e indossare i panni dell'eremita, felice di godere della sua semplicità e di risparmiarsi le illusioni (l'ideologia dei samurai – di caratteristica devozione e lealtà nei confronti dell'imperatore –, era stata forgiata dal samurai scrittore Hojo Shigetoki, 1198-1261, che crea una tradizione che durerà nei secoli, confermata da Shiba Yoshimasa, 1350-1410, Imagawa Sadayo, 1325-1420, Takeda Nobushige, 1525-1561, Asakura Norikage, 1474-1555, Miyamoto Musashi, nato nel 1584 ca., ritenuto il samurai più famoso della storia, e Yamamoto Tsunetomo, 1659-1721: Arena, 2016, pp. 107-148). Tuttavia, con atteggiamento realistico, egli è consapevole della tensione permanente fra la saggezza e le aspirazioni, tanto da farne un tratto precipuo della stessa natura umana (Arena, 2016, p. 67).

I filosofi cinesi

La dinastia Tang, con l'importante affermazione dell'ideologia dell'unità imperiale, privilegia il confucianesimo a discapito del buddhismo e del taoismo, anche se va ricordato che uno dei primi imperatori Tang, Taizong, autorizzò e sponsorizzò l'opera di traduzione dei classici buddhisti in cinese fatta dal monaco pellegrino Xuanzang nel VII secolo (Fung, 1976, p. 266; vedi capitolo precedente). Il grande letterato Han Yu (768-824), fiero avversario del buddhismo e del taoismo, costituisce un'importante espressione del confucianesimo di stato (Cheng, 2000, p. 438). In effetti, il buddhismo con caratteristiche precipuamente cinesi si sarebbe affermato e differenziato rispetto al buddhismo della madre India grazie alla formazione di alcune scuole specifiche, le più famose fra le quali rimangono quella della setta Tiantai e quella della meditazione, Ch'an. Quest'ultima riconosce due fondamentali capi-scuola (anche se la tradizione fa risalire la fondazione della scuola al monaco indiano del VI secolo Bodhidharma: Arena, 1992, p. 73): Huineng (638-713) al Sud e Shen hsiu (605 ca.-706) al Nord della Cina (Arena, 1991, p. 174; Cheng, 2000, p. 369 e p. 427). Sarà quella del Sud a prevalere, con monaci filosofi come Shen hui (670-763 ca.), Ma-tsu (709-788), Shih-tou (700-790), Nanch'uan (747-832), Chao-chou (778-897) e Xueh-feng (822-908), tutti versati nella letteratura buddhista e taoista, severi nella trasmissione esperienziale, e non libresca, del sapere, e sprezzanti degli onori mondani, benché essi fossero ricercati e adulati dai politici. Questi, talvolta, in combutta con i confuciani, operavano un aperto ostracismo nei loro

confronti (come abbiamo visto nella parte storica di questo capitolo, la politica anti-buddhista fu guidata soprattutto dall'imperatore Wu tsung: Arena, 1992, p. 141 e p. 186). Se nel buddhismo del Nord prevale la tesi del raggiungimento del *nirvana* in modo graduale, secondo quello del Sud, e per la scuola del Ch'an in particolare (come definito in ispecie nel concilio di Lhasa, svoltosi nell'VIII secolo, sulla controversia fra *gradualismo* e *subitismo*), tale realizzazione non può che avvenire tutt'in una volta, con un'improvvisa illuminazione (Cheng, 2000, p. 431). Questa lezione "minimalista" dell'illuminazione, istantanea, che nella sua pratica fa abbondante uso di tutti i tipi di *non-sense* per risvegliare o per provocare la comprensione, appunto, immediata dell'adepto (si tratta dei famosi *gong'an* cinesi, *koan* in giapponese), è esemplarmente illustrata dal filosofo Xuanjiang (782-865), il quale "raccomanda in tutta semplicità di vivere nella maniera più naturale possibile: vestirsi, mangiare, fare i propri bisogni, e nulla più" (Cheng, 2000, p. 433; sulla scuola Ch'an in questo periodo di fine primo millennio-inizio secondo millennio, vedi Arena, 1992, pp. 185-228; sui *gong'an-koan*, un espediente utilizzato sempre di più nella scuola del Ch'an, insieme ad urla e bastonature per fare scattare l'illuminazione nel discepolo, *wu* in cinese, *satori* in giapponese, vedi Arena, 1992, p. 233).

Va citato, infine, il fatto che durante la dinastia Tang, che porta la Cina ad essere una potenza di primo livello nell'ambito asiatico, giungono nell'Impero altre fedi, dallo zoroastrismo, patrocinato dalla corte sasanide persiana, al cristianesimo nestoriano, perseguitato nell'Impero bizantino dopo il Concilio di Efeso (431), dall'ebraismo all'Islam (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 347; Cheng, 2000, p. 408).

Sempre sotto la dinastia Tang visse Tan Chiao (937-975), filosofo taoista, che concepisce il taoismo non solo come sistema filosofico – Tan scrisse un'opera di carattere divulgativo e pedagogico, intitolata *Hua shu*, *Libro delle trasformazioni* –, ma anche come pratica di magia per acquisire longevità, invisibilità e invulnerabilità rispetto al fuoco (Arena, 1991, p. 164).

Nel nuovo millennio, subentrando la dinastia Sung (960-1279), grazie alla quale molti hanno voluto vedere il sopravvenire di una sorta di "rinascimento cinese" (per via soprattutto del rafforzarsi della nuova economia, basata sulla proprietà privata piuttosto che sulla proprietà fondiaria), il confucianesimo rivive con Sun Fu (992-1057), Hu Yuan (993-1059) e Shi Jie (1005-1045), che riprendono lo spirito militante di Han Yu e promuovono scuole private, che avranno un grande successo di pubblico (Cheng, 2000, p. 448). Con loro ha luogo un movimento di intensa attività pedagogico-politica a favore della tradizione confuciana, che trova in Fan Zhongyan (989-1052) l'uomo d'azione: nominato a corte in una posizione di potere, questi si fa promotore di riforme nel sistema di reclutamento mandarinale basato sul rafforzamento degli esami. Tuttavia, fra gli stessi confuciani si genera una tensione, fra coloro che vogliono difendere le istituzioni dello stato così come sono e coloro che invece vogliono trasformarle per riportarle al presunto spirito originario di Confucio. Fra i primi si annoverano i seguaci di Sima Guang (1019-1086), mentre i secondi si riuniscono attorno a Wang Anshi (1021-1086). Alla ricerca, entrambi, di sostenitori politici delle loro idee, di fatto la loro lotta cessa quando la dinastia Sung del Nord cade sotto la pressione degli Juerchen della Manciuria, nel 1126, allorché la dinastia Sung avrà una nuova vita, ma anche questa breve, al Sud (Cheng, 2000, p. 450).

Fra i confuciani e i buddhisti, una figura, appunto, di mezzo può essere considerato Chou tun yi (1017-1073), dell'attuale provincia dello Hunan, nella cui opera (i suoi due libri più famosi sono *T'ai chi t'u shuo*, *Spiegazione del diagramma dell'Estremo Limite*, e *T'ung shu*, *Libro esplicativo*), infatti, si riflettono anche influssi del buddhismo e del taoismo (Fung, 1976, p. 269; Arena, 1991, p. 186). Per lui, oltre ai princìpi cosmici dello *yin* e *yang*, i cinque elementi

attivi e il principio del Limitato-Illimitato, esiste l'*uomo* come ente metafisico che, con la sua etica della sincerità, sta al centro dell'universo.

Un altro importante pensatore neoconfuciano è Shao Yong (1012-1077), molto noto benché rifiutasse la carriera politica (o forse proprio a causa di ciò) – al contrario di Zhou Dunyi (1017-1073), filosofo buddhista, ma politicamente impegnato. Autodidatta, esperto di numerologia, Shao risente molto dell'approccio taoista, ragion per la quale la sua opera fu espunta dal canone confuciano e ricollocata in quello taoista (Fung, 1976, p. 272; Cheng, 2000, p. 455). Per Shao è fondamentale nella storia dell'umanità la fase degli antichi sovrani cinesi civilizzatori, poiché questi sono quelli che hanno dato un ordine ad un mondo che altrimenti sarebbe andato avanti in modo caotico. I sovrani civilizzatori, naturalmente tutti confuciani, hanno così stabilito il "tempo della cultura" dove prima prevaleva il mero "tempo della natura". Questo aspetto così marcatamente confuciano viene poi, però, "stemperato" in Shao da una visione metafisica e taoista, laddove il filosofo, rifacendosi allo spirito del *Libro dei Mutamenti*, tenta di stabilire matematicamente una sorta di "macro-calcolo" o, se vogliamo, di *mathesis universalis*, utile a formalizzare e modellizzare il mondo e il suo sviluppo.

Un altro illustre filosofo neoconfuciano è Zhang Zai (1020-1078), zio dei celeberrimi fratelli Cheng e collaboratore, per volontà dell'imperatore, di Wang Anshi, fin quando i due filosofi non vennero ai ferri corti, e allora fu Zhang a farne le spese. Il suo recupero, in termini di accettazione della sua opera nel canone (i suoi due libri più famosi sono *Yishuo*, *Spiegazioni sui Mutamenti*, e *Zhengmeng*, *L'iniziazione corretta*, considerato il suo testamento spirituale), avvenne secoli dopo, sotto i Ming e i Qing. Pensatore di formazione taoista, Zhang cerca, però, di riportare tutto ciò che esiste al principio unitario – "Tutto si lega nell'unico *Dao*" è la sua frase famosa. Ostile al buddhismo, per il quale nulla esiste, Zhang ammette l'esistenza di ciascuna cosa per quello che è, ma, se da un lato Zhang evita la vacuità buddhista, dall'altro rifugge dalla perdizione nelle "diecimila cose" per via del principio ordinatore e riunificatore del *principio*, trasposizione metafisica del re-santo che mette ordine nel caos – principio unitario, questo, di chiara matrice confuciana. L'uomo e il cosmo sono originariamente uniti, il *dao* essendo la strada/il modo che l'uomo ha per vivere secondo natura. Zhang recupera questo pensiero dalla tradizione, ma dialettizza problematicamente i due poli dell'energia costitutiva delle cose (*qi*) e del principio cosmico (*li*) (Cheng, 2000, p. 476). Per Zhang, il *qi* è il vero principio unificante, in quanto esso è il fondo indifferenziato da cui può emergere qualsiasi cosa: è esso che dà conto di tutto ciò che esiste, venendo a coincidere così con il *dao* (Fung, 1976, pp. 278-280).

Se Zhang Zai è il filosofo che più dei suoi predecessori ha sancito la rimonta del confucianesimo sul buddhismo, è vero, però, che il neoconfucianesimo trova i suoi campioni veri e propri nei nipoti di Zhang, Cheng Yi (1033-1107) e Cheng Hao (1032-1085). Tutti loro, dopo l'avventura politica, si danno all'insegnamento e allo studio nella loro città di Luoyang, divenuta intanto un centro di resistenza, e stringono amicizia con Shao Yong. L'idea centrale dei fratelli Cheng, che condividono con lo zio Zhang, è che lo spirito primordiale di Confucio è andato perso *malgrado* il suo apparente apprezzamento da parte dei sovrani; da qui l'esigenza di andare oltre la tradizione esegetica (e burocratica) per attingere all'afflato originario del santo (Cheng, 2000, p. 497). Il punto di riferimento, così, per i Cheng, è, oltre al Confucio dei *Dialoghi* e a Mencio, l'opera di Han Yu, filosofo che, appunto, si era dato come missione quella di recuperare l'"insegnamento autentico" di Confucio.

Mentre Cheng Hao fu più sensibile al messaggio egualitario di Mencio e si espresse di preferenza in liriche, il fratello Yi (minore di età) ebbe uno spirito maggiormente teoretico. Per lui, al contrario che per lo zio Zhang, è il *li*, e non il *qi*, il principio che permette ad ogni

cosa di esistere così come esiste, ovvero di operare e funzionare così come opera e funziona. Tuttavia, questo principio è al contempo naturale ed etico, ontologico e politico: la posizione elevata del sovrano e quella sottomessa del ministro sta nell'ordine delle cose. *Sic stantibus rebus*, in linea con la "rettificazione dei nomi", di cui Confucio parla nei *Dialoghi*, un sovrano merita questo nome se veramente sta al di sopra del suo ministro: la sua realtà deve coincidere con la sua funzione. Da questo punto di vista l'armonia è naturale così come è etico-politica. Ne viene una lieve superiorità del *saggio* sul *sovrano* – e non si tratta tanto di figure fisicamente separate, il saggio e il sovrano, quanto di due funzioni, che possono essere svolte anche da una stessa persona (Fung, 1976, pp. 281-293).

Il neoconfucianesimo, infine, trova la sua forma compiuta, per così dire, in Chu hsi (o Zhu Xi) (1130-1200), originario del Fujian, formatosi nel buddhismo Ch'an, considerato dalla letteratura filosofica cinese successiva come il punto di riferimento obbligato per la cultura cinese, in quanto è questo l'autore che sistematizza i Classici cinesi così come li conosciamo oggi: i *Quattro Libri*, il *Meng tzi*, *La grande dottrina* e *Il libro del giusto mezzo* (Fung, 1976, pp. 294-306; Arena, 1991, p. 200; Cheng, 2000, p. 520). Grazie a lui il neoconfucianesimo è passato alla storia come la dottrina Cheng-Zhu, in onore ai fratelli Cheng e a lui stesso. Per quest'immane opera di sistematizzazione della tradizione, Zhu è stato paragonato a Tommaso d'Aquino (Cheng, 2000, p. 527). In vita, tuttavia, egli fu osteggiato dal potere politico, sia per il suo non conformismo, sia per le critiche a ufficiali e censori corrotti, che lui non risparmiava. Il suo punto principale, come per i fratelli Cheng, è la distinzione fra il principio (*li*) e l'energia (*qi*): il primo è l'elemento sotteso alle cose, mentre la seconda è la sua manifestazione percepibile. Quindi, ogni cosa ha il suo *li*, la sua ragione d'essere, ma al tempo stesso ogni cosa non è che la manifestazione percepibile dell'energia. Dal punto di vista metafisico e cosmologico, i due principi dello *yin* e dello *yang*, insieme ai cinque elementi (terra, acqua, legno, fuoco e metallo), sono alla base dei vari cicli vitali. Dal punto di vista etico, Zhu Xi enfatizza l'importanza del principio della solidarietà (*jen*) e della conoscenza, la conoscenza di se stessi essendo il fine ultimo del saggio. Secondo questa scuola di pensiero il buddhismo è una filosofia inferiore, poiché è privo di un progetto pratico.

Le critiche del neoconfucianesimo al buddhismo, suffragate anche dall'appoggio politico, comporteranno l'affievolirsi delle varie scuole buddhiste sorte in Cina sotto i Tang e continuate sotto i Sung. Malgrado questo ostracismo, l'opera di sistematizzazione dei *koan*, già iniziata ad opera di alcuni filosofi, rimasti anonimi, della scuola Ts'ao-tung, viene continuata da altri filosofi della scuola Ch'an, come Wumen (1184-1260) (per la prima raccolta citata, vedi Arena, a cura di, 2004, per la seconda, vedi Arena, a cura di, 2000). La scuola Ch'an, come anche quella Ts'ao-tung, sopravviveranno trasferendosi in Giappone, dove assumeranno i nomi, rispettivamente, di buddhismo Zen e buddhismo Soto (Arena, 1992, p. 261).

Con i Yuan mongoli (regnanti fra il 1264 e il 1368) e poi con i Ming (1364-1644) l'opera di Zhu diventerà canone per gli esami mandarinali, il sistema di reclutamento dei burocrati in vigore fino al 1905. La sosterranno i filosofi del '200, come Xu Heng (1209-1281), e del '300, come Hu Guang (1370-1418).

I filosofi indiani

Kumarila (VII-VIII secolo d.C.) e Prabhakara (VII secolo) riprendono l'opera di Sabara, lo *Sabara-Bhasya*, associandosi quindi alla scuola della Mimamsa e fornendo i loro contributi originali, che presentano un chiaro carattere filosofico (vedi capitolo precedente). Kumarila scrive lo *Slokavarttika*, più a carattere filosofico, mentre gli altri suoi due testi, il *Tantravarttika* e la *Tuptika*, hanno un carattere liturgico (Tucci, 2005, p. 95). Prabhakara

scrive la *Brhati*, un altro commento della stessa opera di Sabara. I due autori divergono soprattutto per quanto riguarda la conoscenza: per Kumarila, come per Prabhakara, la conoscenza è immediata, conseguendo dall'esperienza, e non serve il ragionamento se non per rimuovere il dubbio o l'errore. Indubbiamente, esistono conoscenze errate, ma la loro origine va studiata, poiché per Kumarila la non-percezione è pure da considerarsi come un mezzo di conoscenza, al contrario che per Prabhakara, per il quale la non-esistenza (*abhava*) non sarebbe degna di possedere una categoria metafisica a parte. Anche la natura della parola, se essa abbia senso anche se da sola (posizione di Kumarila) o solo se inserita nella frase di cui fa parte (posizione di Prabhakara), è per i due maestri Mimamsa fonte di discordia (Tucci, 2005, p. 100).

Relativamente al dibattito fra buddhismo (Dignaga) e Nyaya (Uddyotakara), iniziato nel V-VI secolo d.C., esso viene rilanciato nel VII secolo dal logico buddhista Dharmakirti, che accentua la fusione fra logica ed epistemologia, già iniziata da Dignaga (Pelissero, 2014, p. 410).

Siddhasena Divakara (VIII secolo) sistematizza gli aspetti logici del jainismo, influenzato sia dal buddhismo che dalla scuola Nyaya, definendo i due mezzi di conoscenza, percezione diretta ed inferenza (Tucci, 2005, p. 42). La sua opera è continuata dai filosofi contemporanei e successivi, in una serie di commenti che si possono seguire fino al XIII secolo.

Salikanathamisra (VIII secolo) commenta la *Brhati* di Prabhakara in due opere, la *Rjuvimala* e *Prabkaranapancika*, due testi che arricchiscono la scuola della Mimamsa. Anche Mandana Mishra (VIII secolo d.C.), autore del *Vidhiviveka* e della *Mimamsanukramani*, si associa a questa scuola di pensiero, facendo esercizio di interpretazione di Sabara (Tucci, 2005, p. 95).

In Kashmir nell'VIII secolo, sotto il re Avantivarman fiorisce il pensiero mistico e religioso, insieme a studi grammaticali e poetici. Espressione di questo indirizzo composito, da cui nasce la corrente del tantrismo (la cosiddetta "scuola dello *Spanda*", movimento, vibrazione), sono Vasugupta e il suo allievo Kàllata. Loro contemporaneo è Anandavardhana, che scrive lo *Dhvanyaloka*, *Luce della Risonanza*, opera di retorica accettata da tutti i successivi autori indiani, commentata un secolo dopo da Abhinavagupta (Gnoli, 1972, p. 19). Qui si afferma la differenza fra linguaggio poetico e linguaggio comune, questo strumentale e provvisorio, quello persistente e profondo, "come la grazia di una donna".

Haribhadra (VIII secolo d.C.?), con il suo *Saddarsanasamuccaya*, *Sommario dei sei sistemi filosofici*, è il filosofo che ha dato forma compiuta all'esposizione classica delle sei darsana, Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaishesika, Mimamsa e *Vedanta* – per questo commentato innumerevoli volte, a partire da Gunaratna.

Gaudapada (inizio dell'VIII secolo) è uno dei primi filosofi che incentra la sua speculazione sui *Vedanta*; la sua opera principale è il *Gaudapadiyakarika*, commento filosofico delle *Mandukya Upanishad*, opera anonima che ha subìto una prima sistemazione attorno al III secolo d.C. a cura di Badarayana, autore nel quale si sente l'influsso buddhista Mahàyana; infatti, insieme a quest'ultima dottrina (in particolare, il riferimento è a Nagarjuna), vi si sostiene la dottrina del non-dualismo assoluto. Gaudapada è il maestro di Govinda, a sua volta maestro di Shankara e autore di *Brahmasutrabhasya*. Qui, il *sunya*, il vuoto, viene identificato con l'Uno, e tutto ciò che esiste nel mondo, l'io incluso, non è che pura illusione (Tucci, 2005, p. 103; Arena, 2008, pp. 209-229).

Shankara (o Shamkara, 788-820 circa, ma le date sono state di recente messe in discussione: Pelissero, 2014, p. 283), brahmano dell'India meridionale, è considerato il filosofo, ma anche

l'uomo religioso più importante dell'India, dopo Buddha. Sostenitore del monismo assoluto, sviluppò l'idea che tutto il mondo è illusione (*maya*), l'unica realtà esistente essendo il *Brahman* o *Atman*. Gli si attribuisce erroneamente il *Sarvasiddhantasamgraha*, *Compendio di tutti i sistemi*, ma di sicuro è lui che, con la sua opera *Sarirakabhasya*, porta a termine la sistematizzazione, divenuta classica, dei *Vedanta* e delle *Upanishad* – per questo è considerata un'opera fra le più importanti di tutta la filosofia indiana (Radhakrishnan, 1998, vol. II, capitolo ottavo; Dasgupta, 2006, vol. 1, Ch. X; Tucci, 2005, p. 103; Arena, 2008, pp. 230-235; Pelissero, 2014, pp. 300-360).

Allievi di Shankara sono Anandagiri, che scrive la *Nyayanirnaya*, Govindananda, autore del *Ratnaprabha*, Padmapàda, autore della *Pancapadika*, e Suresvara, autore di *Naiskarmyasiddhi*: tutte le loro opere sono commenti della *Sarirakabhasya* del maestro.

Fra la fine del IX e l'inizio del X secolo in Kashmir due pensatori rielaborano filosoficamente gli insegnamenti scivaiti, Somànanda e il suo discepolo Utpaladeva, le cui opere, andate perdute in larga parte, ci sono note attraverso i commenti che ne ha fatto successivamente Abhinavagupta (vedi oltre). Essi danno luogo alla "scuola del Riconoscimento": il mondo, la sua molteplicità, non è altro che espressione di Shiva, il quale realizza in questo modo la sua libertà. Per l'uomo il punto è "riconoscere" l'unità al di là di questa molteplicità, un'unità che include l'uomo stesso. Ora, Shiva ha due aspetti, l'uno dissolutore, tremendo, l'altro benefico – in metafora, esso è la stessa coscienza, il pensiero e l'io stessi, visti sotto l'aspetto religioso. La potenza di Shiva si manifesta nello spiegarsi del tutto, cioè, delle mille cose che esistono, che altro non sono che il corpo stesso del dio. L'uomo, con il pensiero e la conoscenza, non deve fare altro che "riconoscere" l'unità che si nasconde dietro la molteplicità (Torella, 2008, pp. 95-97).

Jayasri (IX secolo?), materialista, accentua la polemica contro le scuole non materialiste che sostengono la validità della conoscenza tratta dall'inferenza. Andando oltre il punto di vista materialista, secondo cui la conoscenza proviene solo dalla percezione, Jayasri ritiene che neanche questo basti, perché non si può mai essere sicuri neanche della percezione – sicché Jayasri giunge ad una conclusione scettica: "Non si può dimostrare nulla, di nessuna cosa vi può essere certezza logica" (Tucci, 2005, p. 67). Jayasri ha di mira polemicamente uno degli elenchi più ampi che si conosca dei mezzi di conoscenza nella cultura dotta indiana: percezione, inferenza, autorità, analogia, presunzione (o evidenza), negazione, inclusione e tradizione – ma soprattutto il buddhismo.

Vàcaspati Mishra (IX-X secolo d.C.) scrive un commento all'opera di Gaudapada (VI secolo), il *Gaudapadiyakarika*, e alla dottrina del non-dualismo assoluto della Sankhya, la *Bhamati* (Tucci, 2005, p. 103). Egli scrive anche sullo Yoga, la *Tattvavaisaradi* (Tucci, 2005, p. 72), nonché la *Nyayavarttikatatparyatika*, sostenendo la scuola Nyaya contro le confutazioni di Dharmakirti.

Udayana (X secolo) è l'autore principale del plurisecolare dibattito fra buddhismo e Nyaya, il quale dibattito trova proprio in lui una sistematizzazione relativamente definitiva. Nell'opera *Kusumanjali* Udayana dimostra l'esistenza di Dio contro i buddhisti atei, mentre nell'*Atmatatvaviveka* difende la tesi dell'esistenza dell'anima (Tucci, 2005, p. 85). Autore di carattere sistematico, si attribuisce a lui anche la ricomposizione fra Nyaya e Vaishesika (Torella, 2008, p. 28). Egli commenta anche l'opera di Vàcaspati nella sua *Tatparyatikparisuddhi*.

Abhinavagupta (950-1020), filosofo del Kashmir, è l'autore del *Tantraloka*, *Luce delle Sacre Scritture*, composto con lo scopo di orientare i fedeli sulla verità dei tantra, testi sacri anonimi,

influenzati dal pensiero buddhista e indù, scivaita e visnuita, e sui riti conseguenti (Abhinavagupta, 1972). Il fine del culto è la liberazione dell'anima dalla necessità di trasmigrare e di tornare alla vita materiale – fino al *nirvana*. Al di là della parte ritualistica, Abhinavagupta conduce un'approfondita analisi della realtà psichica: i sentimenti contrastanti di egoismo e altruismo, offuscamento e liberazione della mente, pensieri legati al sensibile e pensieri concettuali astratti (Arena, 2008, pp. 279-287).

Ramanuja (1017-1117 ca.) rifiuta la concezione del *maya* di Shamkara, considera il *Brahman* come una creatura divina di cui il mondo e l'umanità non sono che parti, e dà grande importanza alla *bhakti* (il termine *bhakti* significa 'partecipazione', 'appartenenza', 'devozione'), la devozione verso Dio, come la via più sicura per ottenere la liberazione (*moksha*) (Radhakrishnan, 1998, vol. II, capitolo nono; Tucci, 2005, p. 109; Arena, 2008, pp. 235-244; Pelissero, 2014, pp. 360-371). Non bisogna dimenticare che il movimento della *bhakti* diventa in questo periodo un movimento di protesta sociale e politica, la reazione popolare tamil contro l'arianizzazione brahmanica forzata (Wolpert, 2000, p. 98). Dal punto di vista ideologico, filosofico e religioso, registriamo un contemporaneo intensificarsi della circolazione fra Nord e Sud dell'India delle varie interpretazioni dell'induismo, con prese di distanza rispetto al buddhismo e al jainismo, e viceversa, allontanamenti del buddhismo e del jianismo rispetto all'induismo.

La riunificazione di Nyaya e Vaishesika viene perseguita ancora tre secoli dopo Udayana con la nuova scuola Nyaya, fondata da Gangesa Upadhyaya (XIII secolo) con la sua opera principale *Tattvacintàmani*. Sorvolando sulle differenze fra le sedici categorie del Nyaya e le sette del Vaishesika, egli propone nel suo libro solo quattro capitoli, in cui tratta della conoscenza a seconda della fonte e della maniera: percezione sensibile, inferenza, analogia e tradizione (Tucci, 2005, p. 85; Torella, 2008, p. 30). I suoi seguaci si concentreranno di più sulla parte del suo pensiero che riguarda l'inferenza; i suoi avversari non sono più i buddhisti, ormai molto diminuiti in India, ma gli induisti della scuola della Mimamsa, in particolare quelli della scuola di Prabhakara, non a caso fra tutti gli indù i più vicini ai buddhisti.

Ramananda è un importante filosofo e religioso attivo a Varanasi-Benares nel XIV secolo, ma anche un attivista sociale e culturale che si ispira alla scuola Bhakti, facendosi propugnatore del superamento delle caste. Questa scuola era sorta nell'VIII secolo nella regione Tamil nell'India meridionale (Kerala e Tamil Nadu) e trova ora in Ramananda e nei suoi allievi un rilancio nel Nord dell'India, fra il Gange e il Bengala. Sostanzialmente essa sostiene un approccio individualistico alla spiritualità, insistendo sul fatto che tale accesso non dipende dalla casta o dal genere sessuale – in questo senso, la Bhakti possiede un'indubbia valenza democratica, anche se non necessariamente riformista o rivoluzionaria.

I filosofi arabi ed ebrei

Mohammed (570-631) si dà come continuatore delle due religioni monoteistiche del Mediterraneo, l'ebraismo e il cristianesimo, e al tempo stesso come innovatore, o rinnovatore, del messaggio di fratellanza umana alla luce della religione (Lo Jacono, 2003, capitolo primo; Ducellier, Micheau, 2004, pp. 18-25). Il *Corano* è la raccolta dei suoi detti e atti, compiuta dai suoi seguaci (il titolo, arabo, viene dall'imperativo del verbo *leggere*, dunque: *kurrà! leggi!*) e contiene, fra l'altro, i precetti a cui il fedele deve adeguarsi – l'atto di adesione all'Islam, la preghiera, il digiuno, l'elemosina e il pellegrinaggio (i "cinque pilastri" dell'Islam).

Dato che nella prima fase della storia dell'Impero arabo-musulmano i filosofi arabi si danno alla difesa della parola di Dio, *Allah*, dai "nemici esterni", *in primis* i teologi e filosofi greci,

latini ed ebrei (e di quelli greci in particolare essi cominciano un'opera sistematica di traduzione in arabo), essi vengono denominati *falàsifa*, traslitterazione araba del greco *philòsophoi*. In particolare, dato che in arabo 'parola' si dice *kalàm*, *mutakallimùn* saranno denominati quei filosofi che si danno all'interpretazione della "parola (*kalàm*) di Dio", la teologia essendo per questi filosofi arabi la *'ilm al-kalàm*, *la scienza della parola (di Dio)*. Tale interpretazione avviene con un libero esercizio della ragione da parte di coloro che sono particolarmente versati nella scienza e nella dottrina; in arabo tale esercizio di interpretazione si traduce con *ijtihad*, parola che ha le stesse radici linguistiche di *jihad*, la *guerra santa*: per i filosofi, però, la guerra *santa* non è tale perché è contro gli infedeli, quanto perché è per il perfezionamento di se stessi – ed è per questo che è *santa* (Baffioni, 1996, p. 36; sulle dizioni "filosofia araba" e "filosofia musulmana", vedi Baffioni, 1996, pp. 7-11).

I *falàsifa* si dividono in *mutaziliti*, che pretendono una maggiore autonomia e autorità, anche rispetto al potere politico dei califfi, in questo avvicinandosi alla corrente *che si separa* dalla tradizione, la Shia (*shia* significa *separazione*, e *sciiti* si diranno gli adepti di questa corrente – nulla a che fare, ovviamente, con gli Sciti, popolazione nomade indoeuropea di ceppo iranico insistenti sull'attuale Kazakhistan, la Scizia degli antichi Romani), e *sunniti*, seguaci della Sunna (*sunna* significa tradizione) (Baffioni, 1997, p. 33; sulle diverse scuole di pensiero giurisprudenziale islamico – hanafita, malikita, safi'ita, hanbalita –, vedi, Baffioni, 1997, pp. 60-61; sulle scuole di pensiero teologico, vedi Baffioni, 1997, pp. 68-82). In Persia, in particolare, con Hamdan Qarmat (seconda metà del IX secolo) il movimento sciita diventa un partito al servizio degli strati più poveri della società (Schweizer, 1986, p. 183; sull'aspetto politico della questione del dodicesimo imam, scomparso e quindi atteso come un Messia, vedi Ducellier, Micheau, 2004, pp. 53-56).

Lo sviluppo della filosofia araba si deve, dapprima, ai cristiani di Siria, che per primi traducono Aristotele in arabo – traducono soprattutto gli scritti di logica, insieme ai commenti di Porfirio (Rudolph, 2006, p. 11). Dopo la chiusura delle scuole di filosofia ad Atene, quest'opera di traduzione si trasferisce in Persia, dove si estende anche al *corpus* dello pseudo-Dionigi (Baffioni, 1996, pp. 16-34). Successivamente, a Baghdad viene fondata un'altra scuola di traduzione nell'832, venendo ad interessare anche le opere di Platone, Plotino e Proclo (sull'incentivazione dell'opera di traduzione greco-arabo da parte degli Abbasidi, vedi Gutas, 2002). Non a caso i primi grandi filosofi islamici provengono da quest'area: il filosofo e matematico arabo Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (801-873) nasce a Kufa, una delle città iraqene sante per la Shia, che rimane nella storia del pensiero per l'importazione del pensiero di Aristotele e Platone nella cultura musulmana – egli riteneva che l'Islam fosse compatibile con la filosofia greca, benché naturalmente la religione dovesse comunque ritenersi superiore alla filosofia (Arkoun, 1995, p. 31; Rudolph, 2006, pp. 15-21). Altro grande filosofo islamico è il persiano Abu Bakr Muhammed ibn Zakkariah Rhazes (850-925 ca.), noto come al-Razi, nato a Rayy, vicina all'odierna Teheran, medico, alchimista e musicista, filosofo "laico" per aver sostenuto l'autonomia della filosofia rispetto alla teologia (Rudolph, 2006, pp. 23-28). Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi (870-950), nato a Otrar, nell'attuale Turkestan, a nord-est della Persia (e morto a Damasco), compila una *Classificazione delle scienze* dove tenta di conciliare Aristotele con Platone (Arkoun, 1995, p. 41; Rudolph, 2006, pp. 29-36; Campanini, 2017a, pp. 68-79). È con lui che, in generale, l'interpretazione della filosofia greca che prevale nell'ambiente di Baghdad diventa decisamente sbilanciata a favore di Platone. La logica funge da introduzione alla filosofia generale che, per al-Farabi, si distingue in fisica, metafisica ed etica; d'altra parte, la teologia islamica si occupa dell'onnipotenza e unità di Dio, delle sanzioni future per i miscredenti, ancora, dei diritti dell'individuo e, infine, delle relazioni sociali dei musulmani. Il punto di congiunzione fra islamismo e aristotelismo è la concezione di Dio come motore di tutto l'universo, e suo stesso creatore; in particolare,

l'intelligenza dell'uomo deriva ed è illuminata dall'intelligenza divina – uno spunto decisamente platoneggiante e mistico (Baffioni, 1996, p. 61; Baffioni, 1997, p. 133).

Per quel che riguarda la parte occidentale del nuovo Impero arabo-musulmano, *al-Maghreb* (contrapposto all'Oriente, *al-Mashreq*), i filosofi arabi musulmani si trovano a condividere il loro spazio vitale con quelli ebrei. Nell'area che oggi comprende la Spagna e il Marocco, al-Andalus, dove si sviluppa una specifica scuola di traduzione, parallela a quella della Siria e di Baghdad, una figura particolare è quella di Saadria Gaon (882-942), esegeta della *Bibbia* e al tempo stesso rappresentante ebreo del *kalàm*, la teologia razionale dell'Islam (Hayoun, 1994, pp. 27-42). L'ebreo Salamon Ibn Gabirol, latinizzato Avicebron (1021-1070), è attivo anch'egli in Spagna. La sua opera principale, *Fons vitae*, fu scritta originariamente in arabo. Influenzato dalla filosofia araba, cerca di coniugare la tradizione ebraica, esoterica e mistica, della *Cabala* con l'idea emanazionista di al-Farabi. Nel segno del misticismo Avicebron afferma che l'uomo può cogliere la volontà divina, che egli sostituisce al *logos*, solo nell'esperienza mistica, la sola che gli consente di comprendere come da Dio proceda l'Anima del mondo, composta di *materia universalis* e *forma universalis*, e da cui scaturisce tutto, fino agli spiriti puri e alle cose corporee (Hayoun, 1994, pp. 43-60). Particolare la sua concezione del composto ilemorfico, materia e forma, di ciascun individuo: ogni essere corporeo possiede una propria *forma corporeitatis* che lo specifica come essere vivente per quel che è – una concezione che verrà ripresa dal filosofo francescano Bonaventura da Bagnorea (De Libera, 1991, p. 24; Alain De Libera insiste particolarmente sull'interdipendenza fra culture mediterranee in questa fase alto-medioevale: greca, araba, ebraica, latina).

Comparando le due parti dell'Impero arabo, *al-Mashreq* e *al-Maghreb*, si può notare come già in queste prime fasi storiche, si venga determinando una preferenza per Platone nella prima e una preferenza per Aristotele nella seconda, con autori come Ibn Bajja e Ibn Tufayl, entrambi del XII secolo (Baffioni, 1996, pp. 44-45; Rudolph, 2006, pp. 63-71). Nel *Mashreq* del X secolo abbiamo il poeta iraniano Hakim Abol Ghasem Ferdowsi (940-1020), più noto come Firdusi, che nasce a Tus, nel Khorasan, Persia: con la sua opera *Schah nameh*, l'epopea nazionale dei re di Persia, egli ha dato alla "nazione persiana" una lingua letteraria (Schweizer, 1986, p. 123). Altro filosofo a carattere neoplatonico è Fakhr al-Din al-Razi (1149-1209), che come il primo al-Razi nasce anche lui a Rayy (e muore a Herat, in Afghanistan), per il quale il testo sacro è uno stimolo alla riflessione filosofica (Baffioni, 1997, p. 96). Questo sopravanzare della propensione al misticismo nel Mashreq si associa al successo della Sunna rispetto alla Shia nel dibattito filosofico a partire dal X secolo, stabilendo il *taqlid*, cioè, il *rispetto per l'autorità degli antichi*, a discapito dell'*ijtihad* (Arkoun, 1995, p. 3; Ducellier, Micheau, 2004, p. 27). Naturalmente, questo non ha significato la fine della libera e razionalistica filosofia musulmana, solo il rendersi più complicato e variagato della sua vicenda storica (sulla diffusione dell'Islam in Asia attorno all'anno 1000, vedi Gordon, 2009, pp. 63-82).

In questi stessi anni viene alla luce il più importante rappresentante della filosofia musulmana in Asia, Ibn Sina, latinizzato Avicenna (980-1037). Persiano di nascita (nasce vicino Bukhara), scrive in arabo le sue opere *As-Shifa* e *Najat* sulla logica, fisica, matematica, psicologia e metafisica. Anch'egli contribuisce a dare sistematicità al complesso di filosofia e teologia, fornendo un importante argomento dialettico a sostegno della dimostrazione di Dio: al di là di Aristotele, la nostra mente non apprende solo dall'esperienza, ma anche tramite il risalire da ciò che osserva a ciò che dell'osservabile deve essere la causa, fino alla causa ultima, Dio, causa non causata. Tuttavia, il processo di creazione non è un passaggio diretto da Dio alla materia reale e concreta, ma per gradi intermedi: da Dio, che è uno e indiviso, emana l'Intelligenza prima, che si divide in essenza ed esistenza; da qui si passa ad un'Intelligenza

seconda, via via fino al decimo grado (sulla figura di Avicenna, vedi Schweizer, 1986, pp. 126-138; Rudolph, 2006, capitolo sesto; Gordon, 2009, pp. 45-62).

Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad at-Tusi al-Ghazali (1058-1111), nasce anche lui a Tus, Persia: professore all'Università di Baghdad, dove già governano i Selgiuchidi, si dedica al neoplatonismo e al misticismo sufi in particolare, "ambientando" il sufismo all'interno della Sunna (Baffioni, 1996, pp. 85-99). Lega la sua fama al libro *L'incoerenza dei filosofi*, libro di marca scettica e al tempo stesso mistica, attribuendo le cause degli eventi non tanto a fatti materiali, ma all'imperscrutabile volontà di Dio. Contrapponendosi sia a al-Farabi che ad Avicenna, al-Ghazali, in nome dell'ortodossia islamica, afferma che la creazione è avvenuta con un atto di Dio in un momento dato e dal nulla, piuttosto che per emanazione e/o per gradi (Rudolph, 2006, capitolo settimo).

L'approccio mistico in filosofia raggiunge il suo apice in un altro autore persiano, Shihab al-Din al-Suhravardi (morto nel 1191), nato nel nord-ovest della Persia, formatosi a Isfahan e attivo per molto tempo a Baghdad (Arkoun, 1991, p. 69; Baffioni, 1996, p. 77; Rudolph, 2006, pp. 81-88). La sua *Filosofia dell'illuminazione* è destinata a marcare uno spartiacque nella storia della filosofia musulmana, sottolineando e distanziando la modalità immediata della conoscenza profonda – l'illuminazione (*ishraq*) – rispetto al progredire graduale della razionalità (*aql*). Rimarchevole è il fatto che, al contrario della maggioranza dei filosofi musulmani, egli non ritiene che lo stato debba essere guidato da un filosofo-teologo, poiché dato che chiunque può vantare una conoscenza profonda ed inverificabile della volontà divina, è impossibile essere certi della legittimità di un governo teocratico (opinione che probabilmente fu la vera causa del processo che gli fu intentato, terminato con la condanna a morte).

Dall'altra parte dell'Impero, appunto nel *Maghreb*, *L'incoerenza dei filosofi* di al-Ghazali viene "impugnata", per così dire, da Ibn Rushd, latinizzato Averroè (nato a Cordova, 1126 e morto a Marrakesh nel 1198), che pubblica *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, criticando al-Ghazali, commentandone l'opera sulla base della logica e metafisica di Aristotele (Arkoun, 1991, p. 69; Rudolph, 2006, pp. 73-79). Basandosi sull'alternanza di potenza e atto del filosofo greco, Averroè sostiene sì, la tesi di Avicenna sulla gradualità del processo creativo divino, distinguendo in questa gradualità un'Intelligenza attiva, superiore ed antecedente, da una passiva, successiva (Baffioni, 1996, pp. 116-122). Questo processo arriva fino al grado in cui l'Intelligenza s'incarna, con l'anima, nell'uomo. Al contrario di Avicenna, però, Averroè sostiene che l'anima umana non è immortale, ma perisce col corpo – un'opinione che sarà controbattuta da S. Tommaso. Proprio per evitare accuse di eresia e di eccessiva simpatia per Aristotele, un filosofo giudicato in fondo come "pagano", Averroè elabora la dottrina della "doppia verità", secondo la quale un'unica e medesima verità, come quella della religione, può essere intesa in due maniere diverse, una filosofica ed una teologica, sicché mentre la filosofia fornisce, di questa verità, una versione scientifica, la religione, per esempio con il *Corano*, ne può fornire un'altra, simbolica, accessibile a tutti (Averroè, 2006. Al tempo di Averroè, fra Crociate e *Reconquista*, Toledo, che cade in mano cristiana, diventa la sede principale della scuola di traduzione dei filosofi greci ed arabi dall'arabo al latino: Ducellier, Micheau, 2004, p. 103).

L'aristotelismo preponderante in area al-Andalus si riflette anche nell'opera del più importante filosofo ebraico di quest'epoca, Mosè Maimonide, nato a Cordova nel 1135 e morto al Cairo nel 1204 – dovette abbandonare la Spagna *reconquistada*. La sua opera principale è la *Guida dei perplessi*, in cui il filosofo dà una base aristotelica alla teologia: le affermazioni del *Vecchio Testamento* devono essere considerate alla luce della nostra intelligenza e laddove

esse se ne discostano troppo ciò significa che quei passi biblici devono essere assunti allegoricamente. D'altra parte, laddove l'insegnamento della *Bibbia* è chiaro, come a proposito della creazione del mondo da parte di Dio nel tempo e dal nulla, allora in quel punto l'insegnamento di Aristotele può benissimo essere rifiutato.

Sempre in Spagna abbiamo uno dei più grandi filosofi, poeta e mistico arabo musulmano, Mohammed Ibn al-Arabi (nato a Murcia nel 1165 e morto a Damasco nel 1240), la cui influenza sarebbe giunta oltre i confini arabi, fino a Dante Alighieri e San Giovanni della Croce. In Spagna ebbe dibattiti con Averroè e a Damasco con Jalal al-Din Rumi (1207-1273), poeta e teologo, fondatore della confraternita sufi dei dervisci rotanti.

Come sottolinea Mohammed Arkoun, da quando, nel 1258, i Mongoli prendono Baghdad, possiamo identificare tre diversi Islam: uno, sciita, che si conserva in Persia, un altro, arabo, che vive in Andalusia e in Egitto e, infine, un terzo, arabo-turco-mediterraneo, che viene salvaguardato e portato avanti, ma anche mediato, dai Turchi (Arkoun, 1991, p. 73; sui primi passi della cultura turca, in Turkestan prima e nella Penisola anatolica dopo, vedi Ducellier, Micheau, 2004, pp. 99-101).

La Shia diventa religione di stato in Persia quando la Persia si rifonda, all'inizio del XIV secolo, sotto la nuova dinastia dei Safavidi (Schweizer, 1986, p. 209). I filosofi di questo secolo, tra i quali il più importante è Qutb al-Din al-Shirazi (1236-1311), si esercitano sul pensiero dei precedenti – Avicenna, al-Ghazali e Suhravardi –, approfondendo il rapporto fra sciismo, misticismo ed esoterismo (Cruz Hernandez, 2001, p. 811, dove l'autore conduce il suo studio sulla scorta di Corbin; Rudolph, 2006, p. 98).

Un passaggio fondamentale nella storia della filosofia arabo-musulmana è segnato dal filosofo, teologo e giurista siriano Ibn Taymiyya (1263-1328), poiché paradossalmente ritenne che fosse necessario, onde salvare lo spirito puro dell'ispirazione musulmana, rinunciare del tutto alla filosofia, considerata come un agglomerato di astrusità utili solo a confondere il popolo – la sua posizione, in ossequio al suo maestro, Ibn Hanbal, si chiamerà hanbalita, nome della scuola che sostiene questa posizione anti-filosofica, e che avrà successivamente una grande influenza politico-culturale, importante ancora oggi (Arkoun, 1991, p. 78; Rudolph, 2006, p. 93; Bori, 2017, pp. 56-67; dal movimento hanbalita si è generata, nel XVIII secolo, la corrente wahhabita, che costituisce l'ideologia dell'attuale Arabia Saudita: vedi capitolo terzo della Seconda parte di questo libro).

Il declino, innegabile, della filosofia arabo-musulmana nei secoli a seguire è preconizzato e teorizzato da Ibn Khaldun, nato a Tunisi nel 1332 e morto al Cairo nel 1406. Riconosciuto oggi come il padre della sociologia e della storia in senso moderno, questo filosofo e giurista tunisino studia attentamente i processi di degenerazione e di stasi politica, culturale e storica in senso lato (in particolare, l'ascesa della "civiltà del deserto" a discapito della "civiltà della città") a cui la civiltà arabo-musulmana stava andando incontro. Per questa sua capacità di indagine storico-sociale e politica, Ibh Khaldun può essere considerato come l'iniziatore della metodologia scientifica nella ricerca sociale (Arkoun, 1991, pp. 76-78; Baffioni, 1996, capitolo undicesimo; Cruz Hernandez, 2001, pp. 767-809; Rudolph, 2006, p. 100; su Ibn Khaldun "fondatore della scienza storica e della sociologia", vedi Abdel-Malek, 1976, ed. or. 1972; come "precursore di Machiavelli e Vico" e la sua opera *Muqaddima*, *Introduzione alla storia*, vedi Turroni, 2002 e Forte, 2017, p. 97 e sgg.).

I filosofi europei

Nel periodo di crisi che la cultura attraversa in questi secoli in Europa si distingue Alcuino da York (730-804), che su incarico dell'imperatore Carlo Magno riordina il *curriculum* degli studi superiori in Europa. Filosoficamente vicino ad Agostino, scrive opere di grammatica, dialettica, retorica ed etica.

Un altro inglese, professore alla corte di Carlo il Calvo (823-877) e traduttore dello pseudo-Dionigi, è Giovanni Scoto Eriugena (847-880), che riformula l'intera filosofia a partire dalla fede cristiana e dalla *Bibbia*. È la fede stessa, infatti, che costituisce la base per la comprensione, la ragione avendo il compito di illuminare e animare la fede. Assumendo questo principio Scoto Eriugena sostiene che fede e ragione non possono discordare fra loro, e la natura non può essere diversa da come la *Bibbia* la spiega, ragione per la quale la ragione non è che lo strumento con cui l'uomo cerca Dio attraverso, non solo la *Bibbia*, ma anche lo studio della natura stessa.

I filosofi europei di questo periodo vedono nella questione platonica del rapporto fra le idee e le cose un problema, non solo concreto, ma anche e soprattutto metafisico e teologico, in quanto la soluzione di esso implica conseguenze sul piano della possibilità di interpretare la volontà divina, altrimenti imperscrutabile – pertanto questo problema diventa centrale fra gli altri posti alla speculazione filosofica. Esso si pone in questi termini: le idee, e cioè gli "universali", soprattutto i generi e le specie, esistono concretamente, al di là del mondo delle cose sensibili, e sono posti da qualche parte (realismo), o sono puri nomi (nominalismo)? Da questo punto di vista la dialettica non è solo una maniera per argomentare, ma anche per scoprire, attraverso il ragionamento, il vero e giusto ordine da dare ai concetti e alle cose corrispondenti.

Anselmo (1033-1109), nato ad Aosta, ma attivo in Inghilterra, viene considerato il "padre della Scolastica" per aver applicato la ragione e la dialettica al servizio della speculazione teologica. Partendo dalla fede, il filosofo cerca di sistematizzare con la ragione tutte le verità rivelate e non. "Non cerco di capire per credere, ma credo per capire" è il suo motto più famoso. Ragione e fede, dunque, non si contrappongono, ma stanno su uno stesso *continuum* che parte dalla fede e, attraverso il ragionamento, giunge alla contemplazione. E con la ragione Anselmo pone le "prove" dell'esistenza di Dio (nelle sue opere *Monologion* e *Proslogion*): tali prove si basano sul ragionamento che riconduce un effetto alla sua causa, così che, se esistono delle cose buone, devono esserci necessariamente altre cose buone che le hanno create, andando indietro fino al Sommo bene, il Bene in se stesso, da cui tutti gli altri beni discendono. La conclusione, di carattere platonico, è diventato un argomento classico nel Medioevo europeo: l'essere "di cui non si può pensare nulla di più grande", per essere veramente "il più grande", deve anche avere l'esistenza nella realtà, che sarà, anzi, la più grande esistenza che possa esserci. In generale, si può dire che l'argomento anselmiano sia rimasto vivo in quei pensatori, come Leibniz e Hegel, che, idealisti, affermano la completa sovrapposizione fra essere e pensiero. A questa filosofia si oppongono, invece, quanti, da Tommaso d'Aquino a Kant, sostengono l'impossibilità del passaggio dall'ordine logico a quello ontologico, cioè, dal pensiero all'essere (Adorno, Gregory, Verra, vol. 1, p. 397).

A favore della tesi nominalistica si schiera Abelardo di Bath (1079-1142), per il quale concreto e reale è solo l'individuo nella sua esistenza, mentre il concetto di esso, il suo "universale", non è che il suo nome, il termine con il quale ci riferiamo ad esso. Grazie alla dialettica il filosofo può discernere il senso e il valore dei vari problemi esposti nella *Bibbia*, sulla cui interpretazione si esercita la ragione sulla base della fede (così Abelardo nella sua

opera *Sic et non*). Abelardo ritiene che il suo approccio al sapere vada bene per tutti gli uomini di tutti i tempi, religioni e razze, poiché tutti gli uomini sono stati creati da Dio alla stessa maniera e con la stessa libertà.

La posizione di Abelardo viene condannata da Bernardo da Chiaravalle (1091-1159), che la considera troppo sbilanciata a favore della ragione rispetto alla fede, implicando il rischio di una superbia dell'uomo nei confronti di Dio. Questa contrapposizione, fra sostenitori del valore intrinseco della ragione e sostenitori della fede, sarà un tratto tipico della filosofia medioevale europea.

Nel XIII secolo il complesso dell'opera di Aristotele, soprattutto la parte fisica, metafisica ed ontologica, viene tradotto in latino e reso oggetto di dibattito, non solo per la sua difficile ricomposizione con la perdurante influenza platonica, ma, e a maggior ragione, perché il filosofo arabo Averroè ne fornisce un'interpretazione non religiosa. In questo dibattito va tenuto presente il sorgere, non solo delle prime università europee, come quelle di Parigi e di Oxford, ma soprattutto dei due ordini religiosi, i francescani e i domenicani, i quali si suddividono nei due schieramenti, a favore dell'agostinismo i primi e dell'aristotelismo i secondi, questi ultimi, in particolare, basandosi sull'elaborazione di Aristotele che ne farà Tommaso d'Aquino (1221-1274). Riverberandosi la loro influenza sulle Università, si trovano, in linea di massima, francescani (platonici e agostiniani) nell'Università di Oxford (come Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone) e domenicani (e aristotelici) in quella di Parigi (Alberto Magno e Tommaso d'Aquino).

Tommaso d'Aquino, domenicano, conta fra le sue opere più importanti la *Summa contra Gentiles* del 1259 e la *Summa theologica*, che scrive fra il 1259 e la sua morte, nel 1274. Molto influenzato dall'aristotelismo di Averroè, il suo pensiero è però sensibile anche al platonismo e ad Avicenna. Centrale la distinzione fra essenza e esistenza, simile a potenza ed atto, caratteristica di tutto ciò che è concreto: anche l'uomo è "sinolo", cioè, insieme, *composto* di forma e materia. Al contrario di Anselmo, la sua idea di dimostrare l'esistenza di Dio è *a posteriori*, cioè, a partire dall'osservazione del mondo materiale, caratterizzato dal movimento, dal nesso causa-effetto, dalla distinzione possibile/necessario, dalla gradualità insita in tutte le cose e, infine, dall'ordine che esiste fra le cose stesse – il che configura, anche, una completa teoria gnoseologica (i concetti procedono dalla percezione).

Tommaso, al contrario dei filosofi arabi ed ebrei, ritiene che gli uomini, pur che creati da Dio e totalmente dipendenti da lui, hanno una responsabilità per le loro azioni, cioè, hanno una capacità causativa (così nella *Summa contra Gentiles*), un punto di vista che ha i suoi riflessi sul piano del rapporto fra ragione e fede, libertà e grazia. Infatti, Tommaso attribuisce responsabilità sociale alle azioni dell'uomo; lo stato, in sintonia con la chiesa, deve favorire il fine ultimo dell'uomo: il suo ricongiungersi a Dio. Il punto di vista della superiorità della chiesa sullo stato sarà ripetuto da altri pensatori come Dante Alighieri (1265-1321) e messo in romanzo come nella *Divina Commedia*: l'ordine terreno deve (o dovrebbe) essere perfettamente il riflesso di quello celeste. Da qui la necessità di un rinnovamento profondo della chiesa stessa (Tommaso d'Aquino, 1949).

Giovanni Duns Scoto (1266-1308), francescano, insegnante sia a Parigi che ad Oxford, reagisce a Tommaso, distinguendo teologia da filosofia: la prima non è scienza teoretica, ma pratica: essa serve da guida per l'etica. Al contrario di Tommaso, Duns Scoto nega che sia possibile risalire dal concreto al divino, la sua gnoseologia risolvendosi in un rapporto fra la fisica e la logica; dunque, egli pende per Anselmo e le sue prove *a priori*.

Guglielmo d'Occam (1295-1349 ca.), francescano, porta avanti la polemica di Duns Scoto contro l'aristotelismo: Dio è libera volontà di creare, contro, quindi, ogni versione della dottrina dell'emanazione. Dio stesso definisce il bene e il male così come vuole, secondo la sua imperscrutabile volontà. Dio non ha bisogno di enti intermedi per realizzare i suoi fini, quindi, per spiegare il concreto che abbiamo davanti, anche noi non abbiamo alcun bisogno di pensare a gradi intermedi e a cause seconde. Da qui il "rasoio di Occam": "Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem".

Dal punto di vista logico Guglielmo si situa a metà fra il nominalismo e il realismo, ritenendo che gli universali non siano che costruzioni della mente, termini – al limite segni – che utilizziamo per comprendere il reale – una posizione che avrà un grande sviluppo nella logica contemporanea (per una ricostruzione della filosofia medioevale nel suo complesso, vedi la "classica" storia della filosofia medioevale di Bréhier, 1980, ed. or. 1952; una storia più aggiornata è Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi, 2005).

Sul fronte dell'esigenza di riformare la Chiesa perché sia più rispondente alla religione troviamo Marsilio da Padova (1275-1343 ca.) e Meister Eckhart (1260-1327 ca.). Il primo è l'autore del *Defensor pacis*, opera di filosofia politica, nella quale si giudica la Chiesa così com'è, dunque non riformata, incapace di guidare il potere politico dell'imperatore. Per Marsilio lo stato può mantenere la pace con l'imperio della legge se questa è pensata come uguale per tutti, il creatore della legge essendo tutto il popolo. Il compito della Chiesa dovrebbe essere solo quello di insegnare la dottrina cristiana, senza immischiarsi nelle questioni secolari. Inoltre, Marsilio immagina la costituzione di un unico potere politico esteso su tutto il mondo, animato dalla fede cristiana (Marsilio da Padova, 2001).

Da parte sua, Meister Eckhart esprime sì, le stesse esigenze di Marsilio, ma in chiave mistica. Riprendendo Plotino, lo pseudo-Dionigi e Scoto Eriugena, quindi, la "teologia negativa", per Meister Eckhart la Chiesa potrebbe addirittura non esistere: una chiara anticipazione di Lutero.

Capitolo quarto: il Quattrocento, secolo di passaggio

L'inquadramento storico

America

Nel quadro delle guerre civili che si sviluppano nel Messico azteco, emergono gli Aztechi di Città del Messico, con la figura del re Itzcòatl, che ha la meglio sulle altre città-stato vicine. Il suo successore, nel 1440, è Montezuma I il Collerico, con il quale si pongono le basi dell'Impero azteco (Vaillant, 1992, p. 81). Nel 1469 gli succede il figlio Axayàctl, che amplia l'area dominata dagli Aztechi, con un processo di espansione che porta l'Impero fino alle porte dell'attuale Guatemala.

Una rivolta di schiavi maya, capeggiata da Ah Xupan, un discendente dei guerrieri di Tula, provoca la rovina di Mayapàn, città dove era fiorente il commercio degli schiavi, appunto, organizzato dai governanti della città, i Cocom (Thompson, 1994, p. 157). Il processo di degrado dell'Impero maya continua ad approfondirsi, con continue guerre fra città vicine (Escalante Gonzalbo, 2007, pp. 54-57).

Nel 1492 Cristoforo Colombo, sostenuto finanziariamente da Ferdinando d'Aragona, a sua volta legittimato da papa Alessandro VI Borgia, "scopre" l'America. È l'inizio del genocidio dei circa venti milioni di uomini e donne che all'epoca vivono nel Centro-America, fra gli attuali Messico e Perù. Spagna e Portogallo stringono un accordo fra loro, il trattato di Tordesillas del 7 giugno 1494, per spartirsi l'Oceano: tutto quello che sarebbe stato scoperto ad occidente della *rraya*, il meridiano a 370 leghe dalle Isole di Capo Verde, sarebbe appartenuto al re di Spagna, quello ad oriente al re del Portogallo (Carmagnani, 2003, p. 23). – Peraltro, il Nuovo Continente si dava come un'ottima destinazione per gli *hidalgos* spagnoli, divenuti numerosi dopo la *Reconquista*; nell'impresa contro i Mori di Granada, infatti, si erano distinti tanti, *troppi* nobili della Castiglia, che i re ora trovavano difficile collocare nella stessa Spagna (gli *hidalgos* non pagavano le tasse: *idem*, p. 16).

I motivi per la facile e rapida vittoria degli Spagnoli sugli Aztechi, i Maya e gli Incas sono stati ripetuti tante volte: sostanzialmente, al di là dalla superiorità militare degli Europei nei confronti degli Indi, e della non-preparazione di questi ad affrontare le malattie portate dagli Europei, gli Indi stessi erano troppo divisi fra loro, spesso in continui conflitti interni (per tutti i riferimenti all'argomento valga quello a Thompson, 1994, p. 324).

Asia

Giappone

Malcontento popolare e rivalità fra esponenti politici per lo *shogunato* si esprimono in questo secolo nella guerra civile di Onin (1467-1477), che distrugge la capitale Kyoto senza portare ad alcuna soluzione (Henshall, 2005, p. 66). Segue l'era Sengoku, o degli "Stati guerrieri", con disordini ininterrotti.

Cina

Con il secondo imperatore Ming, Yongle (regnante fra il 1403 e il 1424), si ha un ricompattamento e un consolidamento dello stato centralizzato, con capitale definitiva

Pechino. La politica estera è dettata dall'esigenza della difesa delle frontiere, soprattutto quelle a nord, senza trascurare i rapporti di superiorità rispetto alla Corea, alla Cambogia e al Siam (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 481; Kennedy, 1999, pp. 37-42). Questa politica di chiusura e di difesa (nei confronti dei Mongoli soprattutto) comporta un ripiegamento all'interno, con una propensione favorevole verso l'agricoltura, che porta nuova linfa alla vita delle campagne, da un lato, e un tentativo di arginare il commercio clandestino, dall'altro. Questo commercio clandestino era operato soprattutto dai Giapponesi, da un lato, e dagli Spagnoli, dall'altro, e si convertiva in una tendenza economico-finanziaria di segno contrario alla politica governativa, in quanto distraeva i capitali disponibili dall'agricoltura verso il commercio, potenzialmente più lucroso (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 485).

India

Nel 1399 Tamerlano lascia Delhi distrutta, continuando ad estendere l'Impero mongolo, la cosiddetta Orda d'Oro, verso nord-ovest, fino al Mediterraneo. La conquista dell'India del Nord, regione già abbondantemente islamizzata, provoca l'importante scissione del ricco Gujarat a sud (1401). Malgrado questa decurtazione il sultanato di Delhi continua ad esistere, nella prima metà del secolo sotto la famiglia dei Sayyid, di origini turche, e nella seconda metà, sotto quella dei Lodi, di origini afghane (Wolpert, 2000, p. 116).

Alla morte di Tamerlano l'impero si sfalda (1409). Due sono i fattori principali di questa crisi: da una parte, la ripresa cinese ad opera di Zhu Yuanzhang che, già a metà del secolo precedente, aveva ristabilito l'egemonia sul tradizionale territorio della Cina, e cioè la Cina fra la Grande Muraglia, a nord-ovest di Pechino, fino al Tibet, il Vietnam e il Siam nel sud-est, e l'Oceano Pacifico ad est (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 475); dall'altra, i diversi canati (parola che deriva da *khan*, re), soprattutto quelli della Persia e dell'Afghanistan, che vogliono rendersi autonomi rispetto all'imperatore mongolo.

Area turca

Gli Ottomani subiscono anch'essi la pressione dell'espansione mongola verso il Mediterraneo. Essi, dopo aver fronteggiato i Mongoli, riescono ad espugnare Costantinopoli ai Bizantini nel 1453 sotto il comando di Mehmed II: è la fine dell'Impero bizantino e la nascita di quello ottomano, che a poco a poco s'impone su tutto il resto dell'area musulmana (Bernardini, 2003, p. 241). Esso si estende, infatti, dall'Anatolia ai Balcani, fino al Danubio, per allargarsi successivamente all'Asia mediterranea (Mesopotamia inclusa) ad est e l'Egitto a sud (Lo Jacono, 2003, p. 420).

A nord del nuovo Impero ottomano, il Principato di Mosca, già vassallo dell'Orda d'Oro, riesce a divincolarsi dalla presa mongola, e sotto Ivan III, al governo dal 1464 al 1505, acquisisce l'autonomia con il vessillo cristiano della resistenza all'invasione asiatico-musulmana ("Mosca la terza Roma" in senso cristiano: Roma-Costantinopoli-Mosca).

Africa

All'inizio di questo secolo navi cinesi giungono nei porti africani orientali (Mogadiscio, Mombasa, Malindi, Zanzibar, Lamu e Kilwa, unite dalla lingua swahili, idioma africano influenzato dall'arabo) e comincia un sia pur sporadico commercio sino-africano (Speitkamp, 2010, p. 26; Sabattini, Santangelo, 1986, p. 484, dove si enfatizza la figura di Zheng He, il "Cristoforo Colombo" cinese; su di lui e il suo accompagnatore cinese musulmano Ma Huan, traduttore arabo-cinese, vedi Gordon, 2009, pp. 127-145). Un'altra apertura commerciale è

quella portoghese, a metà '400, lungo i fiumi Senegal e Niger, basato sull'oro e gli schiavi, con destinazione Europa (sulle rotte della tratta schiavista *prima* di quella atlantica, e quindi soprattutto verso il Mediterraneo e l'Oceano Indiano, vedi Coquery-Vidrovitch, 2012, pp. 83-91; sugli inizi della tratta atlantica, vedi Davidson, 1966, p. 41).

In questo secolo si formano i regni del Congo – Luba e Lunda – e l'Angola, che vivono anch'essi del commercio degli schiavi (Speitkamp, 2010, p. 25).

Sul lato orientale i Portoghesi appoggiano l'imperatore etiope, il negus cristiano Davide II, e il suo successore Claudio, aiutandoli a fronteggiare i bellicosi musulmani del Nord, una questione che si protrae fino ai primi decenni del secolo successivo. Da parte loro, i Portoghesi, così come gli Inglesi, cercano nell'Etiopia cristiana un prezioso alleato contro l'Islam, come abbiamo già visto, pericolosamente avanzante sull'Europa orientale sotto le vestigie dei Turchi (Reader, 2003, p. 295).

I porti africani orientali sono organizzati come delle piccole città-stato (Kilwa, la più importante fra loro, si presenta già all'epoca come un sultanato) e hanno lo stesso status socio-politico delle altre città-stato Hausa che erano sorte, già uno o due secoli prima, nel Sudan occidentale (Ciad, Niger e Nigeria di oggi: Speitkamp, 2010, p. 25). Queste ultime erano per lo più autonome, ma talvolta avevano dovuto sottomettersi a stati vicini più grandi e più importanti, com'era quello del Kanem-Bornu, sorto attorno al lago Ciad. Al contrario, gli stati più lontani, come l'impero del Mali, che in questo secolo, comunque, è in decadenza, gli stati del Congo, sorti, il Lunda nel 1350 circa e il Luba nel 1420 circa, o quello dello Zimbabwe, anch'esso in decadenza, non influenzano queste nuove città-stato. Emerge, invece, lo stato di Zanzibar.

È in Nigeria e nel Benin odierni che sorgono degli stati Yoruba proprio in questo secolo, con Ife Ife come centro principale, così come il dominio Songhai in Africa occidentale, fra il Niger, il Mali orientale e il Burkina Faso di oggi, che affrancandosi dal dominio del precedente governo del Mali, stabilisce la propria capitale a Gao. Anche gli stati dell'attuale Nigeria si danno al commercio degli schiavi, ciò che procura loro ricchezza a breve termine, ma conflitti a lungo termine. Nel 1468 il Songhai conquista Timbuctù.

Alla fine di questo secolo il regno dello Zimbabwe vive una stagione di ripresa, testimoniata da un aumento esponenziale del numero dei suoi abitanti – il "Gran Zimbabwe" come viene descritto dalla più recente ricerca archeologica (Reader, 2003, p. 269).

Malgrado l'Africa fosse già largamente influenzata dall'Islam, i missionari cristiani portoghesi riescono a stabilire una loro missione in Congo nel 1480: qui perfino il re locale Nzinga Nbemba si converte al cristianesimo e assume il nuovo nome di Alfonso I.

Europa e Mediterraneo

La Guerra dei Cent'anni fra Francia e Inghilterra finisce nel 1453 – lo stesso anno della presa di Costantinopoli da parte degli Ottomani – col pieno riconoscimento dei confini francesi da parte dell'Inghilterra. Da parte sua l'Inghilterra era corrosa dal contrasto fra nobili, i Lancaster da una parte e gli York dall'altra (caratterizzati dai due emblemi, rispettivamente, della rosa rossa e della rosa bianca), che sviluppano una guerra civile che finisce nel 1471 col prevalere, anche se incerto, dei partigiani di York. – Tanto incerto, che alla morte del beniamino degli York, Riccardo III, ascende al trono il beniamino degli avversari, Enrico VII, della famiglia dei Tudor (1485-1509).

Analoghe, non edificanti, vicende nobiliari caratterizzano la contemporanea storia della Spagna, dove, in un clima di razzismo contro Ebrei e musulmani ('scampoli' della *Reconquista*), alla fine emerge un unico re, Ferdinando d'Aragona (1479) (Lo Jacono, 2003, p. 365). Questi consolida il potere all'interno e lancia iniziative di espansione bellica all'esterno, fino a Napoli, nel centro del Mediterraneo. Non è un caso che sia proprio lui a finanziare l'impresa di Cristoforo Colombo, che arriva al risultato, la "scoperta dell'America", nel 1492. Ferdinando completa la *Reconquista* nazionale con l'annessione del regno di Granada proprio nello stesso anno in cui Colombo arriva in America (Villari, 2000, p. 97).

Più unito della Spagna, e perciò militarmente più pericoloso, il Portogallo dell'inizio del XV secolo avvia, sotto il re Giovanni I, marito della nipote del re d'Inghilterra Edoardo III, la conquista delle isole del Capo Verde e di Tangeri, mirando a raggiungere l'India tramite la circumnavigazione dell'Africa. Dalla metà del secolo la Penisola iberica diventa la destinazione principale dei primi Africani ridotti in schiavitù (Speitkamp, 2010, p. 4). *D'altronde*, l'Europa decimata dalla grande peste del XIV secolo, aveva un enorme bisogno di nuova manodopera (Reader, 2003, p. 279).

Il problema di raggiungere l'India si pone soprattutto perché tutte le monarchie europee mirano alla loro sopravvivenza politica, identificandosi con le aspirazioni dei popoli loro soggetti, e il commercio viene individuato dai regnanti come lo strumento principe di questa strategia di sopravvivenza (De Rosa, 1971, p. 7). Questa loro scelta avvantaggia il capitale commerciale, che si va formando in Europa grazie al commercio con l'India e la Cina soprattutto – è lo stesso fenomeno economico-finanziario che, come abbiamo visto, si sta realizzando nella contemporanea Cina dei Ming. Ora, da un lato, i Turchi, prendendo Costantinopoli, rendono il passaggio dai Dardanelli più complicato (ma i Veneziani non erano meno teneri di loro nell'esigere pedaggi, laddove potevano), dall'altro, le miniere d'oro del Sudan, da cui il metallo prezioso era solito fluire verso l'Europa almeno dal X secolo, si esauriscono (gli storici pongono tale contingenza fra il 1470 e il 1500: Salvadori, Combi, Ricuperati, 1978, p. 32). Questo spiega in buona parte la necessità da parte dell'Europa di trovare nuove vie per il vitale commercio con l'India. Colombo, Amerigo Vespucci (1454-1512), il navigatore fiorentino, suddito di Federico di Castiglia, che dà generosamente il suo nome al nuovo Continente, e Vasco Da Gama, che doppia il Capo di Buona Speranza nel 1498, sei anni dopo la "scoperta" di Colombo, sono il risultato di queste tensioni.

La pressione esercitata dai Mongoli sui Turchi, oltre tutto, si ripercuote, come abbiamo già visto, non solo sugli Slavi, che erano riusciti ad arginarli, ma anche sull'Impero germanico. Questo Impero, da parte sua, passa attraverso diverse vicende dinastiche e nobiliari, dalle quali emerge, nella prima metà del '400, la supremazia degli Asburgo, dinastia che riesce a riunificare tutto il centro Europa (Germania e Austria, fino a Trieste a sud e le Fiandre a nord, con mire espansionistiche ai danni della Polonia), tranne Boemia e Ungheria, le quali, però, proprio per la pressione turca, alla fine si ricongiungono sotto gli Asburgo.

La filosofia

I filosofi giapponesi

Ikkyu (1394-1481), nato a Kyoto, filosofo, poeta e abate buddhista Zen, si dedica alla cerimonia del tè, la pittura, la calligrafia, la letteratura, anche di genere erotico e di ispirazione religiosa, e il teatro No. Insofferente degli aspetti formali del buddhismo, Ikkyu mira all'essenziale del messaggio di Buddha, vivendo dapprima da eremita, poi amministrando un monastero, infine dandosi alla vita da *viveur*, in polemica con la corruzione presente nei monasteri buddhisti. La sua opera più nota è la *Raccolta della Nuvola Folle* – Nuvola Folle, *Kyoun*, era il suo soprannome. L'opera comprende circa mille poesie, piene di *non-sense* in stile Zen (Arena, 2016, pp. 198-202).

Il monaco Zen Murata Juko (1422-1502), allievo di Ikkyu, codifica le nuove tendenze del *cha no yu*, la cerimonia del tè (il tè e il *sake* sono le due "bevande della vita"), facendone un'arte di semplicità ed eleganza, in contrasto con la diffusa crudeltà del suo tempo (Raveri, 2014, p. 545). Grande importanza simbolica ha in questo contesto la tazza da tè, soprattutto se rotta, lesionata. Il maestro del tè, infatti, apprezza la ferita inferta alla tazza, la lesione, riempiendo lo spazio della spaccatura con dell'oro, dunque impreziosendola, piuttosto che con della colla trasparente. Il significato di questo apprezzamento è che la tazza mostra, con la sua lesione, il segno del tempo, la sua storia; l'insegnamento è che, piuttosto che negare le trasformazioni subite, bisogna accettarle, anche se le trasformazioni possono essere difficili e talvolta dolorose. Juko fu maestro di Takeno Joo, a sua volta maestro di Sen no Rikyu (vedi capitolo prossimo).

Keian Genju (1427-1508), monaco buddhista, studia in Cina, beneficiando della benevolenza degli Imperatori Ming. Traduce in giapponese l'opera capitale di Zhu Xi e fonda a Kagoshima la scuola Satsunan-gakuha.

Asakura Toshikage (1428-1481), filosofo samurai e politico (*daimyo*) dalle alterne fortune, scrive un'opera, *I diciassette articoli*, pubblicata postuma, in cui sostiene la necessità del decentramento amministrativo e politico e dà consigli deontologici ai superiori per sapersi ben condurre rispetto ai loro subordinati. Dal punto di vista filosofico l'importanza dell'opera sta nel *post-scriptum*, in cui Toshikage riflette sulla compassione buddhista dal punto di vista del samurai, il quale deve essere violento, e non arrendevole, con i violenti, e sulla saggezza confuciana, che va sempre contestualizzata e non assunta astoricamente (Arena, 2016, p. 117-120).

I filosofi cinesi

La scuola di pensiero ortodossa sotto i Ming è quella cosiddetta dei princìpi, o Cheng-Zhu, dal nome dei suoi massimi esponenti, i fratelli Cheng e Zhu Xi (vedi capitolo precedente). La stesura dei compendi per gli esami mandarinali viene operata dagli autori dell'Accademia Hanlin, nella quale si distingue Hu Guang (1370-1418). Il tema prediletto di questa scuola, il rapporto fra *qi* e *li*, *energia* e *principio*, trova in Xue Xuan (1389-1464) un altro interprete, che cerca di conciliare i due corni del dilemma ponendoli sullo stesso piano, senza assegnare alcuna preminenza all'uno piuttosto che all'altro.

Accanto a questo approccio di tipo tradizionale e filo-governativo, che privilegia l'aspetto astratto, quasi religioso, della vita, troviamo filosofi come Wu Yubi (1362-1469) e Hu Juren (1434-1484), i quali rifiutano incarichi burocratici e si tengono lontani della vita politica (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 536; Cheng, 2000, p. 558).

Una maniera concorrente di intendere l'aspetto religioso della vita proviene da quei filosofi che, come Chen Xianzhang (1428-1500), allievo di Wu, subiscono di più l'influenza buddhista. Per questi filosofi quel che conta di più è lo spirito (*xin*) e la sua coltivazione. Questa scuola di pensiero, concorrente a quella Cheng-Zhu, si definisce, appunto, la scuola della mente (*xinxue*) e trova origine in un filosofo del XII secolo, Lu Xiangshan. Secondo quest'ultimo il principio non sta nell'universo, ma nella mente (famosa la sua frase-chiave: "L'universo è la mia mente e la mia mente è l'universo"). In questo approccio si risente non solo un influsso buddhista, in particolare, del "subitismo Ch'an", ma anche dell'antica filosofia innatistica democratica di Mencio (tutti gli uomini sono buoni per natura: Cheng, 2000, p. 574). Il filosofo più famoso appartenente a questa scuola della mente è Wang Shouren (noto anche come Wang Yangming, 1472-1529), filosofo e statista. In lui si pone un'identità fra mente, principio e *dao*, ciò che per Wang diventa la base per un approccio volontaristico e individualistico, di tipo quasi scientifico. In questo modo egli giunge ad unificare conoscenza e azione (Fung, 1976, pp. 308-318; Sabattini, Santangelo, 1986, p. 423 e pp. 487-491; Arena, 1991, p. 207; Cheng, 2000, pp. 560-574).

Nella sua veste di uomo politico, Wang avversò lo strapotere degli eunuchi a corte, quindi, si batté contro la corruzione e la degenerazione della burocrazia. Wang si distinse, però, anche nella lotta contro contadini e minatori che, colpiti da vari provvedimenti che restringevano la loro libertà di sfruttare la terra e il sottosuolo, si auto-proclamavano re e guide popolari, creando disordine sociale e politico (in particolare, Wang fu attivo nella repressione dell'insurrezione contadina dello Juangxi, scoppiata nel 1511 e ripresa nel 1517: Sabattini, Santangelo, 1986, p. 491).

I filosofi indiani

Vallabha è un filosofo brahmino telugu, vissuto al Nord, che presenta una concezione diversa da quelle di Shankara e Ramanuja: per lui il mondo intero è reale, ed è *Brahman*; anche le anime individuali e il mondo inanimato sono, in essenza, *Brahman*, il tempo stesso o perfino il *maya* non avendo alcuna consistenza in se stessi (Radhakrishnan, 1998, vol. II, p. 799; Tucci, 2005, p. 114; Pelissero, 2014, pp. 377-380).

Nell'India di questo secolo si distingue Kabir (1440-1518), allievo di Ramananda e pensatore della scuola Bhakti. Povero tessitore di origini musulmane, Kabir continua l'opera del suo maestro Ramananda di diffusione di questa dottrina lungo le rive del Gange. Le sue opere si presentano sotto forma di poemi e tutte costituiscono un invito ad abbandonare le vie settarie dell'induismo o dell'Islam per adire la più semplice via sincretistica dell'amore di Dio (Wolpert, 2000, p. 117).

Le altre scuole di pensiero indiane tradizionali continuano ad esistere e a tramandare i problemi che esse amano discutere. Così, per esempio, Aniruddha (XV-XVI secolo) commenta la *Aamkhyasutra*, opera del veggente Kapila della scuola Samkhya (Pelissero, 2014, p. 176).

I filosofi musulmani

Dal '400 al '700, secondo Arkoun, si ha una crisi, quasi una depressione, *post-Ibn Khaldun* nella filosofia araba – per cui la storia della filosofa araba riprenderebbe solo da Rifa'a Tahtawi nell'Ottocento (Arkoun, 1991, pp. 81-85). Il che è certamente vero per quel che riguarda la parte nord-africana e mediterranea dell'area musulmana, meno per la parte asiatica, soprattutto per la Persia, dove la tradizione sciita e mistica rimane viva. Ne sono testimonianza i diversi filosofi sciiti, il più famoso fra i quali, in questo secolo, è Sa'en al-Din 'Ali Esfahani (morto nel 1427). Questi visse al tempo del figlio di Tamerlano, e dovette subire traversie per le sue idee sciite (Cruz Hernandez, 2001, p. 828). La sua opera, l'*Epistola dell'esplosione della luna*, è un commento della tradizione dei sette significati esoterici del *Corano*, a cui si vuole che corrispondano sette tipi di coscienza intellettuale, diremmo sette "intelligenze": quella giuridica, quella tradizionale (la Sunna), quella filosofica, divisa in aristotelica e neoplatonica; quindi, quella dei mistici sufi, con Ibn Arabi come loro massimo rappresentante; ancora, quella cabalista e, infine, quella sciita, che lo stesso Esfahani coltivava, che enfatizza il fatto che la luce è luce proprio perché è circondata da tenebre, proprio come la luna, che può brillare proprio perché tutt'intorno è buio.

I filosofi europei

Esiste una continuità fra gli umanisti e i rinascimentali italiani del '400 e i precedenti filosofi scolastici, ma, come ha enfatizzato lo storico della filosofia italiano Eugenio Garin, c'è anche una profonda discontinuità, nel senso che i nuovi intellettuali esprimono un atteggiamento *positivo* nei confronti delle potenzialità dell'uomo verso il mondo, la vita e la morte – un giudizio positivo ed entusiasta che era già stato di Henri Pirenne e in generale di tutto il liberalismo europeo ottocentesco, un giudizio positivo che si estende dal Rinascimento alla Riforma (Garin, 1952; Pirenne, 1956, pp. 369-371). In polemica con l'aristotelismo metafisico prevalente, infatti, gli umanisti e i rinascimentali preferiscono agli statici sistemi medioevali la fresca vita del concreto e dell'esperienza.

La contingenza per lo sviluppo dell'umanesimo europeo, e segnatamente italiano, è offerta, tuttavia, dalla spinta dei Turchi sull'Impero bizantino, dove la vita si va facendo sempre più precaria – come abbiamo visto, la situazione precipita nel 1453. Una serie d'intellettuali migrano verso porti più sicuri e giungono in Italia, dove danno vita ad una scuola di traduzione dal greco al latino dei classici, Platone, Plotino e gli ermetici. È in questo contesto che viene fuori la figura di Marsilio Ficino (1433-1499), filosofo platonico, che si contrappone all'aristotelismo metafisico predominante nelle università italiane ed europee in genere, in nome di un rinnovato cristianesimo. L'idea centrale è la *pia philosophia*, basata sulla convinzione che il verbo divino si riveli pian piano nei filosofi antichi, da Zoroastro a Ermete Trismegisto, per giungere a maturità con Platone. In questo modo la filosofia greca, come indicava già Agostino, viene ad essere assolutamente compatibile con il cristianesimo. Contro l'aristotelismo, che teneva l'uomo vincolato alla dimensione concreta e terrena, il neo-platonismo cristiano suggerisce la "fuga" dal mondo verso Dio, quindi, enfatizza la dimensione dell'amore *versus* quella dell'intelletto.

Più ricco di fascino esotico è l'opera di Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) che combina il platonismo con la tradizione ebraica della *Cabala*. Secondo Pico Dio ha posto l'uomo al centro del creato perché da lì egli potesse, in piena libertà, decidere che fare di se stesso, al contrario di tutte le altre creature, che invece hanno ricevuto dallo stesso Dio il loro posto ben determinato e non mutabile nel complesso dell'universo.

Da parte sua, anche l'aristotelismo del '400 cambia rispetto a quello medioevale e, in parte, per la stessa ragione per cui era tornato in auge Platone, e cioè, per le nuove traduzioni dal greco al latino, opera nella quale si distingue Leonardo Bruno (1370-1444). Bruno traduce soprattutto l'Aristotele *politico*, mettendo in secondo piano l'Aristotele privilegiato dal Medioevo, quello *metafisico*: il risultato è ancora una volta l'enfasi posta sulla capacità dell'uomo di essere artefice del proprio destino, appunto con la forza della sua ragione e l'organizzazione politico-economica, piuttosto che attraverso l'accettazione supina del suo destino stabilito dalle sfere celesti.

In quest'ambito tipicamente rinascimentale, di dibattito fra platonismo e aristotelismo, si distingue Pietro Pomponazzi (1462-1525), un aristotelico controverso: per lui l'anima non è immortale, ma muore "per sé" pur "profumando" d'immortalità. I fenomeni naturali possono trovare una causa nella natura stessa, e non solo nelle dinamiche celesti, come ammetteva l'aristotelismo metafisico medioevale. Infine, ragione e fede non sono conciliabili; esiste, dunque, una "doppia verità", una della fede e un'altra della ragione. – Non sono conciliabili neanche la libertà dell'uomo e l'onniscienza divina – posizione anche questa che si pone in polemica con la posizione "conciliatrice" di San Tommaso.

Al di là degli Italiani, una figura centrale nel Rinascimento è il tedesco Nikolaus Krebs (per gli Italiani Niccolò Cusano, perché nato a Cues, vicino Treviri, 1401-1464). Anche lui è stato affascinato dalla questione della "doppia verità", di fede e di ragione; più precisamente, egli ha cercato di coniugare il principio logico della non-contraddizione con l'atto di fede in Dio, un Dio concepito come ciò che è più grande di qualsiasi altro ente concepibile, addirittura infinito, dunque, come ciò in cui tutti gli opposti vengono a coincidere (*coincidentia oppositorum*). L'infinità di Dio costituisce una sfida per l'intelletto umano che non può, modestamente, che accettare tale situazione, ponendosi in un atteggiamento socratico d'inferiorità ("sapere di non sapere"). Questo approccio al mondo e alla vita è, però, tutt'altro che passivo e attendista, solo vuole rammentare che, pur perseguendo la ricerca della verità con l'intelletto e il dialogo, l'uomo deve essere munito della consapevolezza che non riuscirà mai a scoprire i disegni divini (*docta ignorantia*).

Oltre al suo apporto alla filosofia in senso stretto, Niccolò Cusano ha dato un importante contributo al "dialogo fra civiltà" del suo tempo: proprio nel 1453, in riferimento alla caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi, egli scrive il *De pace fidei*, operetta nella quale, con la finzione di un dibattito fra i rappresentanti di tutte le fedi e filosofie, egli propone la via del dialogo piuttosto che quella delle Crociate e delle guerre, nella convinzione che tutte le religioni, sia quelle monoteiste che quelle politeiste, non sono altro che modi diversi di aspirare a Dio.

Bilancio di filosofia comparata e interculturale

L'epoca in cui appaiono le prime speculazioni sulla vita, il mondo e la morte, è anche quella in cui, chi le fa, comincia a diventare un punto di riferimento per gli altri – l'*archetipo* dell'uomo saggio e/o colto. Caratteristicamente, ogni civiltà ha il suo archetipo di filosofo, uomo colto ed educatore (Pampanini, 2006a).

Fin dai tempi di Confucio la filosofia si trova *a tu per tu* con il potere: questi ne ha bisogno per legittimarsi agli occhi del popolo – quasi quanto dei sacerdoti. E tuttavia, i filosofi *resistono*: Zhuang Zhou, davanti all'invito del principe di amministrare lo stato, preferisce restare libero, come vorrebbe esserlo la tartaruga di proprietà di quello stesso principe; Dionigi di Sinope, avendo davanti cotanto Alessandro Magno che gli chiede che cosa può fare per lui, gli risponde se cortesemente si sposta che gli toglie il sole …

Ma il potere non è solo quello del governo, il potere è anche il conformismo, i costumi, la religione: Socrate, accusato ingiustamente di corrompere i giovani e di insultare gli dèi di Atene, viene condannato a morte – e lui non scappa! –. Non possono scappare, invece, per loro non c'è niente da fare, per quei singolari filosofi che furono gli Apostoli di Gesù (e Gesù stesso …), troppo *osante* era il loro pensiero.

Dopo Gesù, la tensione fra la filosofia e il potere continua: i filosofi cinesi si danno da fare per stabilire i Classici, i testi di riferimento per chi vuole lavorare per l'Impero – e subito il canone stesso diventa la posta in gioco, l'oggetto del contendere, fra chi sta da una parte e chi dalla parte opposta, "confuciani di destra" e "confuciani di sinistra", legisti e filo-taoisti o filo-buddhisti. – Anche il semplice non collaborare col potere può costare la vita: Xi Kang, da questo punto di vista, è molto più sfortunato di Zhuang Zhou – e lo stesso possiamo dire di Suhrawardi, mille anni più tardi.

In India, poco dopo Gesù, le scuole di pensiero si stabilizzano nel numero di sei: Sankhya, Yoga, Vaishesika, Nyaya, Mimamsa e *Vedanta* – a parte le scuole visnuite e scivaite, il materialismo Lokayata, il jiainismo e il buddhismo. Tutte vertono sullo studio del divenire (*samsàra*) per giungere all'essere (*nirvana*) o a Dio – a cui l'anima fa ritorno dopo essere caduta nel tempo e nello spazio (Radhakrishnan, 1998, vol. II, p. 7; Tucci, 2005, p. 13). Anche qui, tuttavia, anche se la preoccupazione maggiore sembra essere la speculazione sul viaggio dell'anima – da Dio all'uomo, e ritorno – troviamo il fatale incontro con il potere: la scuola Bhakti di Ramananda ha un che di anti-potere, nel nome della fratellanza che accomuna tutti gli uomini. Nello stesso suo periodo, in Giappone Nichiren sceglie una via ben più diretta: dire in faccia al potere il fatto suo, a costo di passare per strampalati o intrattabili.

Attorno al Mediterraneo si crea una commistione di filosofie: per gli Ebrei, Platone è una specie di Mosè che parla ai Greci (Filone d'Alessandria), per i cristiani, Socrate e Platone erano cristiani senza saperlo (Clemente), il cristianesimo essendo la "vera filosofia" (Agostino), e per i Greci venuti dopo Gesù Dio è il *Logos*, probabilmente l'Uno (Plotino).

Nel Medioevo le traduzioni di opere filosofiche fra arabo, greco, latino ed ebraico rendono il Mediterraneo un'unica grande area culturale. Giustamente Alain De Libera (1948-) insiste sull'*interdipendenza* fra culture mediterranee nell'Alto Medioevo (dal V secolo all'anno 1000), e proprio nel nome di questa interdipendenza rifiuta le due interpretazioni, di Bertrand Russell e di Martin Heidegger, secondo le quali la filosofia si risolverebbe totalmente nella

teologia (per il primo) o nell'incontro fra aristotelismo e greco-giudaismo (per il secondo) (De Libera, 1991, p. 24). – Tanta interdipendenza c'è, che un dotto prete spagnolo di inizio XX secolo, Miguel Asin Palacios (1871-1944), ha potuto dimostrare, con solide prove letterarie, come la cultura religiosa europea medioevale, Dante *in primis*, si fosse ispirata al *Corano* (Asin Palacios, 1994; ed. or. 1919).

La Chiesa medioevale, alleata al potere, non ha certo brillato per critica al potere – la "lotta per le investiture" faceva parte della sua strategia per *superare* il potere politico, non per mitigarlo. Ma questo non significa che tutti gli uomini di Chiesa siano stati sempre e comunque alla ricerca della supremazia sugli altri. – Proprio la storia dei rapporti del cristianesimo con il monoteismo maggiore *competitor* nel Mediterraneo, l'Islam, ci presenta dei fulgidi esempi di ricerca di dialogo, come San Francesco e Nicolò Cusano – ma anche Marsilio da Padova, che spingeva verso un'unificazione politica mondiale, separando il potere temporale da quello spirituale (un posto a parte spetta a Gemisto Pletone, 1355 ca.-1545, geniale ed originale pensatore di Bisanzio: questi voleva sì, il dialogo inter-religioso – in particolare voleva riunire la due Chiese cristiane, quella di Roma e quella di Costantinopoli –, ma per affrontare meglio l'imminente arrivo degli Ottomani: Norwich, 2001, p. 401).

Per concludere: al di là della continuità fra gli umanisti e i rinascimentali italiani del '400, da una parte, e i precedenti filosofi scolastici, dall'altra, esiste, come ha enfatizzato lo storico della filosofia Eugenio Garin (1909-2004), una profonda discontinuità, nel senso che i nuovi intellettuali esprimono ora un atteggiamento *positivo* nei confronti delle potenzialità dell'uomo – un giudizio positivo ed entusiasta che, prima di Garin, era già stato di altri studiosi liberali europei (Garin, 1952, 1961 e 1965; Pirenne, 1956, pp. 369-371). Guardando, però, le cose in prospettiva storica *interculturale*, bisognerebbe aggiungere al generico sostantivo *uomo* l'aggettivo qualificativo *europeo*. Gli *Europei*, infatti, piuttosto che gli abitanti di tutti gli altri continenti, avevano buoni motivi per essere ottimisti: le loro spinte di liberazione dai limiti mediterranei stavano per produrre interessanti risultati al di là delle colonne d'Ercole … come vedremo nella Seconda Parte.

SECONDA PARTE. LA FILOSOFIA MODERNA

Introduzione alla Seconda Parte

Come dice Le Thanh Khoi (1923-) "l'irruption de l'Occident" caratterizza l'età moderna, la quale entra in Europa volutamente e consapevolmente (anche se non tranquillamente), ma violentemente e senza consapevolezza in tutto il resto del mondo. Questo è il motivo per cui in tutti i mondi non europei inizia pian piano un processo di lente "renaissances" e risvegli, ma anche di "naissances nationales" – nell'area arabo-islamica, così come in Asia, in Africa e in America Latina (Le Thành, 2001).

Non c'è dubbio che l'età moderna, vanto per l'Europa, sia stata un lutto per tutto il resto del mondo, e un lutto *specifico*, cioè, quello indotto dalla violenza europea scatenata in tutto il mondo. Come si apprezzerà leggendo la sezione storica di questa Seconda Parte, l'Europa compie un duplice genocidio in un gesto solo, quello della "scoperta dell'America": stermina i Nativi d'America sostituendoli con gli schiavi africani, o almeno, i sopravvissuti fra loro.

La Chiesa non sta a guardare, purtroppo, ma per lo più partecipa – si discute perfino se i Nativi d'America abbiano o no l'anima, il loro sterminio essendo nel secondo caso più facilmente ammissibile. Non stupisce che i filosofi, da Galilei a Descartes, abbiano avuto a che temere il potere della Chiesa, la cui potenza si manifesta col terribile destino inflitto al filosofo Giordano Bruno, bruciato vivo a Roma per non aver ritrattato le sue opere eretiche!

Ma le vittime filosofiche del potere sono rinvenibili, purtroppo, anche in altre latitudini, come vedremo specificatamente nella sezione filosofica.

Al di là delle vicende particolari, l'Europa è il motore più importante dell'unificazione di tutte le storie specifiche dei vari continenti e macro-regioni. Alla fine dell'età moderna, infatti, ci sarà sempre più difficile mantenere separate le storie dei continenti, poiché esse s'intersecano in nodi che diventano per loro natura gordiani, impossibili da sciogliere in componenti isolabili.

Lo sbocco filosofico dell'età moderna è l'Illuminismo, che presenta una grande ambiguità, come hanno rilevato i filosofi tedeschi Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor W. Adorno (1903-1969) (Horkheimer, Adorno, 1974, ed. or. 1947): da un lato, esso spinge per l'emancipazione, dall'altro, legittima il dominio del più moderno (e più forte) sul più arretrato (e più debole) – un problema filosofico mondiale, che verrà a maturazione con Hegel, ma di cui già prima di lui si rendono conto i filosofi *altri*. La filosofia s'interseca sempre di più con la storia politica del mondo, e si cerca una soluzione in diverse direzioni, *indietro* (curiosamente) più che *avanti*. – Un puzzle che passerà in eredità alla filosofia mondiale novecentesca.

Capitolo primo: il Cinquecento

L'inquadramento storico

America

Per quanto riguarda la Meso-America, l'Impero azteco ha il suo capo, l'ultimo, in Montezuma II, regnante dal 1502 fino all'arrivo degli Spagnoli, nel 1519 (Vaillant, 1992, p. 85 e pp. 200-219). Tenochtitlan, la capitale dell'Impero, cade sotto i 600 uomini, i 90 cavalli e le armi da fuoco di Hernan Cortés. A cominciare da qui inizia lo sterminio dei Nativi e, per quel che è stato possibile, la fusione fra la civiltà spagnola e quella azteca (Vaillant, 1992, p. 213).

Più a sud, nel 1533 Francisco Pizarro, forte di 200 uomini, uccide il giovane re Atahualpa dell'Impero inca, in Perù, rilevando le ricche miniere d'oro e d'argento. Più difficile si dimostra, invece, la conquista del Cile, difesa dagli Araucani, ma sarà più facile quella dell'Argentina, dove Pedro de Mendoza fonda Buenos Aires nel 1536.

Naturalmente, nella fusione fra Spagnoli e Aztechi solo quei pochi Nativi che già godevano di un alto status socio-politico sotto Montezuma potranno mantenere la loro posizione nel nuovo assetto feudale organizzato dai dominatori spagnoli, la maggioranza degli Indi essendo ridotti a schiavitù nelle miniere e nei campi. Lo sterminio degli Indi comincia da subito ad assumere proporzioni allarmanti, tanto che la stessa corona spagnola se ne preoccupa. Tuttavia, ogni circostanza era buona per lenire gli effetti benefici degli eventuali provvedimenti: "Quando l'Inghilterra distrusse nel 1588 l'*Armada* e indebolì la potenza navale spagnola, le comunicazioni fra la madre patria e le colonie divennero più difficili. Si allentò il controllo, e le leggi in favore degli Indi furono ignorate. Così essi divennero, nonostante la maggioranza numerica, una classe inferiore, lavorando come peoni senza speranze di giustizia legale o sociale" (Vaillant, 1992, p. 214).

La penetrazione del Brasile da parte del Portogallo, con la messa in schiavitù delle popolazioni autoctone, servì *di ritorno* ad aumentare il senso di nazione del Portogallo stesso (Fausto, 2014, pp. 9-24).

Gli storici stimano che Incas, Aztechi e Maya fossero, insieme ai Nativi del Nord, al momento dell'impatto con l'Europa, circa 100 milioni complessivamente. Alla fine del '500 sono in tutto circa 3 milioni – un'ecatombe.

Come abbiamo visto, i Maya dello Yucatan non avevano un stato centralizzato, ma delle città-stato, spesso in competizione fra loro. Non fu affatto raro il caso di popolazioni locali che si alleavano con gli Spagnoli per combattere contro gli stessi Aztechi. In particolare, le popolazioni costiere impedivano a quelle dell'interno di utilizzare il sale e il pesce. La resistenza dei Maya agli Spagnoli si organizzerà come ultimo focolaio attorno al lago di Taya-Sal, nello Yucatan, ma la loro tenacia non basterà a farli arrivare al secolo successivo.

Nel Messico e nel Guatemala attuali gli Aztechi di Tenochtitlan, che adoravano il dio Sole, capitanavano una confederazione di città-stato, che comprendeva diverse altre popolazioni; fra queste i Texcoco, che adoravano, al contrario degli Aztechi, una divinità antropomorfa, bianca e dalla folta barba, anch'essa bianca. Si è portati a pensare che uno dei motivi che disarmarono questa confederazione nei confronti degli Spagnoli, fosse proprio questo: la

maggior parte della gente comune azteca aspettava l'arrivo, un giorno o l'altro, di questo dio bianco, portatore di giustizia. La società azteca, infatti, era di tipo castale, con una piccola elite in cima e sotto una vasta popolazione, fatta da contadini e artigiani, sotto i quali ancora c'erano gli schiavi. – Ragion per la quale, più che usare le armi, quando arrivarono gli Spagnoli, gli Aztechi fecero propiziazioni e riti per scongiurare il peggio, che invece arrivò in pieno: da circa 35 milioni di individui, gli Aztechi si ridussero a 1,5 milioni in soli 150 anni, complici, ovviamente, non solo questo atteggiamento "attendista", ma anche la superiorità militare degli Spagnoli e le malattie portate da questi ultimi, malattie che gli Aztechi non conoscevano e che non seppero affrontare (Stannard, 2001, Parte seconda; sul "periodo fondativo" del nuovo Messico, vedi Garcia Martinez, 2007, pp. 58-85).

Anche i circa trenta milioni di Incas furono decimati in maniera violenta. Pizarro incoronò Manco, già imperatore degli Incas, per poterlo rendere fantoccio nelle sue mani, nel 1533. Quando Manco si rende conto della farsa, diventa un implacabile nemico di Pizarro e, fuggito sulle Ande dalla capitale Cuzco, ormai nelle mani degli Spagnoli, organizza un grande centro di resistenza armata contro gli Spagnoli, che riescono tuttavia ad assassinarlo. I suoi successori, Sayri Tupac, Titu Cusi e Tupac Amaru (1545-1572), cercano anche loro di continuare la lotta, ormai senza speranze. Tuttavia, gli Spagnoli perseguono anche un'altra strategia di conquista, di tipo socio-politica, cercando di accattivarsi le simpatie dell'aristocrazia Incas. Questa politica porterà, almeno in una prima fase, ad una certa assimilazione spagnolo-incaica, come vedremo nel prossimo capitolo.

La parte nord del Continente, fatta sostanzialmente da praterie, dove risiedevano, nomadi e sedentari, scarse popolazioni tribali, Irokesi, Muskogee, Athapaska, Sioux-Dakota, Comanci, Arapaho e Cheyenne, attrasse poco la cupidigia degli Europei. Queste popolazioni, che vivevano di pesca, agricoltura e caccia al bisonte, non avevano alcuna organizzazione centrale. Solo nel 1570, prima del contatto con gli Europei, gli Irokesi costituirono una lega di cinque tribù guidata da un consiglio di *sachem*, gli anziani dei villaggi.

Asia

Giappone

Il periodo Auchi-Momoyama (1568-1600) è noto come il periodo della riconciliazione nazionale, effettuata grazie all'operato di due leader militari, Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) e Tokugawa Ieyasu (1542-1616) (Henshall, 2005, p. 68). Il primo rinforza le strutture centralizzatrici del governo, incluso il censimento della popolazione e della terra, ma ripristina anche la centralità dell'ideologia e della religione tradizionale del Giappone, in opposizione al cristianesimo che all'epoca si affacciava sull'Arcipelago. Il cristianesimo, infatti, dapprima fu accolto positivamente dai buddhisti, poi però venne utilizzato politicamente, facendolo entrare nella contesa fra le fazioni in lotta per il potere. Si crearono, così, degli eserciti cristiani e degli eserciti buddhisti, in lotta fra loro. Da qui la decisione del *daimyo* Hideyoshi di perseguitare il cristianesimo, decisione perpetrata anche dal suo successore Ieyasu.

Sul finire del secolo Hideyoshi tenta di invadere la Corea per sottrarla alla Cina, ma invano.

Ieyasu completa l'opera di consolidamento del potere centrale dello stato, ponendo le basi per un potere stabile e duraturo, ma anche ripiegato sul proprio interno e distaccato dal resto dell'Asia.

Cina

In questo secolo i commerci clandestini, da una parte, con i Giapponesi, dall'altra, con gli Spagnoli e i Portoghesi, portatori di novità agricole ed economiche (nuove colture e oro) dall'America, finiscono per indebolire la dinastia Ming (sul commercio fra Portogallo e Cina, vedi Gordon, 2009, pp. 169-188).

Il commercio, un fattore che favorisce sempre la mobilità sociale e l'urbanizzazione, contribuisce alla crisi del sistema di registrazione dello stato, con una ricaduta sulla capacità dello stato stesso di riscuotere le tasse. Grazie all'abilità dello statista Zhang Juzheng (1525-1582), che si destreggia fra l'ignavia degli imperatori e lo strapotere degli eunuchi (memorabile rimane fra questi Wei Zhongxian), si ha una grande riforma delle imposte, che frena la crisi della dinastia dei Ming (Sabattini, Santangelo, 1986, pp. 485-487). Malgrado questi fattori problematici, infatti, lo stato centralizzato resiste alle dinamiche esplosive innescate dal commercio clandestino; non bisogna dimenticare, inoltre, le numerose rivolte popolari, che si estendono per tutto questo secolo (*idem*, pp. 486-496).

Un altro elemento importante della storia cinese di questo secolo è quello dei rapporti, di norma tesi, con i due grandi vicini, ad ovest i Mongoli, nomadi e sempre desiderosi di superare la Grande Muraglia, e ad est il Giappone che, sotto il comando dello shogun Hideyoshi, invade la Corea, stato tributario della Cina. La conseguente guerra sino-giapponese, alla fine del secolo, si conclude con la vittoria della Cina.

È in questo periodo che i Cinesi iniziano un'espansione commerciale, coinvolgendo nelle loro attività le Filippine, il Borneo, la Malacca (in Malesia) e l'Arcipelago indonesiano (*idem*, p. 512).

Un ultimo elemento storico importante che va ricordato relativamente alla Cina di questo secolo è il comparire per la prima volta lungo le sue coste degli Europei – i Portoghesi (che ottengono la licenza di commerciare nei due porti, prima di Canton, poi di Macao), gli Spagnoli (che occupano le Filippine nel 1565) e gli Olandesi (che riescono ad approcciare l'isola di Taiwan). Essi cercano di negoziare trattati commerciali con l'Impero cinese favorevoli per loro, ma molto spesso sono essi stessi in aspra competizione fra loro per accaparrarsi l'esclusiva dei lucrosi commerci, legali e illegali (*idem*, pp. 488-490).

India

All'inizio del secolo si hanno ribellioni da un estremo all'altro del sultanato di Delhi, in Bihar (sopra il Bengala), a Lahore (nell'attuale Pakistan) e nel Mewar (regione compresa fra Delhi e l'Indo). Babur (1483-1530), re di Kabul e discendente di Gengis Khan da parte di madre, distrugge il residuo potere dei Lodi e al suo posto instaura la dinastia Moghul (*mughul* è persiano per 'mongolo') nel 1529, con capitale Agra (Wolpert, 2000, pp. 118-121; sulla figura di Babur, vedi Gordon, 2009, pp. 147-168).

Suo figlio Akbar, sul trono a 13 anni, governa l'Impero Moghul per tutto il resto del secolo (muore nel 1605). Il suo potere è caratterizzato da saggezza e lungimiranza: musulmano ma sensibile alla natura multietnica, multiculturale e multireligiosa dell'India del suo tempo, abolisce le tasse per i pellegrini indù e il testatico per i non musulmani, facendosi amare dalle folle di tutte le etnie e religioni (Wolpert, 2000, p. 123; Kennedy, 1999, pp. 42-48). Egli estende i confini dell'India fino al Golfo persico e l'Afghanistan, da una parte, e l'Orissa, dall'altra, impiantando un sistema amministrativo centralizzato talmente ben funzionante da essere adottato, non solo dai suoi successori, ma anche dai primi colonizzatori inglesi

(Wolpert, 2000, p. 124). Detto questo, va detto anche che il sistema di riscossione delle tasse e di comando di Akbar privilegia (come al solito) i feudatari a discapito dei contadini, i quali si ribellano più volte, senza però raggiungere mai l'obiettivo di una rivoluzione o di una riforma. In questo contesto si distingue l'azione della setta della *bhakti* (la devozione) a favore dell'unificazione delle religioni in un'unica fede in Dio e contraria alla divisione della società in caste, che ha successo fra i commercianti ed artigiani indù, così come anche fra i contadini. Carattere anti-feudale ha anche il movimento del mahdismo (la fede nella venuta di un Mahdi, o Messia, giustiziere), che si diffonde fra i musulmani di Delhi.

Il '500 non è, però, solo il secolo dell'affermazione del forte potere centrale nell'India settentrionale, ma anche dell'insediamento stabile dei Portoghesi sulle coste indiane nel Sud-ovest, a partire da Calicut nel Vijayanagar, e subito dopo a Goa, nel Bijapur, dove già erano di casa commercianti arabi e cinesi oltreché indiani (*idem*, p. 130). La storia della fortuna dell'importante insediamento portoghese si lega alla dinamica interna indiana: i sultanati musulmani del Deccan – Ahmadnagar, Bijapur, Bidar e Golconda – muovono guerra contro lo stato indù di Vijayanagar, sconfiggendolo (1564). I Portoghesi, alleati allo stato indù, risentono di questo attrito, anche se il colpo finale al loro dominio non viene dato tanto da questo contrasto fra stati musulmani e lo stato indù, quanto dal *centro europeo*. Accade, infatti, che Filippo II di Spagna, nel 1580, annette il Portogallo, negando agli Olandesi l'accesso al porto di Lisbona e, quel che più conta, impedendo i loro traffici con l'India, traffici che gli Spagnoli ritenevano essere appartenenti a loro *in modo esclusivo* in virtù del trattato di Tordesillas del 1494 – un trattato che, ovviamente, era contestato da Francesi, Inglesi e, appunto, Olandesi (per uno sguardo d'insieme sull'avvento dell'Europa sull'Asia, vedi Gordon, 2009, pp. 189-205). A questo punto la tensione fra Europei cattolici, Spagnoli e Portoghesi, ed Europei protestanti, Olandesi e Inglesi, sale alle stelle, e diventa centrale nello scenario indiano del Centro-sud: sono soprattutto gli Olandesi, nell'ultimo decennio del secolo, che si aprono con la forza la via verso l'India e l'Indonesia, contro il predominio spagnolo-portoghese (Wolpert, 2000, p. 135). – Peraltro, la via di terra diventa sempre più impraticabile, data la riorganizzazione dell'Impero safavide persiano sotto lo Scià Abbas il Grande (1587-1629), e soprattutto a causa del robusto Impero turco, che riunisce sotto di sé un vastissimo territorio che va dalla Grecia all'Egitto e dalla Crimea all'Arabia e al Marocco – tanto che gli storici calcolano che le rendite di Solimano I (regnante fra il 1520 e il 1566) fossero pressoché il doppio di quelle di Carlo V (Salvadori, Combi, Ricuperati, 1978, p. 84; su Suleyman-Solimano, vedi Bernardini, 2003, p. 255; sull'Impero safavide, vedi Bernardini, 2003, p. 297). Peraltro, i due Imperi asiatici, quello persiano e quello turco, sono spesso in contrasto fra loro: la guerra del 1568, durata per un ventennio, finisce con il successo dell'Impero ottomano che, però, nel Caucaso viene a contrapporsi direttamente a quello zarista (Salvadori, Combi, Ricuperati, 1978, p. 105).

Africa

L'Africa settentrionale viene sottratta all'Impero bizantino dagli Arabi, che fanno giungere la loro influenza fino all'Impero del Ghana già a partire dall'XI secolo. Agli inizi del '500 il regno del Mali, che rappresenta un'importante forza commerciale, viene minacciato dai Tuareg e dal regno del Songhai. Il Songhai viene invaso dal Marocco e, approfittando di questa contingenza, gli schiavi, utilizzati soprattutto nell'agricoltura, si ribellano ai padroni, riuscendo a portare la rivolta fino all'occupazione della stessa Timbuctù, nel 1591.

Il rapporto fra il regno del Congo e i Portoghesi non è pacifico, né può esserlo, dato che la "merce" più preziosa del commercio che si stabilisce fra Portogallo e Congo sono gli schiavi neri – altri oggetti pregiati (ma *oggetti*, appunto) sono i metalli e l'avorio. Fra il Congo e

l'Europa si instaura, però, un rapporto basato sulla comune fede cristiana; nel 1555 si ha notizia di un catechismo kikongo in lingua bantu, primo documento stampato in Africa (Reader, 2003, p. 315).

Alla fine del secolo i Portoghesi riescono ad impadronirsi della zona costiera dell'Oceano Atlantico corrispondente al sud-ovest del Congo, l'Angola, nel 1589 (Salvadori, Combi, Ricuperati, 1978, p. 92). Stessa operazione di colonizzazione i Portoghesi avevano già compiuto all'inizio di questo secolo dall'altra parte dell'Africa, la costa dell'Oceano Indiano, dove si erano impossessati del Mozambico e dei centri commerciali di Zanzibar, Pemba, Mombasa e Paté, sempre per commerciare le stesse "merci" (Davidson, 1966, p. 64; Reader, 2003, p. 305; Speitkamp, 2010, p. 29). Una legge del 1519 imponeva che tutte le merci, schiavi inclusi, che uscivano dal Congo dovevano essere trasportate su navi lusitane, una maniera indiretta per avere il monopolio commerciale del Congo, stato formalmente sovrano (Speitkamp, 2010, p. 55).

L'Etiopia sopravvive come uno stato cristiano, ma al tempo stesso dispotico e gerarchico, desideroso di armi e di tecnologia moderne, da importare dall'Europa (Reader, 2003, p. 310).

Sulla base di informazioni orali tramandate, si ritiene che nella zona dei Grandi Laghi sia esistita un'importante entità statuale nell'ovest dell'Uganda, il Bunyoro, a partire dal XVI secolo, durato fino al XVIII secolo. Si hanno maggiori informazioni sul regno di Buganda, a nord-ovest del Lago Vittoria. La forza economica di questi stati era basata sul commercio fra la costa e l'entroterra.

A partire da questo secolo si sviluppa la tratta atlantica degli schiavi africani con destinazione America (sul "sistema" della tratta atlantica, vedi Speitkamp, 2010, pp. 63-75). Le stime variano da autore a autore, e da ricerca a ricerca: John Reader menziona nove milioni di schiavi deportati fra il 1451 e il 1870 (Reader, 2003, p. 317), ma altri autori riportano dati anche di molto superiori (sulle conseguenze della tratta schiavista sull'economia e la società africana, vedi Coquery-Vidrovitch, 2012, pp. 91-95).

Europa e Mediterraneo

La Spagna è il paese che si manifesta come il più paradossale in questa fase storica: grazie all'afflusso di metalli preziosi dall'America essa, infatti, potrebbe decollare economicamente, ma la scelta politico-religiosa di eliminare i *moriscos*, che costituivano i ceti più attivi nel campo della pastorizia e dell'agricoltura, tolse dal territorio nazionale proprio quel "saper fare" che di più avrebbe beneficiato, e avrebbe fatto beneficiare, della nuova ricchezza. Così, la Spagna si prepara a diventare uno stato ricco ma debole, malgrado Carlo V d'Asburgo, re a 16 anni (nel 1516), riunisse sotto il suo comando, per via delle politiche matrimoniali dei regnanti d'Europa, la Spagna (con i suoi domini, in America come in Italia, in particolare in Sicilia, divenuta ora il "granaio della Spagna"), l'Impero germanico e i Paesi Bassi.

La guerra che Carlo V ingaggia con la Francia di Francesco I per il dominio sull'Italia, disunita e facile preda degli altri stati europei, e da lì su tutta l'Europa, occupa tutta la prima metà del secolo. – Una guerra, d'altronde, non facile, dato che, non solo il movimento religioso della Protesta del monaco agostiniano Martin Lutero (1483-1546; vedi sezione filosofica in questo stesso capitolo) gli va togliendo terra sotto i piedi nella parte germanica del suo Impero, ma anche per la difficile situazione del Mediterraneo, dove Solimano I il Magnifico nutre la stessa ideologia imperialistica del suo rivale europeo, ma muovendo dalla Turchia e sotto le insegne della religione islamica. Nella fase immediatamente precedente i trattati di pace di Augusta

del 1555 (che pongono fine alle guerre europee di religione, sancendo il principio *cuius regius eius religio*), e di Cateau-Cambresis del 1559 (reciproco riconoscimento fra Spagna e Francia), le alleanze si strutturano anche contro il senso morale, dato che la Turchia musulmana si ritrova alleata della Francia governata dai cattolici, i nobili magiari cattolici, alcuni stati italiani e i principi tedeschi protestanti – tutti quanti interessati a contrastare il disegno imperiale di Carlo V e della *sua* Chiesa cattolica.

"Ovviamente", alla morte di questi protagonisti, la tensione passa ai figli, Enrico II nuovo re di Francia, e Filippo II nuovo re di Spagna e marito di Maria Tudor la Cattolica, regina d'Inghilterra – mentre il fratello di Carlo V, Ferdinando d'Asburgo, rimane, come imperatore, a governare la parte centro-europea dell'ex Impero di Carlo V.

La seconda metà del '500 vede profilarsi il seguente schema europeo generale: la Francia, come d'altronde anche l'Impero asburgico, è depressa dalle guerre di religione (fra cattolici e protestanti/ugonotti, guerre nelle quali la Spagna s'intrufola, militando dalla parte dei cattolici), mentre lo stato si va facendo sempre più centralizzato e con un ruolo predominante nell'economia (politica del re Enrico IV, regnante fino al 1598); Spagna e Italia ricadono nella rifeudalizzazione, così come la Polonia e l'Ungheria, dove la nobiltà la spunta sui contadini, ottenendo il controllo dell'economia, e al contrario di Prussia e Russia, dove i contadini, invece, si fanno protagonisti di un'inarrestabile serie di ribellioni; la Polonia si unifica al suo interno in funzione, da un lato, anti-russa (guerra del 1582), e, dall'altro, anti-turca; la Russia, sotto Ivan IV, regnante dal 1547, si estende verso gli Urali, il Caucaso e la Siberia, zone ricche di minerali (Riasanovsky, 2003, pp. 154-159); la Controriforma e i tribunali dell'Inquisizione, voluti soprattutto da papa Paolo IV e sostenuti dai regnanti che aderiscono alla fede romana, impazzano su tutto il territorio europeo, mentre i Turchi danno battaglia nel Mediterraneo, contendendo la supremazia degli Spagnoli e dei Veneziani (che, però, vincono la battaglia di Lepanto, in Grecia, nel 1571 per conto di tutti gli altri stati europei). In generale, dunque, l'economia europea di questo secolo si differenzia: in Occidente si sviluppa il settore commerciale, mentre in Oriente evolve un nuovo feudalesimo. Ma i due fenomeni sono connessi, come si può vedere soprattutto nel settore agricolo: infatti, i mercanti occidentali vengono a cercare i prodotti agricoli presso i nobili orientali, i "baroni del grano" (Salvadori, Combi, Ricuperati, 1978, p. 120). È l'inizio di un "sistema mondiale moderno" (Kennedy, 1999, p. 68). Solo l'Inghilterra della regina Elisabetta I (sotto cui la campagna inglese viene disciplinata dal nuovo regime proto-capitalistico delle *enclosures* – la recinzione delle terre private, sottratte sempre più al demanio pubblico –, mentre i negrieri e i pirati ottengono la copertura regale per i loro traffici) e l'Olanda (governata dai rappresentanti politici del ceto commerciale), fra loro alleate in funzione anti-spagnola, imboccano con decisione la strada dell'atlantizzazione delle loro economie, ottenendo un enorme successo grazie alla colonizzazione di tutti gli altri continenti, vincendo sui concorrenti spagnoli (con la vittoria della flotta inglese contro l'*Invencible Armada* spagnola nel 1588) e soprattutto portoghesi (togliendo loro il commercio con le Indie).

La filosofia

I filosofi "americani"

Bartolomé De las Casas (1474-1566), spagnolo, dapprima soldato colonizzatore, entra poi nell'ordine domenicano e si fa difensore degli Indi. Scrive *Brevisima relation de la distruccion de las Indias* (al tempo la parola d'ordine era *descubrimiento*), sostenendo la possibilità di diffondere il *Vangelo* con metodi non violenti. Carlo V s'ispirò a lui per l'emanazione delle Leyes Nuevas del 1542-45, tese a migliorare la condizione dei Nativi d'America.

Juan Gines de Sépulveda (1490-1573) rappresenta in qualche modo il *contrario* di Bartolomé: nel Concilio di Valledolid, convocato nel 1550 da Carlo V per discutere del diritto o meno della Spagna di conquistare l'America, Sépulveda sostenne il diritto/dovere del Bianco europeo di sottomettere gli Indi, poiché appartenenti ad una razza inferiore, privi di religione e morale (addirittura *sin alma*, senza anima). Sfortunatamente per gli Indi, malgrado le tesi di Bartolomé fossero basate sul pensiero di S. Tommaso e sostenute anche dall'importante scuola domenicana di Salamanca, creata da Francisco de Vitoria (1483-1546; vedi qui di sotto), il Concilio convocato da Carlo V dà ragione a Sépulveda (sul loro confronto, vedi Stannard, 2001, p. 339).

Francisco de Vitoria, domenicano spagnolo, è considerato uno dei padri fondatori del diritto internazionale (scuola di Salamanca). A proposito della "guerra giusta", tema ricorrente nel pensiero cristiano dai tempi di S. Agostino, Francisco introduce il concetto di proporzionalità, per cui i mali che una guerra provoca non devono essere maggiori di quelli a cui essa intende portare rimedio. Convinto, come Bartolomé, dell'umanità piena degli Indi, si oppone alla loro riduzione a schiavitù sotto qualunque pretesto, incluso quello religioso dell'evangelizzazione (su questo punto pubblica un libro apposta, *De Indis*, nel 1532). Infine, Francisco va ricordato anche per aver sostenuto che la comunità universale non deve per forza porsi sotto l'egida del cristianesimo: stati cristiani possono benissimo convivere con stati non-cristiani, in pace e mutuo rispetto. Una legittimazione della guerra, però, esiste, ed è quella che si basa sul diritto di evangelizzare, commerciare e diventare cittadini di paesi stranieri – il che è stato considerato, alquanto curiosamente, come un'implicita legittimazione delle guerre di conquista.

Con Francisco bisogna ricordare Domingo de Soto (1494-1560), uno dei maggiori esponenti della scuola di Salamanca e confessore di Carlo V. Sostenitore del voto di povertà, difese la causa sia degli Indi d'America, sia degli oppressi in generale.

I filosofi giapponesi

Hojo Soun (morto nel 1519), uomo d'azione, abile guerriero e politico astuto, fu anche filosofo samurai. La sua opera, *I ventuno precetti*, si rivolge ai samurai, invitandoli ad uno stile di vita austero, adatto all'*habitus* Zen, dalla mente semplice ma raffinata al tempo stesso, tutta tesa a capire i casi della vita e ad individuare la giusta condotta da tenere (Arena, 2016, p. 121). Il garbo, anche nei confronti dei nemici, e la sincerità sono le due caratteristiche precipue del samurai, "con la cultura nella mano sinistra e l'arte marziale nella destra": questo lo stile di vita che Soun indica come il più adatto ad un samurai.

Fra i "maestri del tè" di quest'epoca si distingue Sen no Rikyu (1521-1591), inventore dello stile *shoin zukuri*: in un angolo nascosto del giardino il cerimoniere del tè costruisce un'umile edificio in legno, con il tetto in paglia e, magari, col passare del tempo, di muschio. Una composizione di calligrafia e un *ikebana* adornano il *tokonoma*, l'angolo di questa costruzione dove si compie la cerimonia del tè. Per Rikyu la cerimonia del tè favorisce l'armonia con se stessi, dunque, essa è uno strumento di crescita morale, alla ricerca dell'apprezzamento e dell'empatia verso il dolore e la gioia del mondo. È a questo fine che è subordinata l'intera cerimonia: la calma attenzione per i particolari del preparare e bere il tè servono proprio per raggiungere la serenità interiore, con equilibrio e consapevolezza (Raveri, 2014, p. 546).

Suo allievo fu lo *shogun* Hideyoshi, colui che aveva sfidato la Cina, assalendo la Corea. Fra i due, malgrado la profonda stima che il guerriero aveva verso il filosofo, ci fu un'intensa competizione, vertente sul "senso dell'esistenza, la logica del potere, la Via verso l'autentica gloria" (Raveri, 2014, p. 546). Va da sé che allo sfarzo ambito dal primo, il secondo contrapponesse l'umiltà e la semplicità: in realtà, Rikyu, attraverso la sobrietà, voleva implicitamente rammentare al suo allievo che tutto il suo potere non era che un'illusione. Alla fine Hideyoshi lo condannò a suicidarsi, e Rikyu attese a quest'*ultimo* compito con la stessa calma che lo aveva contraddistinto durante la sua intera vita. Dopo la sua morte i suoi insegnamenti sono stati raccolti nell'opera *Nanporoku*, testo fondamentale della cerimonia del tè. Da questo insegnamento derivano le tre scuole, Urasenke, Omotosenke e Mushanokojisenke, tutt'oggi esistenti (Arena, 2016, p. 160).

Fra i primi a ribellarsi alla nuova presenza del cristianesimo in terra nipponica troviamo il sacerdote della Terra pura Shonin Byakudo Banzui'i (1542-1615), che inaugura una tradizione di opposizione e rigetto nei confronti della religione proveniente dall'Europa. A seguito della decisione politica di perseguitare i cristiani, Banzui'i si assume il compito di combattere il cristianesimo sul suo stesso terreno, la teologia, divenendo egli stesso teologo di corte (Arena, 2016, p. 97).

I filosofi cinesi

Il neoconfuciano Wang Yangming lascia un'impronta duratura nel pensiero dell'Asia pacifica e, benché le autorità gli preferissero l'"ortodossia" di Zhu Xi, quietistica e molto più *maneggevole* dal punto di vista politico, suoi seguaci si possono ritrovare in questo secolo in Cina così come in Corea, in Giappone e in Vietnam. Da lui si sviluppa addirittura una "scuola di sinistra" (*zuopai*), che accentua gli aspetti individualistici e relativistici del suo pensiero. Li Zhi (1527-1602), attivo nel Sud della Cina (la regione costiera di Taizhou), è fra gli autori di questa scuola quello che merita di più di essere ricordato: anticonformista, indipendente nel comportamento e nelle opinioni, rigetta il dogmatismo e rivendica la libertà di giudizio dell'uomo contro ogni autoritarismo, quindi, anche contro Confucio (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 538; Cheng, 2000, p. 581). La sua vicenda deve essere inquadrata sullo sfondo della grande diffusione della stampa nella Cina del XVI secolo: spesso la produzione letteraria e teatrale, che conosce all'epoca una grande diffusione, s'indirizza alla condanna delle ingiustizie e della corruzione (idem, p. 528). I suoi libri più noti, *Fenshu*, *Libro da bruciare*, e *Cangshu*, *Libro da nascondere*, sono raccolte dei suoi scritti che, appunto, per prudenza, egli invita i suoi lettori a mettere da parte una volta letti per non incorrere nei rigori della censura – lui stesso finì incarcerato e, in carcere, suicida (*ibidem*). Altri filosofi si pongono sulla sua stessa scia, come Yang Shen (1488-1559), He Xinyin (1517-1579), anch'egli condannato, e Jiao Hong (1540-1620 ca.). In questo periodo le accademie private, che si erano intanto politicizzate, vengono chiuse e l'opposizione ridotta al silenzio (Cheng, 2000, p. 588).

In questo secolo torna a farsi sentire anche un'altra scuola di pensiero tradizionale cinese, quella dell'energia (*qi*) intesa come principio unico dell'universo. Dopo Xue Xuan, ora altri due filosofi, Wang Tingxiang (1474-1544) e Luo Qinshun (1465-1547), tornano a ribadire l'importanza del *qi*, quasi superiore a quella del *dao* (Cheng, 2000, p. 575), per cui l'universo appare loro sostanzialmente come energia sotto diverse forme (questa è una concezione che proviene dal filosofo Zhang Zai del XIV secolo). Per questo motivo Luo Qinshun, al contrario di Wang Yangming, vede positivamente i desideri e le emozioni dell'uomo, che vanno "al di là del bene e del male" (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 539; Cheng, 2000, p. 576). Luo ebbe un suo percorso originale: proveniente dal buddhismo, passato agli studi dei Classici confuciani fatti con rigore filologico, si cimenta nell'ultima parte della sua vita nella scrittura del suo libro più importante, *Kunzhiji*, *Note sulla conoscenza faticosamente acquisita* (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 539).

Un terzo indirizzo filosofico è quello del sincretismo fra buddhismo, confucianesimo e taoismo, un indirizzo che proclama l'uguale bontà delle tre diverse scuole di pensiero. Rappresentanti di questo approccio "sintetico" sono Lin Zhao'an (1517-1598), soprannominato il "Santo delle Tre Dottrine", e Hu Zhi (1517-1585) che, nel suo libro *Kunxueji*, *Note sulle pene dello studio*, racconta il suo percorso biografico intellettuale e spirituale di graduale scoperta della coincidenza delle tre filosofie (Cheng, 2000, p. 578). A loro vanno associati i buddhisti Hanshan Deqing (1546-1623) e Zhu Hong (1535-1615), gli ultimi monaci buddhisti dell'epoca Ming.

Rispetto alla cultura europea che, attraverso soprattutto i Portoghesi, cominciava ad affacciarsi in Cina, i letterati e i funzionari sono più attratti dalle scoperte scientifiche che non dal cristianesimo, propagandato dai missionari, fra i quali spicca la figura di Matteo Ricci (1552-1610). Per loro il cristianesimo non è che una sorta di degenerazione del buddhismo (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 543).

I filosofi indiani

Nanak (1469-1538), nato nella fede indù e presto passato al più democratico approccio musulmano, è un'altra figura di poeta, santo e pensatore della stessa scuola Bhakti di Ramananda, come Kabir. Egli abiura la propria casta e si fa guru, *maestro*, della nuova corrente religiosa da lui denominata Sikh. Per Nanak, Dio è il Creatore, ed è unico, cioè, non appartiene ad alcuna religione in modo esclusivo, e ha come nome Verità (*Sat*). A partire da lui, e fino a Govind Singh, per una catena lunga dieci grandi maestri, si istituisce il *corpus* dei testi sacri Sikh (Pelissero, 2014, pp. 637-639).

Caitanya (1485-1533), come Nanak allievo di Ramananda, si distingue per la sue fervente devozione di tipo quasi mistico. Devoto alla Verità-Santo (*Sat-yapir*), è attivo nel Bengala, dove il suo esempio di vita attrae moltitudini alla scuola della Bhakti, anche dalle altre fedi, come l'Islam (Radhakrishnan, 1998, vol. II, p. 803; Wolpert, 2000, p. 117; Arena, 2008, pp. 260-269; Pelissero, 2014, pp. 380-382).

Siromani Raghunatha (1477-1547), anch'egli del Bengala, è invece un logico, allievo di Vasudeva Sarvabhauma, creativo autore della scuola Nyaya di logica analitica; questo, tuttavia, non gli impedisce di avere relazioni con il mistico Caitanya. Per Raghunatha, il numero è inseparabile dall'astrazione dei fenomeni naturali, sicché i suoi studi di metafisica tendono a negare l'esistenza di una realtà complessa. Il suo più importante libro di logica, *Tattvacintamanididhiti*, è un commentario dell'opera *Tattvacintamani* di Gangesa Upadhyaya, il fondatore della scuola della nuova Nyaya, scuola che egli cerca di riunificare a quella

Vaishesika. Per lui la scuola logica è il più alto contributo del pensiero indiano alla filosofia, poiché ha elaborato un linguaggio tecnico (Tucci, 2005, p. 86; Torella, 2008, p. 31). Tuttavia, le sottigliezze dialettiche e sofistiche di questa scuola, che dovevano servire per provare l'esistenza di Dio irrefutabilmente, sono per Raghunatha le motivazioni di fondo che hanno fatto nascere la nuova scuola Bhakti: questa scuola, infatti, è ansiosa di recuperare il rapporto *fresco* con Dio, propensione che la Nyaya-Vaishedika aveva perso strada facendo.

In analogia con quanto succedeva contemporaneamente nella scuola della Nyaya, anche nella scuola della Mimamsa si ha la creazione di un nuovo indirizzo, la Navinamata, ad opera di Khandanadeva Misra (XVI-XVII secolo), che indica, infatti, Kumarila e Prabhakara come "gli antichi". In realtà, Giuseppe Tucci commenta che la novità è solo di facciata: nelle opere di questo filosofo, *Bhattakaustubha*, *Bhattarahasya* e *Bhattadipika*, l'autore fa solo sfoggio della sua conoscenza dei tecnicismi logici della concorrente scuola della nuova Nyaya (Tucci, 2005, p. 96).

Manuali organici dei *Vedanta* di questo secolo sono la *Vedantaparibhasa* di Dharmarajadhvarindra (XVI secolo?), la *Sikhmani*, di suo figlio, e l'*Advaitasiddhi* di Sarasvati Madhusudana (Tucci, 2005, p. 104).

La scuola della Sankhya continua nell'opera di Vijnanabhikshu (XV-XVI secolo), del Bihar, autore di *Sankhyatattvakaumudi*, un commento sulle sutre più recenti di questa scuola; questo filosofo si occupa anche della dottrina Yoga, scrivendo la *Yogavarttika* (Tucci, 2005, p. 72). Altro importante autore Sankhya è Sarasvati Ramànanda (XVI secolo), autore yogi dell'opera *Maniprabha* (Pelissero, 2014, pp. 176-190).

Abu'l Fazl (1551-1601), ministro di Akbar, rappresenta una novità in filosofia, in quanto nella sua riflessione di filosofo politico si mescolano elementi islamici ed elementi indiani. Per lui la società, come la natura, è composta da quattro elementi, che corrispondono fra loro: fuoco-guerrieri, aria-artigiani, acqua-dotti e terra-lavoratori; ruolo del re è quello di mantenere l'equilibrio fra questi quattro elementi (Pelissero, 2014, p. 633).

I filosofi musulmani

Sotto i Safavidi la Persia gode di un *momentum*, una sorta di "rinascimento safavide". Questo generale risollevamento si nota anche in filosofia – d'altronde, è solo in Persia che la filosofia musulmana sopravvive in questo secolo, così come nei due successivi.

Ibn Kemal Pashazade (1468-1536), attivo nell'Impero ottomano, fra l'attuale Turchia e l'Egitto, è uno storico, giurista, filosofo e poeta. Versato nelle lingue turca, persiana e araba, si occupa della storia degli Ottomani, ma anche della diatriba fra al-Ghazali e Avicenna a proposito dell'*Incoerenza dei filosofi*, seguendo la scia di Ibn Arabi (Rudolph, 2006, p. 101).

Nur al-Din Ali bin Abd al-Ali Karaki (1461-1538 ca.) nasce in Libano e si sposta in Persia. Giurista e filosofo, gode di grande reputazione di saggio al suo tempo. La sua opera più famosa è il commento di uno dei testi principali del diritto sciita, quello del giurista e filosofo persiano al-Allama al-Hilli (morto nel 1326).

Un autore si distacca in questo scarno panorama, ed è Abd al-Rahman al-Akhdari (morto nel 1546), autore di un poema didascalico sulla logica dal titolo *La scala risplendente* (Rudolph, 2006, p. 90).

I filosofi europei

Malgrado la sfida rappresentata dall'"allargamento" della rappresentazione del mondo all'America, la scena dell'intellettualità in Europa in questo secolo rimane sostanzialmente divisa fra aristotelismo e platonismo, soprattutto il secondo in polemica col primo. Queste polemiche sono poi alimentate dalle nuove cognizioni provenienti dalle scoperte geografiche ed astronomiche, e soprattutto dall'avvento della "rivoluzione" di Niccolò Copernico (1473-1543). Secondo questo scienziato, è il Sole, e non la Terra, che sta al centro dell'universo.

Il platonismo promuove una nuova filosofia della natura, i cui esponenti sono due calabresi, Bernardino Telesio (Cosenza, 1509-1588) e Tommaso Campanella (Stilo, 1568-1639). Per il primo, autore di *De rerum natura iuxta propria principia*, la natura va studiata in maniera diretta: è così che si coglie l'esistenza dei due principi costitutivi, il caldo e il freddo, che influiscono sulla materia inerte e oscura, che costituisce il terzo principio. In questo disegno, l'uomo, dotato di anima da Dio, ha la capacità, sola fra tutte le altre creature, di aspirare a qualcosa di più alto del semplice piacere: desiderare di andare verso Dio.

Stessa insistenza di Telesio sull'osservazione diretta della natura la mostra Campanella, ammiratore di Cristoforo Colombo e di Galileo Galilei (1564-1642), i due eroi del nuovo approccio al mondo, "libro" scritto da Dio in modo diverso rispetto alle Sacre Scritture. Come in Telesio, anche in Campanella troviamo l'idea neo-platonica del mondo pervaso di anima: tutte le creature, per il principio del caldo, sono capaci di sentire. Ma il sentire dell'uomo è diverso da quello delle altre creature, poiché nel caso dell'uomo il sentire diventa conoscere, cioè consapevolezza di sapere, *scire sui*, sapere di sé, e il conoscere stesso non è che essere – qui c'è una ripresa di Agostino.

Leonardo da Vinci (1452-1519) risponde anch'egli, con la sua ricerca sulle *ragioni* (cioè, le leggi) della natura, a questo bisogno di uscire dall'interpretazione medioevale dell'aristotelismo, che aveva garantito una giustificazione filosofica dell'immobilismo sociale e politico dell'Europa imperiale: lo studio della natura va condotto in modo diretto, tramite l'esperienza, senza sudditanza ad alcuna autorità del passato.

Dal punto di vista politico, il pensiero si dirige in due direzioni opposte, da un lato, gli "utopisti" come Tommaso Campanella e Thomas More (1478-1535), dall'altro, i "realisti", come Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Jean Bodin (1529-1596), entrambi funzionari al servizio dei rispettivi stati, Firenze e la Francia (sull'influenza dell'utopia cristiana su More e Machiavelli, vedi Mazzarino, 2011, ed. or. 1966, vol. III). Gli "utopisti" scrivono opere d'immaginazione, nelle quali l'organizzazione politica, all'opposto di quella reale in cui essi stessi vivevano, s'ispira alla giustizia, alla naturalezza e alla ragione umana, sullo sfondo della religione cristiana (Campanella pubblica *Civitas Soli. Idea reipublicae philosophicae* nel 1602, More il *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* nel 1516: Campanella, 1995; More, 2007). I "realisti" si occupano, invece, di indicare strade concrete per conseguire risultati politici tangibili *qui e ora*, a partire dalla necessità di centralizzare e concentrare il potere politico nella mani dell'autorità statuale, rappresentata dal sovrano, un potere da usare con fermezza e ragionevolezza, ma anche rispettando i diritti naturali e sociali dei sudditi (Machiavelli esprime il suo pensiero politico nel *Il principe*, del 1513, Bodin nei *Six Livres de la République*, del 1576).

Un misto di politica, religione e filosofia è rappresentato dalla filosofia dei massimi pensatori europei di questo secolo, Desiderio Erasmo (1469-1536), Martin Lutero (1483-1546), Michel de Montaigne (1533-1592) e Giordano Bruno (1548-1600), tutti accomunati dallo stesso

bisogno di ripristinare un cristianesimo umanistico critico nei confronti della Chiesa, vista come una sede di potere e corruzione. Erasmo, Olandese, è un neo-platonico, molto vicino all'umanesimo italiano; propugna un ritorno al cristianesimo delle origini, privo dello sfarzo e del potere che la Chiesa di Roma esibisce al suo tempo. Il *Nuovo Testamento*, secondo lui, deve diventare patrimonio di tutti, enfatizzando i valori autentici di Gesù emendati di tutte le astruse interpretazioni aristoteliche (famoso il suo *Elogio della pazzia* del 1509, dove la pazzia è propria questa semplicità e purezza di spirito, una "pazzia", appunto, in un mondo di furbi: Erasmo da Rotterdam, 1995). Sempre nel nome di questo cristianesimo semplice e puro Erasmo concepisce una Chiesa povera e unita, che faccia da punto di riferimento per il potere politico, che egli vuole ugualmente semplice e unito, in un'Europa anch'essa politicamente tutta unita, tollerante e solidale – esattamente l'opposto di quello che era la realtà dell'Europa dell'epoca.

Lutero, come Erasmo, è convinto dell'importanza di portare il messaggio originale di Gesù direttamente alle masse dei credenti, al di là della mediazione, spesso interessata, della Chiesa romana, e per questo egli stesso traduce le Sacre Scritture in tedesco. Approfittando della coeva invenzione della stampa, Lutero riesce a produrre diverse edizioni della *Bibbia* in tedesco, che ebbe così una diffusione enorme. Al contrario di Erasmo, però, Lutero ritiene che l'opera di salvazione sia interamente nelle mani di Dio, verso cui l'uomo deve solo avere fede e fiducia – al contrario, Erasmo (come si espresse nel suo *De libero arbitrio*, del 1524) pensa che le "opere" (leggi: la vita concreta, le scelte politiche incluse) siano anch'esse importanti per ottenere la benedizione di Dio (allo scritto di Erasmo Lutero rispose l'anno successivo con il *De servo arbitrio*). Ma il motivo per cui Lutero non stima le "opere" dell'uomo è anche molto concreto, e non soltanto dottrinale: nel 1517, infatti, il papa si era fatto promotore di un'immensa raccolta di denaro per costruire quella che sarebbe divenuta la Basilica di San Pietro a Roma, in pratica il Vaticano, e questa raccolta di denaro venne interpretata, così come la Chiesa stessa voleva che fosse, come un'"opera", cioè, come *l'azione* di acquistare uno sconto di tempo di attesa in purgatorio prima di passare al paradiso – s'intende, dopo morti. Questo tipo di *opera* o di *azione* – cioè, l'acquisto della cosiddetta "indulgenza" – aveva aperto, com'è facile intuire, un enorme spazio per la corruzione, di cui certo la Chiesa romana non aveva alcun bisogno. Proprio in ribellione contro questo ulteriore degrado della Chiesa, Lutero pubblica le sue tesi *protestanti*, che ovviamente la Chiesa si affretta a scomunicare. – Con qualche importante eccezione: Erasmo, per esempio, che era uomo di chiesa (ebbe la possibilità di diventare perfino cardinale, ma la rifiutò), non volle condannare Lutero, poiché condivideva con lui l'urgenza di una riforma profonda della Chiesa. Tutto il dibattito che ne seguì avvenne alla luce del sole, sicché le tesi *di protesta* di Lutero diventarono un fatto pubblico nonché politico, dato l'attrito fra diversi signori tedeschi e il papato (in Svizzera l'esempio di Lutero venne seguito da Giovanni Calvino, 1509-1564, che approfondì alcuni aspetti etico-morali del pensiero di Lutero in senso rigoristico).

Il rifiuto dell'autorità della Chiesa da parte di Lutero – addirittura la sua richiesta di abolizione del clero – viene visto come la scintilla di riscossa contro lo sfarzo della corte papale, non solo dai signori tedeschi (che si offrirono di proteggerlo fisicamente dalle scomuniche di Roma), ma anche dai contadini poveri, i quali videro in Lutero colui il quale avrebbe potuto giustificare ideologicamente e religiosamente la loro ribellione contro i ricchi. Ma per Lutero, la riforma della Chiesa e della società non era opera che doveva essere compiuta dai contadini, *dal basso*, ma *dall'alto*, addirittura dall'"imperatore salvatore", per cui egli finì per schierarsi politicamente dalla parte dei signori contro i contadini.

Michel de Montaigne fu filosofo ma anche uomo d'azione: sindaco di Bordeaux in un periodo in cui la Francia era sconvolta dalle guerre di religione, lesse con molta attenzione i vari

rapporti sui "popoli selvaggi" che venivano redatti sull'America, a partire da quelli di Bartolomé de Las Casas. Egli era altresì sensibile alle polemiche fra aristotelismo e platonismo in Europa, sullo sfondo dell'umanesimo e della riforma della Chiesa. Per questi motivi Montaigne si fa promotore di una ripresa dello scetticismo del filosofo greco Sesto Empirico (II-III secolo d. C.): la verità non è unica né accessibile all'uomo; esiste, al contrario, un pluralismo di culture di popoli diversi, così come esiste un approccio diversificato alla natura, scientifico o religioso. Per questi motivi i suoi *Saggi*, pubblicati nel 1580, vennero assunti dai suoi contemporanei e successori come una tempestiva e salutare critica contro il fanatismo, il dogmatismo e il tradizionalismo.

Molto più sfortunato di lui fu il campano Giordano Bruno, prima domenicano, poi, quando passò a vivere a Ginevra, calvinista e, infine, libero pensatore, libero fin quando non fu messo in carcere nel Palazzo del Sant'Uffizio a Roma nel 1593. Dato il suo rifiuto di ritrattare i suoi libri, Bruno viene arso vivo a Piazza dei Fiori a Roma nel 1600. Prendendo spunto da Copernico e da Niccolò Cusano, Bruno afferma, per primo, che l'universo è infinito, e non ha quindi *un* centro. Neo-platonicamente, Bruno ritiene che l'universo sia pieno di anima, sfociando quindi in un nuovo panteismo, Dio essendo l'"anima del mondo", di cui ogni singola cosa non è che un singolo, effimero volto. Questo approccio neo-platonico, tuttavia, non sfocia in un atteggiamento mistico – al contrario, Bruno riprende la logica di Raimondo Lullo, filosofo catalano del XIII secolo, secondo cui l'uomo, per penetrare nel mondo, deve sapere interpretare, appunto, ogni volto della volontà di Dio, dunque, i *segni*, da cui comprendere, salendo da effetto a causa, i *motivi*. L'arte combinatoria, l'arte mnemonica e il sapere enciclopedico, per Bruno, sono, quindi, fondamentali per risalire dal *molteplice*, il mondo con le sue mille sfaccettature, all'*uno*, Dio (queste idee sono contenute nella vasta produzione letteraria di Bruno, soprattutto nel *De gli eroici furori* del 1586).

Capitolo secondo: il Seicento

L'inquadramento storico

America

È in questo secolo che gli Europei cominciano la penetrazione sistematica del Continente americano. Gli Inglesi si distinguono in questa opera di penetrazione in quello che oggi è il territorio degli Stati Uniti, sottraendolo ai Nativi, contendendolo ai Francesi e importandovi schiavi africani (Jones, 2005, ed. or. 1983, pp. 7-15; Stannard, 2001, ed. or. 1992). Il numero dei Nativi abitanti a Nord del Messico all'epoca dell'arrivo di Colombo varia a seconda degli autori, il più verosimile è di venti milioni. Come che sia, la loro cifra si riduce drasticamente in pochissimi anni, sicché tutte le fonti storiche sono d'accordo nel sostenere che si è trattato di un vero e proprio genocidio (Todorov, 1996; Stannard, 2001, p. 198; Carmagnani, 2003; Borgognone, 2013).

La strategia assimilazionista spagnola nei confronti dell'aristocrazia Incas, nell'attuale Perù, ha un certo successo, almeno nella prima metà del secolo, tuttavia, a partire dalla seconda metà del secolo la classe dirigente Incas comincia a riscoprire le proprie tradizioni, preparando un movimento di riscossa politica che si manifesterà pienamente nel '700 (Salvadori, Combi, Ricuperati, 1978, p. 98).

Dal punto di vista economico, va notato che le nuove colonie americane vengono inserite nel circuito mercantilistico messo in opera degli Imperi europei, ciascuno per la parte di America conquistata – il Nord dagli Inglesi e Francesi, il Centro e il Sud dalla Spagna, ad eccezione del Brasile, acquisito dal Portogallo (Jones, 2005, pp. 19-20 per le colonie inglesi; Carmagnani, 2003, pp. 38-52; per il Messico in particolare, vedi Garcia Martinez, 2007, pp. 85-103).

Asia

Giappone

Nel 1600 la capitale del Giappone viene spostata a Edo, l'attuale Tokyo. Ieyasu, successore di Hideyoshi al comando del Giappone a partire dal 1615, è il fondatore della dinastia Tokugawa, la fautrice dell'isolamento del Giappone dal resto dell'Asia e del mondo (Henshall, 2005, p. 79). Egli centralizza il potere nelle mani dell'autorità del primo ministro (lo *shogun*), forte del controllo della produzione del riso, contro un inferiore potere dei nobili feudatari (i *daimyo*), avvalendosi anche di una forte casta di burocrati, e beneficia dell'eroismo dei samurai, piccoli nobili guerrieri fedeli all'imperatore. Insieme al feudo si sviluppa il commercio, con lo sfruttamento delle miniere d'oro e d'argento. Sempre di più lo stato sottrae questo sfruttamento ai nobili e lo controlla direttamente, anche in funzione anti-contadini, da una parte, e anti-Cina, dall'altra (Kennedy, 1999, pp. 49-50).

Una costante di questo regime è il sospetto nei confronti degli Europei, sempre associati al cristianesimo (Henshall, 2005, p. 89). L'arrivo degli Europei nell'Arcipelago, dopo il "precedente americano", rinforza il sospetto e il ripiegamento. Da questo periodo comincia in Giappone la maniera di rappresentarsi il mondo mettendo al centro delle carte geografiche il Giappone stesso (Henshall, 2005, p. 90).

In questo periodo si sviluppa la cultura del samurai, il *bushido*, la "via del guerriero", frutto tipico di questa chiusura politica e culturale. Il confucianesimo, incoraggiato dal governo, si diffonde negli strati colti, insieme al buddhismo, poiché favorisce il rispetto dell'autorità. Questa miscela ideologico-filosofica diventa la base del nazionalismo, tendenza che si esprimerà meglio nel secolo successivo.

Cina

I rapporti commerciali fra le due grandi entità statali dell'Asia pacifica, Cina e Giappone, erano stati alquanto irregolari durante il '500 per via delle varie restrizioni che provenivano da parte cinese; anche il governo giapponese, d'altra parte, nutriva grandi pregiudizi nei confronti del gigante continentale. In questo nuovo secolo, tuttavia, grazie anche all'ascesa della dinastia dei Tokugawa in Giappone (a partire dal 1603), la situazione diviene molto più regolare, cioè, con meno pirateria e più controllo del commercio da parte dello stato (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 511). I settori che più si avvantaggiano di questa rinvigorita stagione commerciale sono il tessile, il siderurgico, la porcellana, la carta e la stampa. Piccole botteghe diventano grandi imprese artigianali, con centinaia di operai impiegati. In questo modo, a poco a poco, una nuova borghesia commerciale si affianca alla tradizionale *gentry* il cui potere si basava sulla burocrazia e sul possesso della terra.

Nel 1644 finisce la dinastia Ming e comincia la Qing, mancese, che dura fino alla fine della storia imperiale, nel 1911. Dopo il periodo del primo regnante, Shunzhi (1644-1661), la dinastia Qing trova un suo rappresentante di rilievo in Kangxi (1662-1722), che cerca di vincere le resistenze anti-mancesi degli intellettuali, amanti per lo più della purezza cinese Han, combattendo la precedente corruzione al governo, accentrando il potere e dando importanti incarichi di governo ai Cinesi stessi. Questa politica intelligente valse a Kangxi l'appellativo di "imperatore illuminato", che egli seppe sostenere anche nel campo dell'economia, con la realizzazione di importanti investimenti statali nelle infrastrutture (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 556).

India

Dall'inizio del secolo inizia la penetrazione commerciale e militare dell'Inghilterra nell'India dei Moghul con la East India Company, entrando in competizione con i Portoghesi e soprattutto con gli Olandesi; peraltro, la stessa East India Company dovette affrontare la concorrenza di altre compagnie connazionali, infatti, esistono varie altre compagnie inglesi che si contendono il favore della corona per avere l'esclusiva del commercio con l'India (Wolpart, 2000, p. 136). È in questo secolo che viene costruito il Taj Mahal ad Agra (o Akra), voluto dal re Shah Jahan (regnante fra il 1628 e il 1658) come tomba per la moglie Mumtaz Mahal, morta prematuramente. Vengono costruiti anche il Forte Rosso, Lal Qila, e la Grande Moschea, Jami' Masjid. La politica di Shah Jahan è aperta alla cultura e allo scambio, tanto che suo figlio e successore, Dara Shikoh, in continuità con la politica illuminata del padre, avrebbe instaurato uno dei regimi più aperti della storia indiana, se il fratello Aurengzeb non avesse trovato il modo per farlo fuori ed impadronirsi della corona (vedi sezione filosofica di questo capitolo). Con Aurengzeb (regnante fra il 1658 e il 1707) s'instaura uno dei regimi religiosamente più repressivi ed intolleranti della storia dell'India.

Nella seconda metà del secolo i Francesi creano una loro base commerciale e militare nel Sud dell'India, a Pondichery, per iniziativa del ministro Jean-Baptiste Colbert.

Sopra l'India, la Russia, con Pietro il Grande (1682-1725), amplia i suoi territori, conquistando la Siberia e conducendo una politica anti-ottomana (Riasanovsky, 2003, p. 230).

Infine, per quanto riguarda la vicina Persia è in questo secolo che i capi religiosi persiani assumeranno il nome di *ayatollah*, *simboli di Dio*, ed entreranno presto in contrasto con i governi degli Scià (Schweizer, 1986, p. 209).

Africa

Circa 20.000 schiavi partono ogni anno dall'Africa con destinazione America in questo secolo (Reader, 2003, p. 320). Gli Europei, Portoghesi e Olandesi soprattutto costruiscono sempre nuovi porti specializzati come centri di smistamento, come il centro di Gorée sull'omonima isoletta sita di fronte Dakar, nel 1617 (*idem*, p. 321). I loro affari attraggono l'attenzione dei mercanti inglesi e francesi, che presto si uniscono ai Portoghesi e Olandesi, anzi li superarono: le isole di Giamaica e Haiti, all'epoca denominata Hispaniola (e poi Saint-Dominique), diventano i luoghi prediletti di destinazione della tratta, superando in quantità le stesse colonie inglesi, quelle colonie che alla fine del secolo successivo diventeranno gli Stati Uniti d'America (Davidson, 1966, pp. 78-79; Reader, 2003, p. 322).

Timbuctù, nelle mani degli schiavi già dalla fine del secolo scorso, viene ripresa dai Marocchini nel 1651. Dopo questa "liberazione", in realtà, i Marocchini tentano di estendere il loro dominio in Africa, fino a raggiungere anche altre due città fondamentali del Songhai, Dienne e Gao.

A metà secolo gli Olandesi stabiliscono una loro colonia al Capo di Buona Speranza, venendo in urto con la popolazione indigena khoisan (Reader, 2003, p. 385).

Nel 1665 il re del Congo Antonio I abiura il cattolicesimo e si libera dell'influenza portoghese (Salvadori, Combi, Ricuperati, 1978, p. 92).

Nuove formazioni statuali nella zona dei Grandi Laghi si hanno in Ruanda e Burundi, caratterizzati, però, dalla concorrenza e rivalità fra allevatori di bestiame (Hutu) e contadini (Tutsi) (Speitkamp, 2010, p. 30).

Fino al XVII secolo i Portoghesi, grazie all'uso delle armi da fuoco, riescono ad avere la supremazia sulle coste orientali africane, ma alla fine del secolo s'impone il sultanato dell'Oman, che ha una sua base importante a Zanzibar (Speitkamp, 2010, p. 57).

Europa e Mediterraneo

L'Europa politica e religiosa si divide fra i sostenitori della "protesta" di Lutero contro la Chiesa e i difensori della Chiesa stessa, la quale, da parte sua, dopo il Concilio di Trento del secolo precedente, ristabilisce la propria ortodossia, ristabilendo i medioevali tribunali dell'Inquisizione per combattere attivamente contro i protestanti e tutte le eresie.

Nel 1609 l'Olanda protestante si affranca definitivamente dalla Spagna cattolica di Filippo II (morto nel 1598; sulla prima fase della storia dell'Impero degli Asburgo, vedi Kennedy, 1999, pp. 72-125). Nello stesso anno un residuo di 300.000 *moriscos* vengono costretti a lasciare la Spagna, con ulteriore crisi sociale e produttiva del paese, ormai stremato dalle guerre e dalla dipendenza economica dall'estero. In generale, la Spagna (perfettamente riflessa nell'opera di Miguel de Cervantes, 1547-1616, il *Don Quijote*), come l'Italia e la Germania, subisce l'iniziativa della Repubblica olandese e dell'Inghilterra, ormai lanciate alla conquista

dell'oltre-Atlantico e delle Indie (in questi anni vengono create le Compagnie commerciali delle Indie orientali e occidentali). In funzione anti-spagnola si muove anche la Francia post-Enrico IV, che aveva migliorato la propria situazione interna dopo le guerre di religione. Il punto di rottura diventa l'Impero asburgico, diviso fra principati cattolici e protestanti, le cui parti vengono a guerra – la Guerra dei Trent'anni – nel 1618 coinvolgendo, da una parte, la Spagna (sul fronte dei cattolici), dall'altra, l'Inghilterra, l'Olanda (governata dagli Orange), la Danimarca (re Cristiano IV), la Svezia (re Gustavo Adolfo) e la Francia (con Richelieu, cattolico!, primo ministro) (fronte anti-cattolico).

Prima che la Guerra del Trent'anni finisca con la pace di Westfalia nel 1648, la situazione complessiva dell'Europa è succintamente riassumibile in questo schema: la Spagna perde il Portogallo, e con esso il Brasile, e rischia di perdere anche Napoli (la rivolta anti-baronale di Masaniello è del 1647); il potere della Francia (primo ministro Giulio Mazzarino) è drammaticamente diviso fra, da una parte, i nobili (che si appoggiano ai loro parlamenti) e, dall'altra, la corona; l'Inghilterra, la cui politica estera (colonialismo, imperialismo e commercio degli schiavi) è nelle mani dei commercianti, vive il trauma della rivoluzione del 1644-48 (costata la testa al re Carlo I, e per questo denominata *the Bloody Revolution* – col potere che passa nelle mani di Oliver Cromwell); la Russia è scossa da frequenti rivolte di servi che, giustamente, non accettano il codice di Alessio Michailovich del 1649, che estendeva e rendeva illimitati nel tempo i diritti dei nobili sulla servitù (Salvadori, Comba, Ricuperati, 1978, p. 234).

Diversi autori hanno segnalato come la Pace di Westfalia segni una tappa importante nella storia della costituzione degli stati europei così come li conosciamo oggi (Villari, 2000 incentra tutta la sua storia europea su questo asse, attraverso i vari passaggi, dai primi nuclei statali dopo il Mille, la Guerra dei Cent'anni, le guerre per l'egemonia fra l'Impero di Carlo V, la Francia e l'Inghilterra, e appunto la Guerra dei Trent'anni, fino a Napoleone e le reazioni all'Impero francese; altri importanti autori, le cui opere sono diventate di riferimento in questo ambito di studio, sono Charles Tilly, 1929-2008, e Stein Rokkan, 1921-1979: Tilly, ed., 1984, ed. or. 1975; Rokkan, 2001).

Nella seconda metà del secolo l'Inghilterra e l'Olanda, prima alleate contro la Spagna, si scontrano ora fra loro, e la prima ha la meglio. Tuttavia, curiosamente la situazione evolve in maniera tale che l'Olandese Guglielmo III Orange, protestante, sposato con Mary figlia dell'ex re d'Inghilterra Carlo II, viene acclamato re d'Inghilterra nel 1689 per spodestare il cattolico re Giacomo II (tutto ciò avviene senza alcuna testa tagliata, da qui il nome di *the Glorious Revolution* dato a questa seconda rivoluzione inglese) e, soprattutto, per affermare un modello di governo di tipo costituzionale (il rispetto da parte del re della *Declaration of Bills*). Tuttavia, com'è stato osservato, la borghesia, che in casa reclama i suoi diritti, si fa fautrice di schiavismo fuori: "Nel 1672, duecento facoltosi finanziatori investirono 111.600 sterline per costituire la Royal Africa Company, attratti dai profitti che si potevano ricavare dagli schiavi e dallo zucchero" (Reader, 2003, p. 325).

Il risultato di questo lungo processo di affermazione della borghesia è la creazione della Banca d'Inghilterra, nel 1694, sostenuta da commercianti privati e dallo stato stesso. La flotta inglese diventa la prima al mondo: l'Inghilterra ormai popola l'America del Nord, sostituendo la decimata popolazione dei Nativi e "chiamando" gli schiavi africani a venire a lavorare nelle sue nuove terre; nello stesso periodo essa apre forzatamente le relazioni commerciali con l'India e la Cina, imponendosi anche qui sull'Olanda, la Francia e il Portogallo.

La Francia, pur non trascurando la lucrosa tratta degli schiavi dal Senegal, per la quale, anzi, re Luigi XIV, *le roi Soleil*, e il ministro delle Finanze Colbert creano la Giunta del Senegal nel 1673, persegue il suo disegno di supremazia nel Continente (sullo sfondo della crisi della Spagna), ciò che procurerà ancora una nuova serie di altre guerre sanguinose (con l'Olanda soprattutto, ma anche con l'Impero asburgico, contemporaneamente minacciato dall'Impero ottomano) e carestie, prolungatesi fino a metà del secolo successivo, e che per di più finirà (dopo anche le varie vicende delle colonie: in America, dove i Francesi, dal Canada, prendono un'iniziativa contro gli Inglesi; in Senegal, dove i Francesi ottengono Saint-Louis; e in India, dove gli Olandesi sottraggono Pondichery ai Francesi) con un nulla di fatto (Pace di Aquisgrana, del 1748).

La Guerra del Baltico fra Svezia e Danimarca, anch'esse prima unite contro l'Imperatore asburgico cattolico, sarà vinta dalla Svezia, ma a pagare sarà la Polonia, poiché la Danimarca verrà sostenuta dal forte Elettore di Brandeburgo.

Mentre questa parte dell'Europa entra in una lunga fase di cruenta guerra interna, la Russia conosce un momento di fioritura imperialistica sotto il comando della nuova dinastia dei Romanov, con cui il paese si allarga a tutta la Siberia, giungendo fino alle coste dell'Oceano Pacifico (l'imperatore Pietro il Grande regna fra il 1682 e il 1724, conducendo una politica di ammodernamento dell'amministrazione e della società *dall'alto*).

La filosofia

I filosofi giapponesi

Il cristianesimo in Giappone non mancò di suscitare prese di posizione diversificate. Fabian Fukansai (1565-1621 ca.) è forse il personaggio più emblematico della controversia: si fece gesuita e pubblicò *Myo-tei mondo*, *Dialoghi tra Myo e Yu*, nel 1605, per poi ripudiare la fede cattolica e pubblicare *Ha Daiusu*, *Contro la grande menzogna*, nel 1620 (Arena, 2016, p. 102).

Shosan Suzuki è tra i primi ad argomentare contro il cristianesimo, assimilandolo ad una sorta di degenerazione della sua religione, il buddhismo (così in *Deus mondo*, *Domande e risposte sul Dio cristiano*, e *Ha Kirishitan*, *Contro i cristiani*) (Arena, 2016, p. 98).

Al di là del dibattito pro e contro il cristianesimo, in Giappone torna ad essere forte l'influenza del neoconfucianesimo in questo secolo, soprattutto con i due filosofi Seika Fujiwara (1561-1619) e Razan Hayashi (1583-1657), il primo maestro del secondo. Fujiwara parte dal buddhismo, che abbandona successivamente per abbracciare il confucianesimo di Zhu Xi. Severo assertore dei valori morali del confucianesimo Fugiwara non disdegna, però, la poesia e l'estetica, cui attribuisce un importante ruolo nel raggiungere il nocciolo delle cose della vita (Arena, 2016, p. 224). Base della speculazione dell'allievo, Hayashi, è invece il *Libro dei mutamenti*, l'uomo stesso essendo uno dei mutamenti emergenti dalla logica dell'universo (Arena, 2016, p. 227). Hayashi, inoltre, propugna una sintesi fra confucianesimo e shintoismo, attribuendo ai Tokugawa regnanti, probabilmente per omaggiarli, il ruolo, in realtà non veritiero, di istitutori del confucianesimo come ideologia di stato in Giappone.

Toju Nakae (1608-1648), buddhista, recepisce la dottrina della scuola della mente di Wang Yangming: azione e conoscenza compongono sì, una perfetta unità, ma Nakae aggiunge altri due pensieri: che la conoscenza è *anche* ricerca del bello e che l'azione è *anche* amore per la ricerca, l'egoismo essendo la causa del male – quindi, un aspetto artistico viene a completare l'approccio filosofico (Arena, 2016, p. 231). In Nakae si può ravvisare anche un influsso del cristianesimo, soprattutto nei suoi accenni al "signore del mondo", ente in cui gli opposti, l'essere e il nulla, si riconciliano. Questo aspetto "cristiano", tuttavia, non va a discapito della centralità dell'uomo nell'universo, tratto dalla scuola di Wang, che Nakae non trascura. D'altronde, Nakae è sensibile al cristianesimo così come lo è nei confronti del buddhismo; una prova ne è la sua idea del diverso livello di realtà che si prende in considerazione quando si fanno asserzioni. Così, gli estremi – l'estremo limite e il nulla estremo – sono tali per l'uomo superficiale, come un "velo di *maya*", mentre svaniscono per il saggio.

Banzan Kumazawa (1619-1691) è un importante allievo di Nakae, ma, al contrario del suo maestro, egli è più interessato alla politica. Il suo libro *Daigaku wakumon*, *Qualcuno s'interroga sulla Grande Dottrina*, del 1687, fu messo al bando dal governo: in contrasto con l'enfasi del governo sul commercio e la finanza, Kumazawa propugna un'economia basata sull'agricoltura (riso, soprattutto), un'idea probabilmente utopistica e irrealistica (Arena, 2016, p. 235). Le sue previsioni, tuttavia, si avvereranno: crisi economiche ripetute e perdita di prestigio dei samurai (lui stesso era un samurai).

Contrapposta alla scuola buddhista di Nakae e Kumazawa si erge la scuola Kogaku, che presenta due illustri esponenti, Jinsai Ito (1627-1705) e Soko Yamaga (1622-1685). Ito basa il suo approccio sullo studio esegetico dei testi taoisti, confuciani e buddhisti (per questo la sua

scuola si definisce "scuola dell'antica interpretazione", *kogigaku*). I suoi testi più importanti sono *Sul significato delle parole nel Lun-jue* e *Sul significato delle parole nel Meng-tzu*. Ito, col passare del tempo, si distacca dalla sua prima formazione cinese (includendo sia la "scuola del Cielo", sia quella della "mente") per dare una nuova interpretazione dello shintoismo: il Cielo e la Terra sono due creature viventi, e tutto il cosmo è pervaso da un'energia vitale che tende naturalmente al bene. Dunque, il *qi*, il soffio che è energia vitale, precede l'organizzazione stessa delle cose, il *ri*. Questa enfasi sull'energia vitale porta Ito a dare una grande importanza alle emozioni e ai sentimenti dell'individuo: egli ne incoraggia il soddisfacimento, a condizione che questo non venga a ledere il benessere della collettività. Dunque, Ito privilegia *ninjo*, le passioni, piuttosto che *giri*, i doveri sociali. Quest'idea fa di Ito un pensatore meno conservatore del classico confuciano puro, per il quale il singolo deve piegarsi all'etica collettiva sempre e comunque, ciò che non può che sfociare nell'ipocrisia (Arena, 2016, p. 239). Al di là di queste differenze, Ito, come tutti gli altri filosofi giapponesi e cinesi dell'epoca, attribuisce una grande importanza alla cultura come istanza di miglioramento dell'uomo.

Anche Yamaga, da parte sua, sottolinea l'importanza della cultura e dell'educazione. Da questo punto di vista, si può fare a meno di porsi il problema della natura dell'uomo, se buona o cattiva come tale, poiché l'accento si sposta sulla possibilità, appunto tramite la cultura e l'educazione, di coltivare l'uomo e così di renderlo migliore. "L'uomo è come un pezzo di giada: se non lo si pulisce costantemente, si sporca e perde il suo fulgore. 'Se l'uomo non studia, non conosce la Via. Anche coloro che siano già eccellenti e posseggono un bagaglio di conoscenze ben strutturato, per la natura innata del loro carattere soffrono di varie mancanze, qualora ignorino la Via'" (Arena, 2016, p. 244).

Yotaku Bankei (1622-1693), filosofo Zen sensibile al neoconfucianesimo di Wang Yangming, individua nel "non-nato" la categoria principale del buddhismo: questo "non-nato" è la "mente di Buddha", il *presupposto*, esistente nella mente di qualsiasi essere umano, dell'accoglienza stessa di Buddha nella mente dell'adepto, ovvero il risveglio (*satori*). Su questo pensiero Bankei erige tutta la sua costruzione filosofica e teologica, la sua etica del distacco dal mondo, nonché la sua gnoseologia, basata sull'intuizione. Bankei sottolinea che l'illuminazione non è un fatto che avviene tutt'in una volta, ma un processo spirituale che dura tutta la vita, e che necessita di sempre nuovi approfondimenti (Arena, 2016, pp. 202-211).

Matsuo Basho (1644-1694) è un filosofo Zen, fondatore di una propria scuola, ma soprattutto è noto come il massimo maestro della poesia haiku, genere popolare da lui portato a dignità letteraria. Fu anche un viaggiatore instancabile, sicché egli era sempre al corrente di tante e diverse situazioni e aveva notizie normalmente di non facile reperimento, il che lo metteva in condizione di farsi un'idea molto critica della società giapponese del suo tempo. Con lui la sensibilità estetica buddhista si affina e si essenzializza: ricerca del vuoto, massima semplicità, rappresentazione della natura e della vita quotidiana e popolare.

Soho Takuan (1573-1645), monaco Zen della scuola Rinzai, attivo a Kyoto e a Edo sotto la protezione dello *shogun*, esercita la sua riflessione sull'arte della spada, intesa sia come arte marziale (la leggenda vuole che sia stato maestro del più celebre samurai dell'epoca, Musashi Miyamoto), sia come cammino spirituale – a quest'arte è dedicato il suo libro più importante, *Fudòshi shinmyòroku*, *La testimonianza segreta della saggezza immutabile* (parzialmente tradotta in italiano in Takuan, 2010).

I filosofi cinesi

L'ampliamento del mercato del libro in Cina, fenomeno già presente nel secolo precedente, favorisce la diffusione di idee critiche e il dibattito. Così, il romanzo, riscritto da Jin Shengtan nel 1644, *Shuihu zhuan*, *Sul bordo dell'acqua*, ambientato nel periodo dei Song settentrionali, narra episodi di vita popolare imperniati su figure di briganti-giustizieri, che aiutano i poveri e combattono i potenti ingiusti (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 529).

Zhu Hong (1535-1615) fu attivissimo nello sviluppo del buddhismo (si era allentata la sorveglianza dello stato sul buddhismo e il taoismo), e fu anche uno dei primi polemisti contro il cristianesimo (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 532).

Un importante filosofo interno all'ortodossia neoconfuciana, ma aperto anche alle altre scuole di pensiero, è Liu Zongzhou (1578-1645). In questo filosofo vediamo il tentativo di mettere in dialogo il neoconfucianesimo con l'apertura al soggettivismo di Wang Yangming. Le interpretazioni di questa apertura al soggettivismo sono state diverse, e spesso in contrasto l'una contro l'altra. Per esempio, nella scuola libertaria di Taizhou l'idea di una volontà, o intenzione, superiore al momento cognitivo, sfocia nello spontaneismo, al di fuori di ogni regola. Proprio questa interpretazione è quella che Liu intende combattere di più, perché vi vede un duplice pericolo: quello di assumere ogni desiderio come una manifestazione autentica di moralità e quello di sfociare nel subitismo dell'illuminazione della scuola Ch'an (Cheng, 2000, p. p. 584). Lavorando sui concetti di Wang Yangming, Liu arriva ad una concezione più raffinata di "pura intenzionalità" dello spirito, che egli vede come un'intenzionalità generale; questa intenzionalità generale trascende l'esperienza individuale e diventa quasi un tratto metafisico dello "spirito umano", anch'esso extra-individuale.

Questa speculazione non fu solo un fatto filosofico, ma anche un'esperienza vissuta: Liu la concepisce e la vive come un'istanza critica contro il mal regime dei Ming, che egli non si stanca mai di segnalare, fino al punto, quando subentrarono i Qing, di lasciarsi morire di fame piuttosto che servire la nuova dinastia manciù. Suoi allievi furono lo storico Huang Zongxi (1610-1695) e il filosofo Yan Yuan (1635-1704, di cui si dirà alla fine di questo paragrafo): in loro l'adesione alla dottrina di Confucio si associa all'etichetta, al perfezionismo e al ritualismo (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 535).

La crisi dei Ming e l'arrivo al potere dei Qing coinvolge (e sconvolge) profondamente i filosofi cinesi dell'epoca. La responsabilità della crisi del regime viene individuata dai filosofi neoconfuciani nell'enfasi posta da Wang Yangming sul soggettivismo, che avrebbe portato ad abdicare rispetto alla responsabilità etica. Da qui la ripresa dell'idea dello sforzo morale e dell'azione concreta in autori come Gao Panlong (1562-1626), capo della storica accademia filosofica critica Donglin, il quale rende funzionale lo sforzo morale all'illuminazione nel senso del buddhismo, alla maniera Ch'an (Cheng, 2000, p. 589 – Gao muore suicida dopo che viene fatto arrestare dagli eunuchi al potere). Malgrado la repressione poliziesca delle accademie private, fra cui la stessa Donglin, le forze dell'opposizione riescono a riorganizzarsi e a ricompattarsi sotto nuove forme. Così, l'accademia Donglin rivive nella nuova Fushe, Società del Rinnovamento, che combatte, da un lato, contro il dispotismo dei Ming, dall'altro, contro l'avvento della dinastia manciù dei Qing.

Fra i filosofi che ruotano attorno a queste nuove accademie ce ne sono alcuni che risentono dell'influenza del cristianesimo, come Xu Guangqi (1562-1633), che collaborò con Matteo Ricci alla traduzione di numerose opere europee di matematica e scienze in cinese (Cheng, 2000, p. 591). Proprio le novità intellettuali europee, introdotte da Ricci, costituiranno un

nuovo input per gli intellettuali cinesi, desiderosi di coniugare il tradizionale approccio confuciano con i nuovi saperi, all'insegna di una ricerca che possa portare oltre la situazione stagnante della tensione fra ideale morale e pratica politica, eterno dilemma del confucianesimo. Il senso dello studio ora si allarga: all'interesse per i Classici confuciani si associa ora una spiccata curiosità per le tecniche amministrative, cartografiche e scientifiche in generale.

Lo storico Huang Zongxi è solo uno dei nuovi intellettuali che avvertono questo bisogno; ma con lui vanno ricordati anche Sung Qifeng (1585-1675), Tang Zhen (1630-1704), Fang Yizhi (1611-1671) e Li Yong (1627-1705), tutti confuciani di questo nuovo tipo, e tutti critici contro il dispotismo e, a vario titolo, anti-mancesi (Fang, ritiratosi dalla vita pubblica, si fa monaco buddhista). Huang è l'autore di un saggio, *Mingyi daifanglu*, *Il Piano per il principe*, pubblicato nel 1663, intriso dello spirito di "ritorno all'antico" nello stesso senso in cui questo slogan veniva inteso da Wang Anshi. Il saggio non è che una critica senza assoluzione contro l'assolutismo Ming (Cheng, 2000, p. 601); al tempo stesso, Huang si rifiuta di collaborare con i nuovi governanti, i Qing, in particolare con l'imperatore mancese Kangxi (regnante fra il 1662 e il 1723). Dal punto di vista strettamente filosofico, Huang ingaggia una battaglia contro gli altri confuciani che ricavano da Wang Yangming il primato del sentimento, del desiderio e della volontà individuali, il che non può che portare, secondo Huang, all'abbandono dello sforzo morale per attuare il bene nella vita pratica.

Come Huang, e amico suo, anche il filosofo Gu Yanwu (1613-1682) si dà alla causa dell'opposizione contro i Ming e di resistenza contro i Qing, all'insegna di un'idealizzata purezza degli antichi re cinesi. Avidamente curioso di ogni branca scientifica, compie diversi viaggi nel Nord della Cina, redigendo la sua opera più importante, il *Rizhilu*, *Note sulle conoscenze acquisite quotidianamente*. Anch'egli critico di Li Zhi e degli altri filosofi che, come questi, si sono lasciati andare al soggettismo relativistico, Gu critica anche il taoismo e il buddhismo, in particolare la scuola Ch'an, nel nome dei fratelli Cheng e di Zhu Xi. Proprio la storia, fra tutte le conoscenze pratiche, ora molto apprezzate dai confuciani, diventa per Gu il migliore antidoto contro il soggettivismo, in un'unica ricetta che raccomanda l'associazione dello studio dei Classici con quello dell'"organizzazione del mondo attuale". In modo più dettagliato che nel *Piano per il principe* di Huang, Gu dà nelle sue opere indicazioni politico-amministrative correttive, nel senso del decentramento, per non incorrere nei difetti del sistema Ming (Cheng, 2000, p. 608).

Proprio lo studio della storia e del mondo pratico, alla ricerca delle ragioni della caduta dei Ming, accomuna Gu a Wang Fuzhi (1619-1692), noto anche con il nome di Chuanshan, dal nome della montagna dello Hunan dove visse in ritiro, in protesta contro i Qing. Attaccato alla conoscenza del concreto, Wang Fuzhi critica a fondo il buddhismo dell'impermanenza delle cose dal punto di vista filosofico, recuperando il pensiero di Zhang Zai, secondo il quale il *vuoto* non è che *energia*, per cui le trasformazioni non sono che un'andirivieni fra l'energia indifferenziata e le sue forme differenziate, sulla base dell'interazione *yin-yang* (Cheng, 2000, p. 614). Nei suoi libri più importanti, *Huangshi*, *Libro giallo*, del 1656, e *Du Tongjian lun*, *Lettura dello "Specchio completo ad uso dei governanti"*, del 1687, Wang Fuzhi mette a vantaggio della sua riflessione sulla Cina circondata dalle popolazioni nomadi della steppa la sua riflessione filosofica sul *li*, il *principio*, secondo la scuola Cheng-Zhu, che in Wang diventa un principio unitario, morale, politico e normativo, fondamento perfino del senso del giusto e dell'utile (su Gu Yanwu, Huang Zongxi e Wang Fuzhi, vedi anche Sabattini, Santangelo, 1986, p. 580).

Per quanto riguarda, infine, Yan Yuan, questo filosofo confuciano zhuxista, si allontana dalla scuola della sua tradizione, accusandola di aver compiuto una deviazione colossale rispetto allo "spirito di Confucio", una deviazione nientedimeno responsabile della crisi dello "spirito cinese", che secondo lui dura dagli Han fino al suo tempo. Questa critica radicale si basa sulla constatazione che, mentre Confucio insegnava ai saggi di "mettersi alla prova dei fatti", la tradizione confuciana successiva, tradendo il Maestro, avrebbe raccomandato, secondo l'interpretazione di Yan, di "mettersi alla prova dei principi" – come se ci potessero essere dei principi al di fuori dei fatti e delle cose (Cheng, 2000, p. 623). Da qui il continuo scemare del senso rigoroso, pratico e vigoroso del Confucio tramandato – una lunga e tragica storia di fraintendimenti che include il buddhismo e il taoismo, responsabili, secondo Yan, della corruzione della natura umana, fino al disastro definitivo, appunto, cioè, fino alla caduta della Cina nelle mani della dinastia mancese dei Qing.

I filosofi indiani

Un interessante esperimento sincretistico si ha nell'India del Nord all'inizio del secolo, quando un famoso sacerdote mazdeo persiano, Azar Keyvan (morto fra il 1609 e il 1618), si trasferisce insieme ai suoi discepoli da Shiraz, in Persia, a Patna, all'epoca sotto l'imperatore Akbar della dinastia Moghul. Le sue opere vengono ben recepite dagli intellettuali parsi residenti in India e questo facilita la diffusione dell'approccio filosofico sincretistico, in cui si mescolano elementi della filosofia dell'illuminazione, sciismo, zoroastrismo e buddhismo, in quest'area geopolitica (Cruz Hernandez, 2001, p. 848). L'autore più importante di questo approccio è Mobedshah, la cui opera, *Dabestan-e Mazahib*, *Scuola di scienze religiose*, composta a metà secolo, presenta la filosofia divisa in due grandi famiglie, quella dei peripatetici, gli antichi Greci, e quella degli ishraziti, i filosofi persiani illuminati pre-islamici e islamici, Platone essendo il punto di contatto fra queste due scuole.

L'affacciarsi prepotente dell'Islam nel mondo indiano con l'istaurazione dell'Impero Moghul non poteva non generare conseguenze sul piano filosofico. Testimonianza dell'interesse reciproco fra filosofia musulmana e filosofia indiana è l'importante iniziativa assunta dall'imperatore Mohammad Dara Shikoh (1615-1658), pronipote di Akbar, ovvero la traduzione in persiano delle *Upanishad* (per la curiosità: di questa versione si servì Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron all'inizio del XIX secolo per scrivere la sua versione latina delle *Upanishad*, la stessa che lesse poi Arthur Schopenhauer: Pelissero, 2014, p. 635). Lo stesso Dara Shikoh, estimatore di Ibn Arabi e amico di molti mistici indiani, giunse alla conclusione che fra le due filosofie, l'islamica e l'indiana, non ci fossero sostanziali differenze, sostenendo questo punto di vista nel suo volume del 1655 intitolato, appunto, *La congiunzione dei due oceani* (Dara Sikoh, 2011). Il libro gli valse la scomunica per apostasia da parte degli ulema ortodossi, scomunica che il fratello Aurangzeb trasformò in una condanna a morte, eseguita la quale, questi salì al trono, senza scrupoli.

Mulla Mahmud (1606-1651) è un filosofo ed astronomo aderente all'Islam; si occupa dei concetti di moto e quiete, spazio e tempo, finito e infinito, ma anche della questione del libero arbitrio, sostenendo che la libertà dell'uomo, che esiste, è limitata solo dalla volontà di Dio (Pelissero, 2014, p. 634).

Al di fuori dell'area musulmana, le correnti più tradizionali della filosofia indiana trovano un esponente di primo piano in questo secolo in Appaya Diksita, commentatore di Shankara, con la sua opera *Vedanta-Kalpataruparimala*.

I filosofi musulmani

Mir Damad (1570-1632 ca.) è un avicenniano di Isfahan affascinato dalla "filosofia della luce" di Suhrawardi. Figlio di Shams al-Din Mohammad Damad, a sua volta allievo di Ali Karaki, Mir Damad è riconosciuto come il filosofo che ha saputo portare al massimo splendore la filosofia sciita nel periodo safavide, tanto da meritare l'appellativo di *Terzo Maestro*, dopo Aristotele e al-Farabi (Cruz Hernandez, 2001, p. 835). L'uomo è un microcosmo che riflette la complessa gerarchia del Cielo, essendo tuttavia il suo essere diviso in due parti, il corpo, che appartiene al cosmo fisico, e l'anima, che appartiene al cosmo angelico. Pertanto, l'uomo nasce due volte, quella dello spirito essendo la nascita più importante: da questa nascita, infatti, dipende il suo viaggio, chiaramente di natura mistica, attraverso le dieci Intelligenze, che lo porta a ricongiungersi alle sante luci intelligibili, fino allo Spirito Santo e Dio (Rudolph, 2006, p. 103).

Il più importante fra gli allievi della scuola di Isfahan di Mir Damad è Molla Sadra (1576-1640), iniziato dal suo maestro all'interpretazione mistica del pensiero di Avicenna e Suhrawardi. Figura di grande rilevanza spirituale e filosofica, Molla Sadra trascorre la sua vita per lo più a Shiraz, dove fonda la sua scuola. Commentatore del *Corano*, egli teorizza una gnoseologia basata sulla conoscenza immaginativa (Arkoun, 1991, p. 79). La sua filosofia, raccolta nel *Kitab al-asfar al-arba'a al-aqliyya*, *Libro dei quattro viaggi della conoscenza*, si fonda sulla metafora del viaggio spirituale e metafisico, basata sulla filosofia di Platone. L'anima, caduta nel mondo dell'esistenza, deve risollevarsi attraverso quattro viaggi simbolici: il primo è l'ascesi fisica, dal creato alla verità suprema di Dio; il secondo è di tipo teologico, da Dio all'essenza divina – dunque, la scienza divina; il terzo è la discesa mistica, che va da Dio creatore agli angeli, attraverso l'illuminazione data da Dio; il quarto è il ricorso mistico, da Dio al mondo creato e alla conoscenza di se stessi (Cruz Hernandez, 2001, pp. 837-843; Rudolph, 2006, pp. 105-108).

Nell'ambito della scuola di Molla Sadra troviamo Qazi Said Qomi (1639-1691), nato a Qom e attivo a Isfahan. La sua filosofia si colloca nella corrente dello sciismo, accentuato in questo caso dall'adesione alla teologia apofantica del suo contemporaneo Ragab Ali Tabrizi (morto nel 1670). Il punto filosofico più importante, espresso nell'opera, scritta in persiano, *Kalid-e behesit*, *La chiave del paradiso*, è il rifiuto di qualsiasi analogia fra l'Essere divino e l'essere creato. Data questa drastica discontinuità fra Dio e l'uomo, l'avvicinamento del secondo al primo non può che avvenire tramite un religioso silenzio (la teologia apofantica, appunto) e grazie ad una particolare e mistica "amicizia" con Dio, che si può tradurre in una benevolenza di Dio che invia all'uomo un raggio di luce che squarcia le tenebre – un raggio che, filosoficamente, può essere intesa come l'intelligenza (Cruz Hernandez, 2001, pp. 843-845; Rudolph, 2006, p. 109). Questa particolare "intelligenza", per Qomi, si esercita misticamente nella speculazione filosofica sulle dodici persone luminiche, che, cioè, hanno portato un raggio di luce divina agli uomini, e che sono i primi e più importanti dodici seguaci del profeta Mohammed; a loro, peraltro, corrispondono i dodici rapporti funzionali essenziali. Questi dodici rapporti si esprimono matematicamente nel cubo, in particolare, nella pietra cubica sacra, la Ka'ba, caduta dal cielo sulla Mecca, mandata da Allah, non a caso oggetto di adorazione da parte dei fedeli e motivo del comandamento islamico del pellegrinaggio – per questo il pellegrinaggio costituisce uno dei cinque pilastri dell'Islam.

I filosofi europei

I nuovi filosofi politici di questo secolo si rendono conto del problema centrale del potere: lo stato e il re possono fare le loro politiche militari a difesa dei loro commercianti e cittadini soltanto col denaro prelevato dalle tasse o dalla ricchezza della terra (fisiocrazia), quindi, essi

devono sostenere il mercantilismo e sfruttare la politica finanziaria, cioè, trattenere i metalli preziosi (oro e argento) nei forzieri dello stato, difendendo la moneta coniata e usata nel proprio territorio, vietando e sancendo l'alterazione del suo peso e la contraffazione. Un altro importante strumento nelle mani del governante è la politica dei dazi (protezionismo): limitare o azzerare la vendita di materie prime a paesi stranieri, favorire l'ingresso delle materie prime dall'estero, tassare le merci straniere in entrata, favorire le manifatture locali, formare compagnie commerciali e creare strumenti di consulenza per produttori e commercianti al fine di delineare una politica estera funzionale agli interessi delle classi imprenditoriali e produttive del paese. Infine, la bilancia commerciale: essa deve essere tale che le esportazioni superino sempre le importazioni.

Francis Bacon (1561-1626), consigliere del re Giacomo I nel 1603, ebbe un'intensa ma sfortunata carriera politica (accusato di peculato, cadde in disgrazia nel 1621). È fondamentale per capire la sua filosofia empirica e pratica tenere a mente che egli si forma durante il regno di Elisabetta I, quando l'Inghilterra sta diventando una potenza militare, commerciale ed economica di livello mondiale. Infatti, la sua opera più famosa, il *Novum Organum*, parzialmente pubblicata nel 1620, è una critica radicale del sapere tradizionale (Aristotele, neo-platonismo e Scolastica medioevale), ritenuto inutile dal punto di vista pratico, nel senso che non portano l'uomo ad avere il comando sulla natura, ciò che è invece la vera *missione* dell'uomo sulla terra. Fatta questa *pars destruens* della filosofia, Bacon propone la sua *pars costruens*, una nuova logica basata sull'induzione, aderente ai fatti e lontana dalle immagini che la mente umana, lasciata in libertà, sviluppa e di cui poi resta prigioniera.

Thomas Hobbes (1588-1679) pubblica il *De cive* nel 1642 e, impressionato per la tragica sorte toccata a Carlo I, ghigliottinato durante la *Bloody Revolution* di qualche anno dopo, scrive il *Leviathan*, nel 1651, riprendendo Machiavelli e criticando il giusnaturalismo: lo stato di natura è la guerra di tutti contro tutti, per questo c'è bisogno di ricorrere ad un patto sociale – il potere viene passato tutto ad un sovrano. Solo l'esercizio del potere assoluto è garanzia della sicurezza del popolo.

John Locke (1632-1704), protetto del conte di Shaftesbury, il capo del partito liberale dei *whigs* (contrapposto a quello filo-reale dei *tories*), si fa portavoce, con il suo *Saggio sulla tolleranza*, del 1667, della libertà di stampa, del diritto alla partecipazione politica da parte della società civile, e della tolleranza, ma anche della libertà di commercio. Locke riprende l'idea del patto o contratto sociale di Hobbes, ma in un'ottica diversa dall'assolutismo, il quale si trasforma facilmente in uno strumento di intolleranza. Locke propende invece per un governo di tipo costituzionale; qualora, infatti, i sudditi vedessero calpestati i loro diritti naturali dal sovrano essi avrebbero il diritto di capovolgere il governo (questo argomento è stato considerato, a ragione, come la giustificazione morale della successiva *Glorious Revolution* del 1689: Adorno, Gregory, Verra, 1974, vol. 2, p. 291). È certamente un'importante contraddizione del pensiero di Locke il fatto che egli ammetta la legittimità dell'istituto della schiavitù: su ordine del conte di Shaftesbury egli, infatti, abbozzò una costituzione per le nuove colonie americane, contemplando la tolleranza religiosa e la schiavitù degli Africani (Jones, 2005, p. 15).

Oltre all'aspetto politico Locke pubblicò un importante trattato sulla gnoseologia, il *Saggio sull'intelletto umano* del 1690: si tratta di una vera e propria teoria della ragione umana, il cui perno è l'idea che tutto ciò che si forma, come nozione, nella mente dell'uomo non proviene da una dotazione naturale e innata, ma dall'esperienza (Locke, 1980, ed. or. 1690).

La vita accademica e personale di Galileo Galilei (1564-1642) si consuma attorno alla sua adesione alla teoria copernicana eliocentrica, che lui difende contro la Chiesa (il *De revolutionibus orbium coelestium* di Nicolò Copernico è del 1543). Pubblicati i libri *Il Saggiatore* nel 1623 e poi *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* nel 1632, che vanno in questo senso, Galilei subisce il rigore dell'Inquisizione di Roma. Forte di una robusta formazione matematica, geometrica e meccanica, e del metodo sperimentale (l'uso del cannocchiale per le osservazioni astronomiche), Galilei scienziato non rinuncia alla fede cattolica, giungendo alla conclusione che esistono due diverse verità, una rivelata, tramite la *Bibbia*, l'altra, quella mondana, da scoprire con la scienza, "leggendo il libro della natura".

Fondamentale rimane la sua distinzione fra qualità soggettive e oggettive degli oggetti, le prime non misurabili, come il sapore, l'odore, il colore, il suono, etc., le seconde misurabili, come l'estensione, la figura, il moto – una distinzione filosofico-scientifico-logica che rimarrà alla meditazione futura.

Va segnalato che l'Europa di questo secolo dà al mondo due importanti scoperte scientifiche, la scoperta della circolazione del sangue, fatta dai Britannici William Harvey (1578-1657) e quella della forza gravitazionale terrestre, fatta da Isaac Newton (1642-1727).

René Descartes (1596-1650, Cartesio per gli Italiani), formatosi alla scuola dei gesuiti, vive fra la Francia e l'Olanda, dove, a parte importanti studi scientifici, pubblica l'opera che lo renderà famoso, il *Discorso sul metodo*, nel 1637. Al contrario di Galilei, preoccupato per la sorte che era toccata allo scienziato italiano, Cartesio si astiene dal pubblicare la sua opera di metafisica, *Il mondo*, dove si pronunciava a favore delle tesi di Galilei. L'idea di fondo della sua filosofia è che nella scienza ogni avanzamento deve avvenire sulla base di un'evidenza chiaramente intuita dal ricercatore. Dopo questa intuizione il ricercatore deve dedurre le conseguenze. Il metodo della conoscenza consiste, dunque, in questa catena di atti di pensiero che, a partire da un'evidenza chiara e distinta, stabilisce un fatto e da qui, con la deduzione, si enumerano con precisione tutte le conseguenze derivanti. La certezza del primo passo deriva da una semplice constatazione: il ricercatore si rende conto di essere il soggetto che stabilisce il fatto e la concatenazione logica successiva delle deduzioni; in altri termini, egli è consapevole della sua attività di pensiero, cioè, del *cogito*.

Erede e successore del dibattito sulla sostanza e i suoi attributi, tipico della metafisica scolastica medioevale, Cartesio distingue, in questo caso, il ricercatore pensante (la sostanza) dal suo pensiero (il suo attributo), sostenendo che io posso non sapere che cosa io sia, ma non posso dubitare del fatto che io, comunque, sono "una cosa che pensa". Il pensiero è la *res cogitans*, contrapposta alla *res extensa*, la materia (corpo del ricercatore incluso). Ora, per quanto il ricercatore si possa ingannare sulla percezione della materia esterna al suo *cogito* – poniamo, da un qualche demone – egli non può comunque dubitare della sua propria esistenza. Da qui la famosa formula cartesiana: *Cogito, ergo sum*. Rimane il problema della "connessione" fra il *cogito* e la realtà esterna al pensiero, che Cartesio risolve con una serie di passaggi di pensiero, sulla scia di Anselmo d'Aosta. Così, Cartesio pone per certa l'esistenza di Dio e l'assume come garanzia del raccordo fra il pensiero e il mondo esterno, cioè, come una sorta di "demone non ingannatore", l'errore essendo un qualcosa non causata da Dio, ma dal cattivo uso che l'uomo fa delle facoltà che Dio gli ha dato.

Il dualismo fra mondo interno e mondo esterno, stabilito da Cartesio, influenzerà, non solo i suoi contemporanei, come, per esempio, Nicolas Malebranche (1638-1715), agostiniano, che porrà in Dio, vero e onnipotente artefice di tutto ciò che esiste, la corrispondenza fra i due

mondi, del pensiero e della realtà, senza che ci sia alcuna connessione diretta fra essi, ma anche tutta la filosofia europea successiva, almeno fino a Edmund Husserl, nel XX secolo.

Blaise Pascal (1623-1662), matematico e filosofo, scrive i *Pensieri*, opera in forma frammentaria in cui prende posizione contro coloro i quali, divenuti scettici in seguito ai violenti scontri di religione fra cattolici e protestanti tipici dell'epoca, si chiamano fuori dalla contesa di fede proclamandosi atei o "libertini", cioè, affrancati dal problema religioso, dandosi così ad una sorta di godimento spensierato dei beni mondani. Sensibile all'agostinismo, Pascal invita alla moderazione e al raccoglimento, indicando la pochezza dell'uomo di fronte al mistero e alla grandezza di Dio.

Come abbiamo visto, l'Olanda è in questo secolo il paese dove, per ragioni politiche, esiste maggiore possibilità di espressione di pensiero. Qui si rifugia di tanto in tanto Cartesio; e qui l'Olandese Ugo Grozio (1583-1645) pubblica nel 1625 il *De jure belli ac pacis* dove pone le fondamenta del diritto internazionale, a partire dalla questione della libertà dei mari, immaginando una società internazionale pacifica basata sui diritti che derivano a tutti gli uomini dalla loro natura razionale, al di qua delle differenze stabilite successivamente dalla cultura e civiltà di ciascun paese. In questo approccio si sente l'influenza cristiana della lezione umanistica di Erasmo; ma Grozio aggiunge una nota che sarà importante per il futuro approccio non-religioso al diritto (come quello di Samuel von Pufendorf, 1632-1694): egli, infatti, afferma che perfino sulla base dell'empia ipotesi che Dio non esista, il diritto naturale resterebbe valido, tanto è inamovibile, oggettiva e universale la natura razionale dell'uomo *di per sé*.

Francisco Suarez pubblica nel 1612 il *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*: parte dal diritto naturale, sostenendo però che il potere del sovrano deriva da Dio. – Non per questo, tuttavia, il sovrano può ledere il diritto naturale dei sudditi. I sudditi hanno verso il sovrano l'obbligo di rispettare le leggi, *ma solo se sono giuste*. D'altra parte, quel sovrano che rompa il contratto con i suoi sudditi diventa *ipso facto* un tiranno (giusnaturalismo).

È sempre in Olanda che fiorisce il pensiero di Baruch Spinoza (1632-1677), nato ad Amsterdam da una ricca famiglia ebrea di origini portoghesi. Rotti i ponti con la comunità ebraica, di cui rifiuta il dogmatismo, Spinoza entra in contatto con gli ambienti politici liberali, sostenendo le posizioni dei fratelli De Witt, due politici in auge all'epoca. Il suo pensiero viene espresso nelle due opere maggiori, l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, pubblicata postuma nel 1677, e il *Tractatus theologico-politicus*, pubblicato anonimo nel 1670 (Spinoza, 1972). Nella prima opera Spinoza "disambigua" il discorso di Cartesio sulla "sostanza": non esistono una *res cogitans* e una *res extensa*, ma una sola sostanza, Dio, che è *causa sui*: non ha bisogno di altre sostanze per esistere. Esistono, poi, gli "attributi", che sono l'espressione della "sostanza", e sono loro il pensiero e l'estensione, solamente ciò che di essa l'intelletto umano, peraltro, può percepire. Dagli "attributi" si passa poi ai "modi", che sono le varie determinazione dei due "attributi", in pratica tutte le cose esistenti, insieme alle nozioni riferite ad esse, alla loro durata e al loro movimento o quiete, nonché ai rapporti fra loro. In questo modo Spinoza risolve *a monte* il problema della corrispondenza fra il pensiero e i suoi concetti (i "decreti"), da una parte, e le cose (le "determinazioni") del mondo esterno, dall'altro – e, se si vuole, anche quello della corrispondenza fra corpo e anima, poiché tutte le cose e i pensieri che esistono trovano in Dio la loro *ultima* corrispondenza, in quanto tutti i "modi" si risolvono negli "attributi", e questi nella "sostanza", che è, appunto, Dio.

Da questa impostazione metafisica ed ontologica discende l'etica: l'uomo, consapevole della propria ignoranza dei disegni divini, dovrebbe smettere di attribuire valore assoluto ai propri

credi e alle proprie azioni, e liberarsi delle proprie passioni. Con la ragione l'uomo si avvicina a questa consapevolezza, diventando libero nell'accettazione della volontà divina e nell'amore per sé e per gli altri uomini.

Sotto questo aspetto anche la politica, espressa nella seconda opera citata, dovrebbe agevolare la missione naturale dell'uomo: quindi, Spinoza indica un governo non assolutistico, ma un regime liberale, che promuova la libertà di azione e di pensiero, la cui azione limitante dovrebbe essere tesa, piuttosto, a rimuovere gli ostacoli allo sviluppo naturale dell'uomo: un totale appoggio, quindi, alla politica mercantilistica e borghese dell'Olanda del tempo.

Capitolo terzo: il Settecento

L'inquadramento storico

America

"All'inizio del XVIII secolo, il numero di abitanti indigeni del New England e di molte terre indiane nord-orientali si era ridotto a una piccola frazione rispetto al passato, e i pochi sopravvissuti vivevano in enclave isolate e squallide" (Stannard, 2001, p. 197). Al contrario, le dimensioni delle colonie inglesi crescono in maniera esponenziale, sviluppando anche un senso di 'nuovo' e di 'diversità' rispetto alla madrepatria europea (Jones, 2005, pp. 23-37; Borgognone, 2013, p. 19). Il progresso della colonia inglese nei territori una volta dei Nativi prosegue a furia di sempre nuovi massacri e di politiche ingannevoli. In maniera parallela s'incrementa la porzione di schiavi africani residenti nelle nuove colonie inglesi (Borgognone, 2013, p. 23).

L'ascesa al potere di Don José I e del suo ministro marchese di Pombal nella madrepatria portoghese ha un'importante ricaduta in Brasile, poiché Pombal, al governo fra il 1750 e il 1777, opera a vantaggio dello stato, sottraendo i beni alla Compagnia di Gesù (1759), accusata di costituire "uno stato dentro lo stato", condividendo un indirizzo politico diffuso all'epoca anche in altri paesi europei (Fausto, 2014, pp. 60-62; la stessa Compagnia gesuitica viene poi abolita da papa Clemente XIV nel 1773, convinto che essa creasse più problemi che vantaggi, ma essa viene poi ripristinata nel 1814). Malgrado la crisi della produzione di zucchero in questo stesso periodo e il ristagno dell'estrazione dell'oro, ciò che aveva comportato una crisi economica anche in Brasile, il programma di Pombal viene applicato anche nella grande colonia brasiliana, portando vantaggio allo stato centralizzato del Portogallo (sul Brasile del XVIII secolo, vedi Ameghino, Birocco, 2015, pp. 33-37).

La stessa dinamica accade nelle colonie inglesi, dove nel 1773 parte la ribellione dei coloni contro la madrepatria inglese, innescando addirittura una vera e propria rivoluzione, l'esito della quale è la costituzione degli Stati Uniti d'America nel 1776. Le tredici colonie all'epoca esistenti si riuniscono così in un'unica federazione, assumendo come loro base e programma la coeva Dichiarazione dei diritti dell'uomo proclamata da Thomas Jefferson (1743-1826), uno dei leader della ribellione, ispirata al pensiero di Locke (Jones, 2005, p. 46 e p. 57). Considerato che lo stesso Jefferson, uno dei futuri presidenti degli USA, aveva centinaia di schiavi, che continuò a vendere e comprare per tutto il resto della sua vita, è logico concludere che per lui la famosa formula della costituzione statunitense *We, the People* non contemplava né i Nativi, né gli schiavi africani (Borgognone, 2013, p. 24).

Nella Nueva España, *alias* il Messico, il potere locale si consolida grazie ad una serie di decisioni politiche specifiche della corona spagnola a favore della crescente percentuale di *criollos*, spagnoli che creano famiglie con i Nativi/le Native e che mostrano spirito di intraprendenza produttiva e commerciale (Garcia Martinez, 2007, pp. 103-112; Ameghino, Birocco, 2015, pp. 38-49). Nel 1776 si ha l'istituzione del vicereame del Rio de la Plata, con Buenos Aires come capitale (Carmagnani, 2003, p. 93), più altri insediamenti a danno dei Mapuche. Questa progressiva imposizione dei creoli sul territorio dei Nativi fa crescere nei creoli stessi la percezione di possedere un crescente potere contrattuale nei confronti della madrepatria: da qui, il nascere di una nuova lotta, quella indipendentistica, condotta dall'avanguardia creola contro la Spagna (Carmagnani, 2003, p. 115).

La prima grande ribellione di schiavi si ha nel 1791 nell'isola di Saint-Domingue: espulsi i soldati europei, nel 1798 gli indipendentisti istituiscono il governo indipendente di Haiti (Reader, 2003, p. 360). A seguire questi eventi, la campagna abolizionista, già in corso da qualche decennio, raccoglie i suoi primi, grandi successi – anche se ancora altri tre milioni di schiavi avrebbero attraversato l'Atlantico nel XIX secolo. La campagna abolizionista statunitense, per esempio, porta al progetto di restituzione degli schiavi, una volta resi liberi, all'Africa. Questo grande progetto idealistico, in effetti, comincia a tradursi in realtà alla fine del secolo, con un primo trasporto *indietro* effettuato nel 1792 – da qui la fondazione dello stato della Liberia, con Freetown come capitale, nei primi decenni del secolo successivo (Reader, 2003, p. 361).

I Nativi del Perù hanno ancora un sussulto di rivolta negli anni '80 con le ribellioni di Tupac Amaru e Tupac Katari, violentemente represse dagli Spagnoli (Carmagnani, 2003, p. 159).

Asia

Giappone

La città di Edo si sviluppa intensamente in questo secolo di relativo benessere *qua* sede dello shogunato e dei *daimyo*, ma resta un'eccezione fra le altre città che, come Osaka e Kyoto, rimangono di piccole dimensioni. Vi si concentra la vita di città insieme a quella commerciale e culturale (si sviluppa in particolare il teatro No e la "cultura della geisha").

Per il Giappone questo è il secolo della nascita del nazionalismo, che manifesta l'orgoglio nazionale della popolazione alle prese con il confronto con gli stranieri – gli Olandesi, in particolare, che avevano il permesso di risiedere a Nagasaki, ma anche gli Inglesi, i Russi e gli Statunitensi, che tentano a più riprese, sul finire del secolo, di avere delle loro basi operative in Giappone (Henshall, 2005, pp. 94-100).

Cina

In questo secolo, grazie alle politiche economiche dei Qing, le condizioni di vita dei contadini migliorano, tanto che gli storici assumono che mediamente un contadino cinese di questo periodo stesse meglio di un suo contemporaneo collega europeo (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 564). Migliorano anche le produzioni artigiane, i cui centri più ricchi ed importanti sono quelli del Sud-Est, con città come Suzhou, Nanchino, Canton e Yangzhou. Questi miglioramenti si accompagnano ad un aumento della pressione fiscale, causa a sua volta del malcontento che si esprime con importanti rivolte nella seconda metà del secolo (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 599).

I Qing non furono propensi al commercio con l'estero (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 564). Tuttavia, fu proprio a Canton che gli Inglesi, per primi fra gli Europei, ottengono il permesso imperiale di commerciare (nel 1699); i Francesi l'ottengono dopo, nel 1728, mentre gli USA solo nel 1784 (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 594). Gli Inglesi, in particolare, adottano la strategia di utilizzare l'oppio del Bengala al posto della moneta per il commercio della seta e del tè, istigando il contrabbando e, di converso, suscitando l'ira del governo cinese, che aumenta sempre di più sul finire del secolo (vedi il paragrafo successivo sull'India; Sabattini, Santangelo, 1986, p. 596).

Il confucianesimo resta l'ideologia di stato, favorito dagli stessi imperatori. Questa ortodossia si estende, però, in modo censorio sui libri considerati dannosi o pericolosi per la sicurezza e

la morale, per cui a fine secole si assiste ad un'"inquisizione letteraria", con conseguente rogo dei libri di carattere erotico, filosofico e storico (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 578).

India

La prima metà del secolo vede il tramonto della potenza dei Moghul, *in primis* per gli attriti fra i musulmani regnanti e gli indù sottomessi. È lo stesso periodo in cui in Persia la dinastia safavide viene abbattuta, nel 1722, da un esercito proveniente dall'Afghanistan (Schweizer, 1986, p. 234; Wolpert, 2000, p. 163). In questo frangente, l'imperatore Moghul, non solo non riesce ad aiutare i Persiani, ma lui stesso è costretto a soccombere davanti al montante potere dei due regni indù dei Nizam e dei Maratha, finendo per subire a sua volta un'invasione da parte di un esercito persiano, guidato dal condottiero Nadir Shah, che riesce ad avere ragione anche degli Afghani, raggiungendo Delhi da Kabul nel 1739 (Wolpart, 2000, p. 163). Anche gli Afghani approfittano del momento di debolezza dei Moghul per compiere a loro volta un'incursione su Delhi. Abbastanza curiosamente, gli affari degli Inglesi continuano a prosperare in questo marasma dell'Impero Moghul.

La guerra fra Francia e Inghilterra per la successione al trono d'Austria scoppia propria nell'India meridionale, nel 1746. I Francesi, che avevano già vittoriosamente fronteggiato un esercito indiano, hanno la meglio sugli Inglesi e per un periodo di tempo sono in grado di trarre il massimo vantaggio dall'intricata e frammentata situazione dell'India di questo periodo. La pace di Aix-la-Chapelle restituisce, però, Madras agli Inglesi (vedi il paragrafo sull'Europa di questo stesso capitolo).

Anche la seconda guerra fra Inglesi e Francesi in India viene innescata dalla situazione europea, in particolare dalla Guerra dei Sette anni (1756-1763), e anche questa volta alla fine la fortuna arride agli Inglesi – solo che ad avvantagiarsene è una compagnia, la John Company, diversa da quella che era stata beneficiata inizialmente. Gli Inglesi sconfiggono sia i Francesi, sia gli stessi Indiani Moghul. Con gli accordi successivi gli Inglesi diventano *de jure* i vassalli dei Moghul in Bengala, Bihar e Orissa (Wolpert, 2000, p. 174). Da qui, grazie all'oppio prodotto in grande quantità nel Bengala, la John Company agisce come *relè* del commercio di tè e seta fra la Cina e l'Inghilterra, pagando la merce richiesta dalla madrepatria con l'oppio, anche se in Cina l'uso ne è vietato. Questa situazione innesca un attrito fra gli Inglesi e il governo cinese, che diventa sempre più importante, fino a scoppiare in una vera e propria serie di guerre che si svilupperà nel secolo successivo (Wolpart, 2000, p. 187).

Il periodo di torbidi in Persia finisce alla fine del secolo quando Mohammed Kadschar, *khan* di origine turca, prende il potere e si fa incoronare Scià nel 1796. La sua dinastia termina quando prende il potere lo scià Reza Pahlevi negli anni '20 del XX secolo.

Africa

In questo secolo, stando ai calcoli riportati da Reader, la media annuale di schiavi deportati dall'Africa in America sarebbe stata di 61.330 individui (Reader, 2003, p. 320 e p. 342). Poiché i capitani delle navi negriere hanno un guadagno sul numero degli schiavi che sbarcano, essi hanno la tendenza a caricarne quanti più possono, anche se muoiono durante il viaggio – la perdita, tanto, è della compagnia che acquista gli schiavi in Africa. Reader commenta: "Con l'intenzione di limitare questa tendenza, nel 1713 la Royal Africa Company impose delle norme in base alle quali ogni schiavo doveva disporre di 180 centimetri in lunghezza, 27 in larghezza e 57 in altezza: la maggior parte delle bare è più spaziosa" (Reader, 2003, p. 328). Il lugubre traffico di schiavi africani è reso possibile dall'ottima collaborazione fra mercanti

europei e trafficanti africani, i quali ovviamente non si curano degli effetti a lungo raggio del loro crimine a danno del loro stesso Continente (Davidson, 1966, pp. 134-178; Reader, 2003, p. 331). Anche l'economia interna dei paesi lungo il fiume Niger prospera o declina seguendo le fortune e le sfortune del commercio degli schiavi (Coquery-Vidrovitch, 2012, pp. 98-99).

Come nei secoli precedenti, la zona maggiormente interessata alla tratta è la costa occidentale, dal Senegal fino all'attuale Nigeria. Le armi da fuoco, soprattutto di provenienza dall'Inghilterra, si impongono come migliore mezzo di scambio per gli schiavi in questo secolo (Reader, 2003, p. 353). Grazie al connubio fra schiavismo, commercio di oro e importazione di armi da fuoco, si costituiscono in questo secolo i primi nuclei degli stati africani, il Dahomey (l'attuale Benin), la Nigeria del Nord, l'Ashante (l'attuale Ghana), con il legame fra potere politico, commercianti, trafficanti, e, appunto, possessori di armi da fuoco, i leader dei futuri eserciti "nazionali" africani (Reader, 2003, p. 356). Questo processo è parallelo a quello dell'islamizzazione delle aree orientali dell'Africa, a partire da quelle sezioni delle popolazioni che erano dedite alla pastorizia, come i Fulani nigeriani, che pian piano si impongono sui coltivatori, in genere di religione animista. Questo processo costituisce, in un certo senso, una risposta alla sfida europea e cristiana lanciata lungo le coste africane orientali (Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 102, dove si riferisce diffusamente sulla vicenda del dotto Osman dan Fodio, autore di un importante *jihad* nella seconda metà del secolo).

La colonia olandese boera in Sud Africa, che gode del servizio della Compagnia olandese delle Indie orientali per il rifornimento di schiavi, si va estendendo verso nord in questo secolo, occupando le terre fertili sottratte ai Nativi khoisan e bantu (Reader, 2003, p. 389). Da qui derivano scontri, le "guerre boscimane", dall'esito scontato a favore degli occupanti boeri, forti delle armi da fuoco e di superiori capacità militari. Col tempo gli stessi Khoisan vengono assorbiti nei ranghi dei Boeri e paradossalmente utilizzati nell'esercito per combattere … gli altri Khoisan rimasti ancora liberi! Gli scontri fra Boeri e Xhosa, altra popolazione nativa alleata agli Zulu, si fanno sempre più intensi negli ultimi tre decenni del secolo. In questo contesto si inseriscono gli Inglesi, che combattono contro i Boeri, con alterne fortune, avendo la meglio solo nel 1814 (Reader, 2003, p. 392).

Europa e Mediterraneo

Le dinastie europee di Spagna, Francia, Inghilterra, Austria, Germania e Polonia si fanno guerra fra loro nella prima metà del secolo: per le successioni al trono spagnolo (dal 1700 al 1713), al trono polacco (dal 1733 al 1738) e al trono austriaco (dal 1740 al 1748), guerre che interessano per lo più i nobili e i loro eserciti, al di là di ogni spirito nazionalistico, ancora inesistente. Da questo punto di vista è la monarchia di Federico II Hohenzollern, re di Prussia, ovvero, il nucleo originario della Germania (regnante fra il 1740 e il 1786), che inaugura la creazione di un esercito di tipo nazionale, basato sul sentimento di lealtà alla patria.

L'ultima delle guerre citate si conclude con la pace di Aquisgrana, nella quale si afferma il trono di Maria Teresa in Austria, si consolidano i confini intra-continentali fra Spagna, Francia e Germania (che tiene l'importante regione della Slesia), mentre gli Spagnoli riconoscono il monopolio inglese sulla tratta atlantica degli schiavi africani. – Ma la guerra stessa non finisce: l'Austria cerca la rivincita sulla Germania, soprattutto per riprendersi la Slesia, e ricombina il sistema delle alleanze intra-europee, scatenando una successiva guerra, nota come Guerra dei Sette anni (1756-1763), in seguito alla quale la Francia, ridotta a mal partito, perde il Canada a vantaggio dell'Inghilterra, pur conservando la sua presenza in India, mentre la Slesia rimane alla Germania.

Vincitrice, in assoluto, di queste vicende belliche nel Continente è l'Inghilterra, la quale consolida il proprio potere inter-continentale, a cavallo fra Europa, America e Asia, mentre la perdente in assoluto è la Polonia, la cui decadenza sociale, politica ed economica si approfondisce lungo lo scorrere del secolo, finendo per essere divisa essa stessa fra la Russia (che ottiene la Lituania), l'Austria (che riceve la Galizia) e la Prussia (a cui va la Prussia orientale, escluse Danzica e Thorn) (sul capovolgimento dell'equilibrio economico mondiale ed intra-europeo, che interviene nei secoli fra il '500 e il '700 a causa delle conquiste oltre-oceano degli Europei, vedi Cipolla, 2002, pp. 327-347). Alla fine del secolo, dopo due successive spartizioni, la Polonia cessa totalmente di esistere come entità statuale indipendente.

Nella seconda metà del secolo compare una trasformazione rivoluzionaria nella maniera di produrre beni: l'industria. Tale "rivoluzione" si afferma in Inghilterra fra la fine del secolo e l'inizio del XIX secolo, per poi propagarsi ad altre parti del Continente, a partire dalla Germania (Ashton, 2006, ed. or. 1948, dove l'autore, oltre alla questione economico-finanziaria della base aurea e la nascita del sistema bancario, *alias* la Banca d'Inghilterra, riferisce della nascita del concetto di debito pubblico, creato, sulle spalle del popolo, per sovvenzionare le guerre dei regnanti; p. 14). Nella Russia zarista, dove invece la novità industriale non viene importata, la servitù della gleba cresce in numero e in povertà, diventando un problema sempre più grosso – peraltro, le guerre con la Turchia continuano a tenere occupata la mente dei governanti zaristi (guerra del 1736-39: Riasanovsky, 2003, pp. 254-257).

L'ultima guerra fra Turchia e Russia – quella fra il 1768 e il 1774 – termina con la pace di Kücük Kainarca. Nel trattato di pace la Turchia, che pure perde la Crimea, assorbita poi dalla Russia nel 1783, viene riconosciuta come sede non solo del sultanato, ma anche del califfato, termine che nella cultura musulmana ha il significato di massima autorità politico-teologico dell'intera *umma*. Nei fatti, tale istituzione era andata esautorandosi da dopo che l'Impero musulmano era stato invaso dai Mongoli di Gengis Khan, estinguendosi nei secoli successivi a tutto vantaggio dei vari sultani locali. Da qui l'importanza del trattato di pace di Kücük Kainarca, che fa rinascere l'idea di un'unica e superiore autorità politica della comunità musulmana – il califfato –, un'autorità di cui si sentiva il bisogno per fronteggiare il crescente potere dell'Europa (Schulze, 2004, ed. or. 1994, p. 25).

Nella Francia piegata dall'ultima crisi, con una classe nobiliare particolarmente sorda alle richieste sia dei contadini, sia dei borghesi, si diffonde la cultura dell'Illuminismo aperta all'auto-formazione individuale e allo spirito critico, e volta al superamento della superstizione. In questo contesto di svecchiamento hanno un ruolo i *philosophes*, ovvero l'elite intellettuale critica e rinnovatrice. Grazie alla loro opera i borghesi acquisiscono consapevolezza della loro forza politica sul piano nazionale ed europeo, riuscendo ad attirare anche l'attenzione e la benevolenza di alcuni governanti, in Prussia e in Russia. Nascono società segrete di intellettuali e borghesi che cominciano a complottare contro i governanti più restii alle riforme liberali richieste; ma la spinta rivoluzionaria vera e propria, quella veramente pericolosa ed incontenibile, è dovuta non alla borghesia, ma al popolo. Ed è proprio nel paese più restìo alle riforme, nella retriva Francia, che il sollevamento del popolo la spunta sul potere del clero, dei nobili e degli stessi regnanti. La situazione precipita nel 1789: il re Luigi XVI viene decapitato insieme alla sua famiglia dopo vari tentativi, durati per tre anni, di conservare il potere. La rivoluzione passa nelle mani dei rappresentanti politici della borghesia, dopo che viene fatto fuori anche il radicale Maximilien de Robespierre. Dai torbidi emerge la figura del generale Napoleone Bonaparte, il quale, preso il potere, inizia una serie fortunata di guerre fuori dal territorio nazionale francese, fino a giungere nel 1799 in

Egitto, innescando preoccupazione negli altri governanti europei e speranze di liberazione nelle classi borghesi e proletarie in tutta Europa.

La filosofia

I filosofi nord-americani

The Federalist Papers (1788) è la raccolta degli articoli apparsi sui giornali di New York firmati da Alexander Hamilton (1755-1804), James Madison (1751-1836) e John Jay (1745-1829) a difesa della Costituzione federale (Borgognone, 2013, p. 43). Insieme a Benjamin Franklin (1706-1790), il geniale studioso dell'energia elettrica, l'avvocato Thomas Jefferson e il generale George Washingon (1732-1799), questi tre autori sono considerati i Padri fondatori degli Stati Uniti.

Sostenitori della libertà dall'Inghilterra e dell'eguaglianza come concetto base della nuova società democratica, questi autori, attori politici più che filosofi in senso proprio, si cimentano nel problema dell'equilibrio fra libertà ed equità, che diventa un *topos* della teoria democratica (Urbinati, 2011). Chi ha voluto enfatizzare la libertà, lo ha fatto pensando che la libertà fosse sempre un'istanza del singolo da tutelare rispetto alla possibile invadenza dello stato; d'altra parte, chi ha voluto enfatizzare l'equità, lo ha fatto pensando che compito dello stato dovesse essere quello di eguagliare le opportunità date ai singoli. Tutt'e due i corni del dilemma, libertà ed eguaglianza, sono ritenuti comunque requisiti essenziali della democrazia; tuttavia, i sostenitori della libertà *a discapito dell'intervento equalizzatore dello stato* sono diventati i fautori del Partito Repubblicano, mentre coloro che hanno sostenuto le ragioni dell'equità, *anteponendola alla libertà di alcuni a possibile (se non certo) discapito degli altri*, sono diventati i fautori del Partito Democratico. Questi due partiti costituiscono fin dall'inizia della vita degli USA i due principali attori della scena politica statunitense.

I filosofi giapponesi

Arai Hakuseki (1657-1725) è un filosofo confuciano e consulente politico dello *shogun*. In questa posizione egli lancia delle politiche economiche tese a rinforzare il potere dello *shogun* attraverso il controllo dell'inflazione.

Tsunetomo Yamamoto (1659-1721), dapprima fa carriera come samurai, poi, dopo dissapori con i politici di cui era al servizio, decide di prendere i voti buddhisti. La sua fama di filosofo è legata all'opera di un suo allievo, Tashiro Tsuramoto, che ne raccoglie le memorie dedicate al *bushido*, l'arte del combattimento, e alla decadenza del samurai nel periodo Edo. Il volume, *Hagakure*, *All'ombra delle foglie*, è diventato uno dei testi più famosi sul *bushido* insegnato in Giappone dopo la morte di Yamamoto.

Sorai Ogyu (1666-1728), della nascente scuola di studi nazionali Kokugaku, confuciano, studioso filologo della *Grande Dottrina*, è al servizio del principe Yoshiyasu Yanagisawa. Pubblica *Benmei*, *Illustrazione dei nomi*, e *Bendo*, *Illustrazione della Via*, entrambi del 1717, con l'intento di promuovere il ritorno ai Classici. Per Ogyu, la filologia è il tipo di studio ideale per comprendere l'evoluzione del pensiero e i mutamenti della realtà politica. Contrapponendosi agli autori della scuola della mente di Wang Yangming, Ogyu si affida totalmente ai Classici confuciani, esaltando il *dao* e la figura del saggio, anzi il saggio ancor più del *dao* (Arena, 2016, p. 244). I saggi, infatti, sono coloro che istituiscono la Via, dando i giusti nomi alle cose e agli eventi; per questo motivo i saggi sono la base della pedagogia così come del diritto penale e della politica tutta. In questa prospettiva Ogyu fa a meno di porsi problemi sulla natura umana, poiché l'umanità è perfettibile grazie ai saggi: proprio loro, infatti, sono capaci di far sì che il

dao non venga concepito come uno standard fisso e immutabile, ma come un principio imprescindibile ma da interpretare e capire, a petto della realtà storica e sociale – e solo i saggi sono capaci di un'impresa di questo genere. Da parte sua, il saggio deve più conoscere la storia che non la filosofia, esattamente come faceva Confucio, che s'interessava più degli aspetti concreti della vita che non di trovare definizioni astratte del bene e del divino. Da questo punto di vista Ogyu spinge per riforme concrete, sia nel campo dell'istruzione (a favore dell'introduzione della musica e della danza per sviluppare l'educazione motoria, concepita come un'istanza sociale più che individuale), sia in quello dell'economia (promozione del risparmio). Un approccio di questo genere è ovviamente di tipo conservatore: si enfatizzano l'ubbidienza al saggio e al governante e la collaborazione di gruppo piuttosto che l'individualità e la democrazia (Arena, 2016, p. 247).

Hakuin (1686-1769) è il filosofo buddhista Zen che istituzionalizza i *koan* sulla base della raccolte che risalgono a Wumen (1184-1260). Come Bankei, egli sostiene che l'illuminazione non è un atto unico, ma un qualcosa che necessita di sempre nuovi approfondimenti, poiché il dubbio resiste – da qui l'importanza dei *koan* (Arena, 2016, pp. 211-220; Raveri, 2014, pp. 493-554).

Motoori Norinaga (1730-1801) è il poeta nazionalista più famoso del Giappone, che riprende l'antico poema *Kojiki* e lo utilizza in chiave nazionalistica (Raveri, 2014, p. 7). Dal punto di vista filosofico, il nazionalismo, che si comincia ad esprimere in Giappone con la scuola Kokugaku, conosce un'enorme fortuna a partire da questo secolo, talvolta innescandosi su, e mescolandosi con, altri approcci (Arena, 2016, p. 247). Il sincretismo si manifesta nella tendenza Setchugakuha, scuola eclettica, istituita da Katayama Kenzan (morto nel 1782), in cui si fonde il neoconfucianesimo di Zhu Xi e di Wang Yangming con l'idea chiave della scuola Kokugaku, ovvero, la centralità del Giappone, respingendo ogni influsso proveniente dall'Europa (Arena, 2016, p. 223).

I filosofi cinesi

I primi imperatori manciù, Kangxi (regnante fra il 1662 e il 1722), Yongzheng (regnante fra il 1723 e il 1735) e Qianlong (regnante fra il 1736 e il 1796) tengono molto ad accattivarsi il consenso dei letterati e, malgrado il rifiuto di importanti intellettuali, hanno un certo successo – anche perché, paradossalmente, essi stessi, pur non essendo di pura etnia cinese, si pongono come i paladini di un rinnovato ossequio per Confucio, andato perduto proprio a causa dei Ming (Cheng, 2000, p. 627). Essi stessi, peraltro, sono despoti illuminati, che pretendono dai loro sottomessi sì, il rispetto assoluto, ma anche uno sforzo per migliorarsi – lo esigono soprattutto dalle classi dirigenti, per quanto riguarda sia gli affari privati, sia quelli pubblici. Il segno tangibile di questo impegno a pro' del miglioramento è, non solo il ripristino dei concorsi ufficiali (nel 1656), ma anche il favore accordato a studi e nuove edizioni di libri, politiche culturali di cui si avvantaggiano molti studiosi. – Operazione a doppio taglio, come si capisce facilmente dal fatto che, insieme a questo incoraggiamento allo studio, i governanti mancesi, soprattutto l'ultimo degli imperatori di questo secolo, Qianlong, lanciano una severa campagna di controllo dei letterati e di persecuzione nei confronti degli oppositori, una grande campagna inquisitoria, che nel quindicennio 1774-1789 miete molte vittime fra gli intellettuali (Cheng, 2000, p. 629).

Questo contesto storico-politico spiega il significato politico di opposizione di quegli intellettuali che, impossibilitati a svolgere un qualsiasi ruolo pubblico, si danno all'erudizione privata, rifacendosi alla tradizione Han, puramente cinese (*Hanxue*, *studi Han*). Da questo punto di vista, si può dire che il XVIII secolo cinese filosofico sia stato dominato da questo

spirito di "verifiche e prove", piuttosto che dalle ora ritenute vane speculazioni su "moralità e principi", nel segno di una serietà tradizionale cinese Han contrapposta a qualsiasi mentalità straniera. In questa nuova corrente si situano autori esperti di grafia antica come Hui Dong (1697-1758), il cui intento è quello di separare l'autentico testo Han da quello dei commenti successivi, ritenuti responsabili del tradimento e del travisamento, in particolare quelli della scuola Cheng-Zhu, accusata di "analfabetismo filologico" – una maniera per fare resistenza all'ortodossia ufficiale.

Il principale rappresentante di questa scuola di pensiero è Dai Zhen (1724-1777), che fa della filologia un sapere militante e critico. Il suo programma di ricerca, realizzato con le opere maggiori *Yuanshan*, *L'origine del bene*, e *Beixi ziyi*, *Significato dei termini secondo il Maestro Beixi*, è quello di ripristinare il sensom originario di Confucio e Mencio, "sepolto" da secoli di fuorvianti interpretazioni. Attaccando il dualismo del principio e dell'energia, che trasforma i desideri in ostacoli alla moralità, Dai attacca in realtà sia i filosofi Ming, sia quelli Qing, farisei difensori della distinzione fra desideri (energia) ed emozioni (principio). Ne emerge un'interpretazione che si pone sulla scia di Zhang Zai, per cui tutto ciò che viene dalla natura è buono ed è utile alla vita – ed è *tutto questo* che deve essere considerato come *dao*, la via. Dai riprende il Mencio della lezione "tutto è già qui", anche in potenza, la cosa difficile essendo il non perdere nulla di vista, mirando a salvaguardare e migliorare la natura umana, fondamentalmente buona.

Sulla sua scia si situa Zhang Xue-cheng (1738-1801): l'etimologia, la fonetica, l'astronomia, la geografia e la storia stessa *qua* somma scienza pratica, non sono fini a se stesse, ma strumenti del progetto di comprensione del *dao*, in una concezione della storia di tipo storicistico (Cheng, 2000, p. 641 – l'opera più importante di Zhang è *Wenshi tongyi*, *Principi di letteratura e storia*; Sabattini, Santangelo, 1986, pp. 584-585, dove si segnala anche l'opera del critico politico Quan Zuwang, 1705-1755, la cui opera sfuggì alla censura governativa). Infine, il grande erudito Cui Shu (1740-1816), autore del monumentale *Kaoxin lu*, *Note per una lettura critica e veridica*, si dà per missione la demistificazione sistematica delle interpretazioni fuorvianti dei Classici di Confucio e Mencio (Cheng, 2000, p. 642).

– Non si pensi, tuttavia, che tutta l'intellettualità migliore stesse fuori dai ranghi istituzionali: esempio ne é Zhuang Cunyu (1719-1788), segretario dell'imperatore Qianlong, e per questo consapevole *da vicino* dell'alta corruzione che regnava a corte, che scrive, appunto, *Chunqiu zhengci*, *Rettificazione dei termini negli "Annali delle Primavere ed Autunni"*, un vero e proprio appello a riformare le attuali istituzioni, servendosi dell'esempio degli antichi (Cheng, 2000, p. 648; Sabattini, Santangelo, 1986, p. 586).

I filosofi indiani

Nell'India del Nord a maggioranza indù, l'Islam, anche se religione di stato con i Moghul, è pur sempre una religione minoritaria. Da qui la preoccupazione per un approccio sincretistico, che soddisfi tutti i sudditi dell'Impero indiano, preoccupazione che era già stata al centro della politica multi-culturale di Akbar nel secolo scorso.

Shah Wali Allah (1703-1762), nato nella Delhi dell'imperatore Aurengzeb, è un eminente sufi, versato in arabo e persiano. Concependo la mistica come teoria e pratica dell'autoperfezionamento, Shah Wali Allah ritiene che la libertà nel ragionamento (l'*ijtihad*) sia fondamentale per la vitalità del diritto islamico (Cruz Hernandez, 2001, p. 872 e p. 877). Nella sua opera più importante, *Hujjat Allah al-baligha*, *L'evidenza profonda di Dio*, egli afferma che l'Islam non è stato dato al popolo arabo soltanto, ma all'umanità intera, dato che

esso indica una via pacifica per la risoluzione dei problemi che si pongono fra tutti i popoli. L'etica si basa su quattro aspetti: l'educazione, l'economia, la disciplina e la solidarietà fra gli uomini, un aspetto essendo intimamente legato all'altro (Pelissero, 2014, p. 634).

I filosofi musulmani

Questo secolo è particolarmente infelice per la filosofia musulmana: nell'area musulmana mediterranea continua a perdurare la stessa situazione stagnante del secolo precedente sotto il dominio degli Ottomani, mentre in Persia l'avvento al potere da parte di Nàder Han nel 1735 comporta una forte limitazione del potere degli ulema, i dotti islamici, e una riduzione dello spazio delle sette mistiche (tra le misure politiche contro di loro anche la confisca dei beni rurali). Si può segnalare solo Molla Abd al-Rahman Damavandi (1737-1757), della scuola di Qomi a Isfahan, il cui libro *Meftah-e asrar-e Hosayn*, *Le chiavi dei misteri di Hosayn*, è una speculazione mistico-filosofica sui nomi attribuiti a Dio. Questa situazione si inasprirà sul finire del secolo, quando s'instaurerà la dinastia Qajar nel 1796, che durerà fino al 1925.

Sono gli stessi dotti musulmani dell'epoca che denunciano l'insufficienza e la pochezza della formazione usuale che riceve un musulmano nelle madrase e nelle università della loro comunità. Fanno così l'egiziano Muhammad Ali Tanawi (morto nel 1745), che denuncia di avere ricevuto la sua formazione vera e propria *al di fuori* della al-Azhar, e lo yemenita Muhammad al-Murtada (morto nel 1790), autore di un commento dell'opera di al-Gazhali (Cruz Hernandez, 2001, p. 874).

Questa crisi genera una reazione intellettuale, che si estrinseca nella necessità di tornare alle "radici dell'Islam" onde correggere la penosa situazione attuale. Tale "ritorno al passato", in particolare al filosofo Ibn Taymiyya, diventa la 'divisa' del teologo arabo Muhammad Abd al-Wahhab (1703-1792), promotore di una riforma in questo senso. La sua opera principale è il *Kitab al-tawhid*, *Libro del monoteismo*, in cui attacca sia il sufismo, sia le superstizioni popolari e, insieme, l'immoralità e l'immobilismo religioso. Il "ritorno al *Corano*", nella sua purezza e semplicità, è la sua proposta, che trova accoglienza e appoggio presso l'emiro Muhammad bin Saud. La famiglia saudita all'epoca mal digeriva il dominio ottomano sull'Arabia, per cui ingaggia una battaglia la cui fortuna si concretizzerà solo nel secolo successivo, con la presa dell'Iraq e della Mecca, fra il 1802 e il 1804, ciò che avrebbe accordato al wahhabismo una certa diffusione (Cruz Hernandez, 2001, p. 875).

I filosofi europei

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), filosofo, scienziato e matematico, polemizza con Newton a proposito di chi per primo dei due avesse scoperto il calcolo infinitesimale. Fu attivo promotore dell'Accademia delle scienze di Berlino (1700), Dresda (1703) e Pietroburgo (1711). Onde superare l'aleatorietà della lingua comune, causa di concetti spesso confusi, Leibniz propone di razionalizzare il ragionamento, al di là dei significati approssimativi della lingua comune e delle differenze fra una lingua e l'altra. Da qui l'idea di creare una "logica combinatoria" o *mathesis universalis*, basata su simboli e caratteri universali, con cui costruire i ragionamenti. L'intento di Leibniz non è solo quello di provocare un avanzamento delle scienze e delle tecniche, o una maggiore diffusione della scienza nei popoli, magari grazie anche ad un'enciclopedia, ma soprattutto di promuovere un "accordo universale fra i popoli", spirito nel quale egli promuove, nelle capacità istituzionali che gli furono accordate, diversi incontri ecumenici.

La distinzione fra scienza e tecnica si riflette nella dottrina di Leibniz della "doppia verità", la dottrina, cioè, della verità di ragione, propria della scienza, e la verità di fatto, propria della tecnica. Le due verità possono non coincidere, dato che la prima si basa sul principio di identità e di non-contraddizione, mentre la seconda ha a che fare con il principio di causa efficiente. Mentre la prima non ha bisogno di alcuna esperienza per essere riconosciuta, quindi, vale *a priori*, la seconda non può farne a meno, poiché essa può essere accertata solo dopo la prova dei fatti, quindi *a posteriori*. Tutte queste idee sono raccolte nei suoi *Saggi di Teodicea* del 1710 e nella *Monadologia* del 1714, nella quale, in particolare, Leibniz presenta il suo concetto di monade, una sostanza semplice senza parti. Lo studio delle monadi si allarga fino a diventare un analogo del rapporto fra persone e fra stati, dunque, una nuova visione del mondo e degli enti che vi esistono, una visione che per Leibniz è ottimistica, poiché questo mondo, discendendo da Dio, pur con tutti i mali che in esso vi sono, è evidentemente il "migliore dei mondi possibili" (Leibniz, 1967).

Il dibattito sulla gnoseologia – se la mente umana sia dotata per natura di nozioni o di schemi o, al contrario, sia una "tabula rasa" su cui solo con l'esperienza si possono costruire i concetti – è al centro della speculazione dell'Irlandese George Berkeley (1685-1753), per il quale, radicalizzando l'idea di Locke, perfino l'esistere di una cosa dipende dal suo essere percepita e conosciuta dall'uomo (*esse est percipi*), e dello Scozzese David Hume (1711-1776), il cui libro più importante, *A Treatise of Human Nature*, viene pubblicato nel 1739, seguìto, due anni dopo dai *Essays Moral and Political* (Hume, 1972). Fedele al monito di Newton di "non andare oltre l'esperienza" (*hypothesis non fingo*), attenendosi dunque al metodo sperimentale, Hume giunge alla conclusione che quelle che noi chiamiamo "leggi di natura" non contengano in realtà alcun nesso logico forzante, tipo causa-effetto, come la parola "legge" vorrebbe far credere, ma non sono altro che estensioni delle regolarità fra i fenomeni fisici che noi possiamo osservare.

Dal punto di vista politico, sia a livello nazionale che internazionale, Hume vede all'opera, non dei patti sociali generici, ma degli interessi egoistici e utilitaristici che si accordano fra loro per mutua convenienza, la "giustizia" risultando da questi equilibri empirici, che Hume chiama "sentimento generale". Dunque, questi interessi non sono affatto riconducibili ad una qualche idea razionale.

Giambattista Vico (1668-1744) pubblica la *Scienza nuova* nel 1744, opera nella quale, richiamandosi soprattutto a Platone, Tacito, Bacon e Grozio, presenta una visione della storia di tipo umanistico, contrapposta al razionalismo di ascendenza matematica e cartesiana. Al contrario di Cartesio, Vico propone di fissare il vero non nelle "idee chiare e distinte", ma nei fatti storici così come sono realmente accaduti: "verum et factum convertuntur". Infatti, dei fatti, l'uomo, che ne è stato l'autore, può avere vera e piena conoscenza, così come solo Dio può conoscere a pieno la natura, che Lui stesso ha creato.

In quest'ottica Vico stabilisce un parallelo fra lo sviluppo della persona e lo sviluppo della storia dell'umanità: come il bambino comincia la sua vita psicologica dallo stadio del senso, quindi, della fantasia, per giungere, nella maturità, alla ragione, così l'umanità intera passa dalla fase degli dèi mitici a quella degli eroi, per giungere infine all'età degli uomini razionali, l'età moderna. Tutto questo sviluppo è sovrinteso dalla provvidenza, cioè, dal disegno divino di un fine universale, con corsi e ricorsi (il Medioevo viene visto in quest'ottica come una nuova età delle barbarie).

Un posto a sé va riconosciuto a Johann Winckelmann (1717-1768), archeologo tedesco, che fa la sua carriera a Roma, fino ad essere nominato soprintendente alle antichità di Roma. La sua

opera culturale è stata uno degli input fondamentali a pensare alla Grecia come aal'"origine dell'Europa" – l'arte greca sarebbe esteticamente superiore a quella di tutti gli altri popoli antichi (Winckelmann, 1993, ed. or. 1763).

Cesare Beccaria (1738-1794) va ricordato per l'approccio meditato e scientifico al diritto, in particolare, allo studio delle pene da combinare al reo a seconda dell'infrazione da lui compiuta. La sua opera *Dei delitti e delle pene*, del 1764, dove si raccomanda di *superare* la barbarie della pena di morte, è da questo punto di vista un importante passaggio dell'Europa filosofica e dell'umanità intera.

Adam Smith (1723-1790), Scozzese, pubblica *The Theory of Moral Sentiments* nel 1759, base della teoria morale empirica e utilitaristica (la simpatia come sentimento primo), e l'opera più famosa *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* nel 1776, con cui si usa far nascere la scienza dell'economia (qui sono presentati, infatti, per la prima volta i concetti di divisione del lavoro, di accumulazione del capitale, l'analisi del commercio, gli effetti dell'industrializzazione, il ruolo dello stato nella vita economica di una nazione, la "mano invisibile" come regolatrice del mercato, e l'interesse, che guida l'economia anche ad insaputa dei suoi stessi attori: Smith, 1995 e 1973). – Fatta salva l'originalità di Smith, va tenuto comunque presente che già il Francese François Quesnay (1694-1774) aveva pubblicato il *Tableau économique* nel 1757, presentando concetti non molto dissimili da quello dello Scozzese.

Che cos'è l'Illuminismo? Utilizzando questa domanda come un vessillo una serie di filosofi francesi e tedeschi indicano il bisogno di fare uscire l'umanità dal suo stato di sudditanza, usando la ragione in modo autonomo e coraggioso, *poiché tutti gli uomini sono capaci di ragionare*. Tuttavia, esiste una "dialettica dell'Illuminismo", come un secolo e mezzo più tardi evidenzieranno Theodor Adorno e Max Horkheimer. L'Illuminismo francese, in particolare, si caratterizza per le denunce degli abusi dell'assolutismo e i fanatismi delle guerre di religione, proclamandosi baluardo dei diritti dell'uomo; tuttavia, il dramma della tratta atlantica degli schiavi africani e lo sterminio dei Nativi d'America, per non parlare delle guerre fra Francia e Inghilterra per il dominio sull'India, sono argomenti sottostimati nel nome della "libertà dell'uomo" – evidentemente, solo di quello bianco. Rimane indiscutibile il merito dell'opera collettiva *Encyclopedie*, coordinata da Denis Diderot (1713-1784) e Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783), così come rimangono insuperabili i *pamphlets* e i brevi romanzi satirici, come *Candido*, di François Marie Arouet, noto come Voltaire (1694-1778). Opere che hanno aperto nuove prospettive sono anche quelle di Etienne Bonnot de Condillac, autore dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, del 1746, sulla scia di Locke, di Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), autore dell'*Homme-machine* del 1748, anti-cartesiano, di Charles de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755), *L'Esprit des lois* del 1748, opera nella quale si pone il fondamentale concetto della divisione dei poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario, e, soprattutto dello Svizzero Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). – "Tutto è bene uscendo dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo", celebre frase del suo *Emile*, opera a carattere pedagogico, pubblicata nel 1762, stesso anno dell'altra opera fondamentale di Rousseau, il *Contrat social*. In questa frase si sintetizza il programma filosofico del Ginevrino, iniziato con il *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, del 1754 (Rousseau, 2017). L'uomo è buono per natura, ma degenera vivendo in società, la terapia essendo, quindi, sono un sano "ritorno alla natura". È la società, infatti, che crea o accentua le differenze naturali fra gli uomini, cristallizzandole. Al contrario, il "contratto sociale" dovrebbe costituire la formula socio-politica tale da dare al popolo la sovranità di creare le leggi. L'idea di Rousseau muove in senso opposto a quella di Hobbes – tutto il potere dato ad un sovrano – pensando, piuttosto, ad un meccanismo per cui è il popolo stesso che si

auto-governa. Dallo stato di natura al "contratto sociale" Rousseau cerca di portare ad espressione la "volontà generale", in cui l'individuo sottomette la propria volontà a quella del popolo intero del quale lui stesso fa parte – anche se così si corre il rischio, evidentemente, di una tirannia della maggioranza. Sono contraddizioni, implicite ed esplicite, che rimangono in eredità al pensiero democratico successivo.

Immanuel Kant (1724-1804) pubblica le sue opere maggiori nell'ultimo ventennio del secolo: la *Critica della ragion pura* nel 1781, la *Critica della ragion pratica* nel 1788, la *Critica del giudizio* nel 1790, e *Per la pace perpetua* nel 1795 (Kant, 1977, 1974, 1979 e 1991, rispettivamente. L'ultima sua opera è considerata la base filosofico-morale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite). La sua filosofia prende il nome di *criticismo*: la conoscenza è possibile solo nei limiti e possibilità della ragione, portata "davanti al tribunale di se stessa". Dunque, la conoscenza *a priori* esiste, ovvero, le condizioni per la conoscenza sono un apparato innato, l'estetica, cioè, le categorie di spazio e tempo, sono *a priori* e trascendentali – qui Kant prende posizione contro Locke. Ora, è vero che le informazioni nuove vengono dall'esperienza, sono, cioè, *a posteriori*. La vera conoscenza, però, si realizza solo quando la ragione opera sui dati dell'esperienza e compie "sintesi *a priori*", come 5 + 7 = 12, dove il 12 non è contenuto né nel 5, né nel 7, dunque, è una conoscenza nuova, una conoscenza nuova dotata di universalità e necessità, risultato delle capacità sintetica ed analitica, combinate insieme, della mente umana.

Nella filosofia pratica – *pratica* qui vuol dire che ha a che fare con la dimensione etica della libertà – Kant afferma categoricamente la legge: *Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre come fine, mai come mezzo*. Questa legge morale è, secondo Kant, un dovere che prescinde da ogni condizione, un "dovere per il dovere". La libertà interiore, di cui ogni uomo è dotato – spunto stoico – si associa in Kant all'immortalità dell'anima e all'esistenza di Dio: si può essere schiavi fuori, ma liberi dentro. – Purtroppo per la coerenza di questo pensiero, va ricordato che lo stesso Kant, però, ammetteva sia la "guerra giusta", sia la schiavitù, anche se come condizioni *limite*.

A proposito della guerra, l'ultimo filosofo europeo che mette conto di ricordare in questo capitolo sul '700 è Thomas R. Malthus (1766-1834), autore nel 1798 di un *Saggio sul principio della popolazione*, destinato ad una grande fortuna. L'assunto di base, che ha ispirato e continua ad ispirare le politiche di contenimento demografico, si basa su un semplice (ma secondo alcuni *semplicistico*) ragionamento: più siamo, più difficile è trovare cibo per tutti (*a contrario*, lo sviluppo esponenziale della popolazione coloniale inglese in America si spiegava facilmente, secondo Malthus, data la grande disponibilità di terra fertile per la popolazione – lui considerava "ovviamente" solo quella *bianca* –, che era esigua). – La guerra è uno dei mali predisposti dalla natura per diminuire il numero di bocche da sfamare.

Capitolo quarto: l'Ottocento

L'inquadramento storico

America

Sotto la presidenza di Madison, gli USA e l'Inghilterra entrano in guerra per il Canada, una guerra durata quattro anni, dal 1812 al 1815, e conclusasi con un nulla di fatto. Ma James Monroe, il nuovo presidente degli USA (in carica dal 1817 al 1824), in un suo famoso discorso del 1823 al parlamento statunitense (il Congresso), si oppose decisamente all'ulteriore intrusione dell'Europa negli affari americani, fissando così il "principio di non-ingerenza" dell'Europa – la cosiddetta "dottrina Monroe". – *D'altro lato*, la dottrina Monroe può essere considerata come l'affermazione degli *esclusivi* interessi degli USA su *tutto* il Continente americano (Carmagnani, 2003, p. 138). Si consideri: in tandem con la stagione delle ribellioni e rivoluzioni nelle madrepatrie europee emergono dalle colonie spagnole nuovi stati indipendenti, grazie all'iniziativa di uomini d'azione come il Venezuelano Simon Bolivar (1783-1830) e l'Argentino José de San Martin (1778-1850). Diventano indipendenti Haiti nel 1804, il Venezuela e l'Ecuador nel 1811, il Paraguay nel 1813, l'Argentina nel 1816, il Cile e la Colombia nel 1819, il Messico, il Guatemala, il Salvador, l'Honduras, il Nicaragua, il Costarica e il Perù nel 1821, il Brasile nel 1822, l'Uruguay nel 1828 (Venezuela, Colombia e Ecuador restano uniti, nella Grande Colombia, solo dal 1819 al 1831) (Carmagnani, 2003, p. 122 e pp. 148-164; Cervo, 2015, pp. 75-115). In questi paesi, soprattutto in quelli piccoli della fascia centrale – Nicaragua, Salvador, Guatemala, Honduras e Colombia – le elite di governo sono spesso in contrasto fra loro, il che agevola il capitale straniero (statunitense ed europeo) a penetrare nel loro territorio per investire e fruttare. Ora, i capitalisti inglesi, ma anche quelli tedeschi, francesi e italiani, sono tra i maggiori investitori, in competizione con i capitalisti degli USA. In particolare, gli Inglesi sono i più esposti nel finanziamento delle infrastrutture del Venezuela e dell'Argentina (che diventa una potenza commerciale grazie all'allevamento del bestiame e all'esportazione della carne). Fra tutti questi paesi latino-americani si disegna una sorta di "arco dell'instabilità" che va dall'Uruguay, la più "protetta" dall'Inghilterra, con il sistema politico più equilibrato e stabile, al Venezuela, il più indebitato con la Germania e l'Inghilterra, che non riesce a solvere il proprio debito – la sua vicenda assumerà toni drammatici verso la fine del secolo, come vedremo nel prossimo capitolo. Il contrasto fra capitali stranieri, cioè, fra quelli europei, da una parte, e quelli statunitensi, dall'altra, in America Latina si fa sempre più acuto – e appunto, la "dottrina Monroe" diventa l'espressione della volontà del capitale USA di avere 'mano libera' in quello che nel gergo politico gli Statunitensi cominciano a chiamare il loro "giardino di casa", cioè, tutto il resto del Continente americano – un po' come l'Europa, in fondo, considerava l'Africa e l'Asia. – Peraltro, gli USA stanno vivendo l'euforica espansione verso ovest, il *Far West*, le loro guerre vittoriose contro i Nativi significando, per loro, *the manifest destiny* della conquista (Jones, 2005, p. 160; Borgognone, 2013, p. 56). Si sviluppa l'industria, il sistema economico vola, l'immigrazione diventa di massa, il sistema dei due partiti alternantesi al governo – i Repubblicani e i Democratici – diventa già un fatto fisiologico della politica democratica, una sorta di piccola tradizione domestica (Jones, 2005, p. 119; Borgognone, 2013, p. 77, dove l'autore ricorda che, più che di partiti, si parla, già da subito, di "macchine partitiche del consenso").

Se la differenza fra Statunitensi ed Europei si definisce in questo modo strategico-finanziario ed economico, per quanto riguarda i paesi ibano-americani la differenza si marca di più in senso etnico, in quanto da subito i suoi abitanti si percepiscono come una razza nuova,

distinta da quella europea (sulla centrale esperienza del meticciato in America Latina, vedi Carmagnani, 2003, p. 65 e p. 79).

Il caso del Brasile è emblematico dal punto di vista razziale, politico e finanziario. La vicenda della sua indipendenza dal Portogallo comincia con la Rivoluzione di Pernambuco nel 1817, quindi, prosegue con l'instaurazione della repubblica sul modello di quella statunitense, infine, cinque anni dopo, si ha l'istituzione del regno, con la famosa affermazione "Eu fico!" (*Io resto!*) profferita dal principe Pietro (i suoi regali genitori, preoccupati per i disordini nella colonia, volevano che rientrasse in Portogallo: Fausto, 2014, p. 64). Dotatosi di un proprio esercito e diventato una nazione autonoma a tutti gli effetti, il Brasile istituisce ora, con Pietro che si fa nominare imperatore, un Impero, che durerà dal 1822 al 1889. La sua specificità demografica sarà la convivenza fra le tre grandi diverse etnie, gli Afro-discendenti, gli Europei e i Nativi, un *melting pot* non inferiore, per numeri e complessità, a quello degli USA (il resto dell'America Latina – le ex colonie spagnole – , in realtà, non presenta un quadro molto diverso – e dappertutto il governo delle nuove repubbliche resta in mano ai discendenti europei: Fausto, 2014, p. 78). Tuttavia, dal punto di vista finanziario ed internazionale, in generale, la dipendenza si fa forte dall'Inghilterra, che sostiene soprattutto la nascente industria – piuttosto che dal Portogallo. Lo sviluppo è affidato alla produzione del caffè e del latte, e all'estrazione di materie prime. In questo contesto è essenziale la questione della schiavitù: "O Brasil é o café e o café è o negro" (Fausto, 2014, p. 104). Per questo motivo, l'abolizionismo stenta ad attecchire nell'Impero brasiliano: chi mai avrebbe potuto sostituire la manodopera schiava? (sulla nuova collocazione dell'America Latina nell'economia mondiale in questi anni, vedi Carmagnani, 2003, pp. 139-148).

Nel Messico indipendente e repubblicano il governo oscilla fra centralismo e dittatura, ma l'ostacolo più grosso è costituito dalle *avances* del capitale statunitense. Quando il governo messicano abolisce la schiavitù, i proprietari americani si ribellano e invocano il soccorso dell'esercito statunitense. Si ha così la guerra fra il 1846 e il 1848 dalla quale emergono i nuovi stati del Texas, Nuovo Messico e California, che si aggregheranno agli USA. Malgrado questo precedente anti-democratico, si diffonde l'idea che gli USA rappresentino "l'impero della libertà" nel Continente americano, poiché in Messico, al contrario – ed è vero –, prevale un sistema sociale di tipo municipalista, con una forte cultura locale centrata sul *caudillo* con la sua clientela – il che ovviamente porta alla consequenza che in Messico, come nella maggior parte dell'America Latina, ad eccezione del Brasile e del Cile, il potere esecutivo non è mai *super partes* (Carmagnani, 2003, p. 136 e p. 196).

Per quanto riguarda il Messico la guerra ha l'effetto di sviluppare il sentimento nazionalista e l'unità del paese. La guerra di Crimea, a metà del decennio '50, fonda un ordine internazionale nuovo, in cui i nuovi stati funzionano da liberi battitori – e il Messico e il Cile si daranno come i nuovi attori per quel che riguarda l'America Latina (sullo sviluppo del Messico, con le riforme borboniche e la nascita del sentimento nazionalista, vedi Juaregui, 2007, pp. 113-136). Peraltro, il Messico respingerà con successo le pretese francesi sulla sua indipendenza, con la guerra del 1861-1867, vicenda dalla quale emergerà il governo repubblicano di Benito Juarez (Zoraida Vazquez, 2007, pp. 137-191).

La storia di Giuseppe Garibaldi (1807-1882), eroe italiano ma anche dei paesi latino-americani, rimane nella memoria anche in Argentina, che si fonda, appunto, con quello che è stato chiamato l'"altro Risorgimento" in riferimento a quello italiano (Pigna, 2004; sulla fondazione degli stati nazionali latino-americani e l'espansione del capitalismo nel XIX secolo, soprattutto per i casi di Argentina e Brasile, vedi Monteoliva Doratioto, 2015, pp. 161-226).

Considerando il parallelo della conquista del *Far West* negli USA con quello a danno delle popolazioni native in America Latina da parte dei nuovi governi *bianchi*, si può affermare che, dal punto di vista della politica internazionale, tutti i nuovi stati latino-americani prendano dagli stati più antichi e consolidati l'abitudine di misurarsi reciprocamente in termini di forza militare, economica e finanziaria, con i loro eserciti, industrie e banche nazionali, a partire dal secondo Ottocento (Carmagnani, 2003, p. 208 e p. 214). Non è un caso che la questione dello schiavismo, sia dei Nativi, sia degli Afro-discendenti, e sia negli USA, sia in tutta l'America Latina, diventi sempre più centrale nello sviluppo di questa "nuova economia" (Jones, 2005, p. 154). La figura di Abraham Lincoln, presidente USA repubblicano anti-schiavista, assume una rilevanza unica in questo contesto (Jones, 2005, p. 187). La Guerra di secessione degli stati del Sud, schiavisti, contro quelli del Nord, abolizionisti, diventa una guerra civile di rara crudeltà, e dura dal 1861 al 1865 (Kennedy, 1999, pp. 260-266; Jones, 2005, p. 194 e pp. 211-220). Malgrado questo forte contrasto fra Bianchi, gli stessi Bianchi, uniti, non trascurano la *prima* guerra, quella contro i Nativi ancora resistenti nei territori ormai degli USA: durante la stessa Guerra di secessione, nel 1864, si ha, infatti, una battaglia contro gli ultimi Indiani d'America, ormai confinati nel Colorado e in California (Stannard, 2001, pp. 215-217 e p. 232; Jones, 2005, p. 93 e pp. 105-112).

In reazione all'abolizione dello schiavismo negli USA a seguito dalla Guerra civile del 1861-1865 nasce il Ku Klux Klan, KKK, nel 1866, nel Tennessee, stato ultraconservatore e anti-abolizionista (Jones, 2005, p. 229; Borgognone, 2013, p. 92).

Il confronto fra gli stati latino-americani si fa aspro, soprattutto per quanto riguarda il controllo delle materie prime, e da qui, dei confini. Brasile e Argentina rivaleggiano a proposito del Paraguay, e i rispettivi partiti politici si alleano e si dividono al di là dei confini nazionali. La guerra fra questi due paesi scatta nel 1864 e dura sei anni, fino al 1870 – utilizzando le armi che entrambi i contendenti acquistano dall'Inghilterra (Fausto, 2014, p. 117; Carmagnani, 2003, pp. 216-217).

Nel 1874 comincia la Guerra del Pacifico, che vede coinvolti Bolivia, Perù e Cile, la posta in gioco essendo le risorse minerarie – stagno, rame e nitrati – che si trovano nei loro confini. Dopo dieci anni di guerra la vittoria va al Cile, più progredito tecnicamente, che toglie alla Bolivia e al Perù le aree ricche di salnitro (alla Bolivia sottrae la provincia di Antofagasta e al Perù le province di Tarapacà e Arica: Carmagnani, 2003, p. 215).

Nel 1876 Toro Seduto, capo dei Sioux, ha la meglio contro il Generale Custer, mandato dal governo statunitense a riprendere le Colline Nere che gli erano state concesse – dato che vi erano stati scoperti dei giacimenti d'oro (Jones, 2005, pp. 247-264). Successivamente, però, l'esercito USA ha la meglio, annichilendo per sempre la residua capacità bellica dei Nativi, ormai confinati in riserve loro dedicate (si tratta del famoso massacro di Wounded Knee del 1890: Borgognone, 2013, p. 101).

Fra il 1877 e il 1911 si estende il lungo periodo della presidenza dittatoriale di Porfirio Diaz in Messico. Anche qui le questioni interne si mescolano inestricabilmente a quelle di interesse internazionale, poiché i capitali USA sono attratti dalle potenzialità di arricchimento dell'estrazione mineraria e del petrolio. Il governo di Diaz finisce a causa del malcontento dei *peones*, che sbocca nella Rivoluzione popolare guidata da Emiliano Zapata (Speckman Guerra, 2007, pp. 192-224; vedi il primo capitolo della Terza parte di questo libro).

Anche negli USA, come in Europa, la classe operaia tenta di organizzare e resistere allo sviluppo impetuoso del capitalismo. Nel 1866 si costituisce il sindacato AFL, American

Federation of Labour, costituita e guidato da Samuel Gomperz, che però il socialista marxista Daniel De Leon, che si contrappone anche al Partito (*poco*) Democratico, accusa di funzionare come i capi della plebe romana, talvolta eseguendo direttamente, tal'altra facendo eseguire, i "lavori sporchi" (cioè, l'eliminazione dei "facinorosi"), per poi godere dei privilegi accordati loro dai patrizi per il mantenimento della "pace sociale" (Borgognone, 2013, p. 113).

Negli anni '80 l'immigrazione che proviene dall'Italia è la più forte fra tutte quelle che prendono di mira l'America – gli Italiani costituiscono da soli un ottavo dell'intera popolazione di New York (Borgognone, 2013, p. 97). Un milione di Italiani arriva anche in Brasile – ma il capitale per lo sviluppo economico è soprattutto quello inglese (i Rothschild qui fungono da agente finanziario dell'Europa). Lo schiavismo in Brasile viene abolito nel 1888 e un anno dopo, sulla spinta del malcontento popolare, nasce la Repubblica del Brasile, con una nuova costituzione presidenzialista, con leader Deodoro de Fonseca, che instaura però una semidittatura. La repubblica liberal-oligarchica si consolida sotto la presidenza di Campos Sales, in carica dal 1898 al 1902 (Fausto, 2014, p. 145).

Nel 1898 scoppia la prima guerra "imperialistica" fra USA e Spagna per Cuba – produttice di zucchero nelle industrie possedute dai capitalisti statunitensi – e per le Filippine. Il successo arride agli USA, che ottengono anche le Hawai, nel centro del Pacifico (Borgognone, 2013, p. 143). Al contempo gli USA partecipano alla forza multinazionale europea che in Cina reprime il movimento dei Boxer (1899-1901), che si opponeva allo sfruttamento economico della Cina da parte dei capitalisti europei – la cosiddetta "politica della porta aperta" (*ibidem*; vedi il prossimo paragrafo).

Fra la conferenza di pace del 1899 e quella del 1907, entrambe tenutesi all'Aja, nasce la Corte internazionale con lo scopo di formalizzare l'arbitrato internazionale per risolvere i conflitti di confine fra stati. Fu importante in questo contesto la discussione sul caso del Venezuela, incapace di onorare il debito contratto con la Germania: circondata dalle navi militari della Germania e delle altre potenze europee, il paese rischiò di essere preso a cannonate. Fortunatamente s'impose la dottrina dell'argentino Luis Maria Drago (1859-1921), incorporato poi nel diritto internazionale, secondo cui un paese indebitato non può mai essere attaccato militarmente.

Asia

Giappone

La presenza sempre più massiccia degli Europei nell'Arcipelago provoca forte preoccupazione. Lo shogunato si sente minacciato e la carestia del 1833-1837 sembra dar corpo a queste preoccupazioni, anche perché la corruzione, fortemente presente nella burocrazia, rallenta l'opera di recupero tentata dal governo (Henshall, 2005, p. 101). Di questa crisi generale soffrono anche i samurai: la loro competenza e rilevanza come guerrieri viene sminuita. Nel 1853 accade l'episodio, dal forte valore simbolico e storico, dell'approdo delle navi statunitensi, guidate dal commodoro Matthew Perry, che hanno la missione di richiedere, ma anche di ottenere (con l'eventuale uso delle armi), l'apertura del Giappone al commercio statunitense. Il governo acconsente. A seguire, anche altre potenze ottengono concessioni simili – altri "trattati ineguali", estorti con la minaccia delle armi.

Queste tensioni internazionali danno forza agli oppositori dello shogunato, che si rivolgono direttamente all'imperatore per trovare una soluzione alla crisi. Nel 1868 gli imperatori Meiji, a partire dal piccolo Mutsuhito (1852-1912), danno inizio all'epocale riforma di

modernizzazione del paese (Henshall, 2005, p. 104). Insieme alla modernizzazione tecnologica – la ferrovia ne fu il simbolo più evidente – si ha anche quella del governo e dell'amministrazione, mentre quella dei costumi e della mentalità fu tenuta fuori dalla porta. Si comincia a parlare di costituzione, di partiti, di assemblea nazionale e di Gran Consiglio di stato, che fu in realtà l'unica riforma ad essere attuata (Henshall, 2005, p. 115). La capitale viene stabilita in Tokyo, la vecchia Edo, a partire dal 1869. Successivamente vengono aboliti i domini e istituite in loro vece le prefetture. Dal punto di vista culturale e sociale, la riforma più simbolica è l'abolizione della classe dei samurai e l'introduzione della coscrizione militare.

Malgrado il tentativo di tenere fuori dalla porta la filosofia e lo stile occidentale, Goethe, Darwin, Mill e Rousseau entrano nel paese o in lingua originale o in traduzione in giapponese, conoscendo una larga fortuna. Sorgono nuove università moderne, in stile occidentale. Il modernismo, coronato dal famoso *Rescritto imperiale sull'educazione* del 1890, non si afferma senza un'adeguata dose di nazionalismo e patriottismo, secondo lo stile inaugurato già dalla scuola Kokugaku del '700 (Henshall, 2005, pp. 117-128).

Nel 1895 i Giapponesi hanno la meglio sui Cinesi in una breve guerra per le isole a largo delle coste della Manciuria. A proposito del Giappone di quest'epoca lo storico britannico Eric Hobsbawm, 1917-2012, ha scritto, laconicamente: "Gli antichi Stati imperiali cercarono in vario modo di imparare la lezione dell'Occidente; ma solo il Giappone riuscì in questa difficile impresa, e nel 1900 era diventato lupo fra lupi" (Hobsbawm, 1991, p. 319).

Cina

La Cina del primo Ottocento viene letteralmente invasa dall'oppio inglese, prodotto nel Bengala: l'immissione di oppio è calcolata in 120 tonnellate nel 1800 e 2.400 nel 1838 (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 597). Il governo cinese cerca di contrastare il fenomeno ed emette, invano, editti e sanzioni, a partire dal 1814-1815. La tendenza che prevale nel governo cinese è di predisporre una risposta marziale contro gli Inglesi. Dopo i primi tafferugli diplomatici, è l'Inghilterra, però, a passare alle armi, occupando Canton, Shanghai e Ningbo, fra il 1839 e il 1842 – la cosiddetta "prima guerra dell'oppio" – che si conclude con il "trattato di Nanchino", passato alla storia come il primo dei "trattati ineguali" imposti alla Cina dalle potenze occidentali – non solo dall'Inghilterra, ma via via anche dalla Francia e dagli USA.

Contemporaneamente, le proteste popolari contro il governo non si placano, alimentate dall'eccessivo peso fiscale e organizzate dalle società segrete, che divennero perfino tradizionali, e che funsero perfino da rete di solidarietà nei ceti più bassi. Con l'affermarsi della presenza degli Inglesi in terra cinese, queste proteste si arricchirono del nuovo elemento xenofobo, anti-"barbari occidentali" (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 600). La più famosa fra le rivolte di questo periodo è quella dei Taiping, sviluppatasi nella Cina centrale e sud-orientale, il cui capo carismatico, Hong Xiuquan (1813-1864), imbevuto di cultura cristiana, buddhista, taoista e menciana, si auto-proclama "fratello di Gesù Cristo". Il tentativo ha un certo successo: catalizzato il malcontento popolare, s'innesca una vera rivoluzione che porta all'instaurazione di una Cina alternativa, con capitale Nanchino – il Regno Celeste della Grande Pace, *Taiping tianguo* –, che ha vita fra il 1853 e il 1864, ispirato ai principi del comunismo (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 601). Gli eserciti mancesi hanno, però, la meglio sui Taiping, che sono aiutati, però, da un importante contingente anglo-francese sotto il comando dell'avventuriere inglese Gordon.

Una "seconda guerra dell'oppio" si svolge a metà degli anni '50, portando a nuove concessioni commerciali. A questo punto, anche l'Impero russo si associa in questa corsa

all'accaparramento del mercato cinese, ottenendo dal governo cinese l'uso dei territori attorno al lago di Issyk-Kul. Contemporaneamente il Giappone si annette le isole Ryukyu nel 1874 e contesta il sistema tributario della Corea e del Vietnam.

Tutto questo cedimento nei confronti degli Occidentali, dei Russi e dei Giapponesi porta ad un indebolimento sempre più marcato dell'Impero cinese, dove la popolazione stessa cerca di reagire come meglio può laddove il governo mostra di non essere all'altezza della situazione. La rivolta più importante giunge a fine secolo, e passa alla storia come "rivolta dei Boxer", storpiatura inglese del nome, *Yihequan*, "pugno per la giustizia e la concordia", che i rivoltosi si erano auto-attribuiti (Sabattini, Santangelo, 1986, p. 611). Questo movimento rifiuta tutti gli stranieri occidentali, i Russi e i Giapponesi, ma se la prende anche con il governo mancese, anche se poi fra il governo e i Boxer viene stipulata un'alleanza per respingere insieme gli stranieri dal suolo nazionale – l'imperatrice Cixi, infatti, appoggia ufficialmente il movimento dei Boxer nel giugno del 1900, ma ormai è troppo tardi.

India e mondo arabo-musulmano

All'inizio del secolo l'influenza inglese in India si estende all'area occidentale di Pune e Bombay, proiettandosi su Delhi dove, almeno nominalmente, regnano ancora i Moghul (Wolpert, 2000, p. 192). Com'è stato notato, l'atteggiamento degli Inglesi nei confronti degli Indiani in questo periodo è tipicamente paternalistico, incarnato da filosofi come Jeremy Bentham, James Mill e suo figlio John Stuart Mill (Wolpart, 2000, p. 194). Un filosofo indiano che fra i primi cerca di instaurare il dialogo fra civiltà indiana e civiltà europea è Ram Mohan Roy (1772-1833), che collabora, fra gli altri, con l'imprenditore Dwarkanath Tagore (1744-1846), nonno del famoso poeta, educatore e filosofo Rabindranath Tagore (Wolpert, 2000, p. 197). D'altra parte, gli Inglesi contribuiscono a combattere istituzioni e usanze indiane ancestrali, come la schiavitù e il *sati* (l'immolazione delle vedove sulle pire funerarie dei mariti). Dal punto di vista economico, la rivoluzione industriale inglese si trasforma in una tragedia per i lavoratori della produzione tessile e dell'agricoltura del Bengala, poiché i prodotti lavorati industrialmente nella madrepatria sono molto più economici di quelli prodotti artigianalmente in Bengala (Wolpert, 2000, p. 199).

Contemporaneamente, i Sikh del Punjab combattono contro gli Afghani, respingendoli e recuperando il Kashmir all'Impero Moghul (Wolpert, 2000, p. 201). Gli Inglesi riescono ad ottenere l'alleanza dei Sikh, aiutandoli nella guerra contro gli Afghani e contro la Birmania del re Thibaw, sconfiggendolo nella "prima guerra anglo-birmana" del 1824-1826 – in questa, come in altre guerre della zona, gli Inglesi utilizzano anche i soldati indiani, i cosiddetti *sepoy*, che hanno un'importanza enorme nell'affermazione degli Inglesi contro tutti gli altri concorrenti, interni ed esterni, al loro potere in India.

Oltre all'Afghanistan, un pericoloso avversario degli Inglesi in questa macro-regione è l'Impero russo che, da dopo il 1828, aveva allargato la propria influenza sulla Persia, dando inizio al "Grande Gioco" con l'Inghilterra per il dominio sull'Asia (Wolpert, 2000, p. 203). Nel 1843 l'Inghilterra riesce a prendere militarmente il Sind, sottraendolo definitivamente all'influenza dell'Afghanistan, e togliendo così un importante presupposto alla possibile avanzata della Russia.

Le guerre anglo-birmane continuano nella seconda metà del secolo e, al contrario di quelle contro gli Afghani, portano a risultati tangibili.

La rivolta anti-inglese dei *sepoy*, nel maggio 1857, costituisce un duro colpo per il raj britannico, che dovette prontamente riorganizzarsi e cambiare strategia, accattivandosi le simpatie della nobiltà indiana (Wolpert, 2000, p. 217).

A preoccupare gli Inglesi in India è anche lo scenario che evolve rapidamente sul lato turco-russo e persiano. I sultani turchi Abd al-Magid (regnante fra il 1839 e il 1861), Abd al-Aziz (regno 1861-1876) e Abd al-Hamid II (regno 1876-1909) si erano battuti, dopo il trattato di Kücük Kainarca del 1774, per essere riconosciuti come califfi, quindi, come autorità politico-teologica per l'intera comunità musulmana del mondo, la *umma*. La guerra di Crimea, nel 1853, mossa dallo zar russo Alessandro II con la scusa di proteggere i Turchi non musulmani residenti nella Penisola della Crimea, finisce con la vittoria dell'Impero russo, ma anche con il riconoscimento dell'Impero turco come potenza moderna, allo stesso livello delle potenze europee, nonché come sede del califfato. In realtà, il bisogno di essere riconosciuti come potenza moderna, sostenuto anche dal processo di riforma (*tanzimat*) voluta dai sovrani turchi per modernizzare la burocrazia, culminato nell'istituzione dell'Università di Istanbul nel 1900, si fa più acuto man mano che l'Europa avanza in area musulmana, trasformandola in terra di conquista, un processo che comincia con lo sbarco di Napoleone in Egitto nel 1799 e che ha una tappa fondamentale nell'occupazione dell'Algeria da parte della Francia nel 1830 (gli Arabi addossavano la colpa di questa situazione di inferiorità musulmana all'ottusità dello stesso Impero ottomano: Schulze, 2004, pp. 25-31).

Nella prima metà del secolo la parte sud della Persia, ricca di petrolio, cade sotto l'influenza dell'Inghilterra, mentre la parte nord sotto quella della Russia, creando un nuovo scenario del "Grande Gioco" fra Inghilterra e Russia in Asia. Lo Scià di Persia è così costretto a mollare l'Afghanistan al suo destino, un destino condizionato dal vicino raj britannico in India (Schweizer, 1986, p. 232). Insieme all'invadente capo afghano Dost Muhammad, a cui si era sostituito il non meno combattivo figlio Sher Ali nel 1868, l'Inghilterra, però, deve preoccuparsi anche della Russia, che nel 1874 avanza fino a Samarkanda (Wolpert, 2000, p. 236).

Lungo tutto questo secolo si sviluppa la guerra fra gli emiri sauditi dell'Arabia e l'Impero ottomano, con alterne vicende nei teatri dello Yemen, Arabia, Kuwait e Iraq, che porterà alla fine alla creazione di un nucleo di stato saudita in Arabia, con capitale Riyadh, nel 1902, sostenuto dagli Inglesi.

Dopo l'ammutinamento dei *sepoy*, l'Inghilterra in India, dunque, cambia politica, sostenendo ora l'aristocrazia indiana e investendo nelle infrastrutture, nel commercio e nell'agricoltura, senza ovviamente trascurare gli interessi dei lavoratori tessili della madrepatria, piuttosto che quelli del Bengala (Wolpert, 2000, pp. 225-230). La regina Vittoria, convinta dal premier Disraeli, si fa nominare imperatrice dell'India nel 1878. La tensione con l'Afghanistan rimane forte e nel 1880 scoppia una "seconda guerra anglo-afghana".

Mentre si consolida il potere inglese in India, cresce conseguentemente e proporzionalmente anche la coscienza nazionale indiana, con interpreti sia musulmani, sia indù. I primi nazionalisti indiani, Dadabhai Naoroji (1825-1917), Mohadev Govind Ranada (1842-1901), Gopal Krishna Gokhale (1866-1915), Balwantrao Gangandhar Tilak (1856-1920), Pherozeshah Mehta (1845-1915) e lo stesso Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) paradossalmente ricevono tutti un'educazione all'inglese. Sono loro che fanno nascere il movimento dell'indipendentismo indiano, che si manifesta nella costituzione dell'Indian National Congress nel 1885 in seguito ad un incontro storico tenutosi a Bombay. Un anno

dopo, la "terza guerra anglo-birmana" porta la Birmania definitivamente sotto il dominio inglese.

Africa

Dopo il picco del secolo precedente, la tratta atlantica nel XIX secolo si attesta su una media annuale di 33.300 individui (Reader, 2003, p. 320; Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 245-256; sulla fine dello schiavismo e la successiva spartizione dell'Africa fra le potenze europee, vedi l'approfondito capitolo di Speitkamp, 2010, pp. 77-156). Anche se all'inizio del secolo, fra il 1806 e il 1808, la tratta venne legalmente abolita, il fenomeno dello schiavismo resiste all'interno dell'Africa – dalla regione del Lago Ciad, soprattutto il Dahomey del re Ghezo (regnante fra il 1818 e il 1858), fino all'Etiopia e a Zanzibar, dal Madagascar a Città del Capo –; anzi, esso s'incrementa col passare degli anni, diventando un fenomeno strutturale e di lunga durata, che si protrae fino a tutto il Novecento. Lo schiavismo diventa un meccanismo caratteristico del mondo del lavoro, mescolandosi con l'organizzazione stessa del lavoro, con le migrazioni, il lavoro coatto, l'esiguità dei salari e la sperequazione fra i sessi (Davidson, 1966, p. 88; Coquery-Vidrovitch, 2012, pp. 99; Reader, 2003, p. 343 e pp. 354-367; sul re Ghezo del Dahomey e il traffico di schiavi *per* armi, vedi Davidson, 1966, pp. 252-260).

Con imbarazzo, gli Inglesi (David Livingstone, un importante rappresentante dell'anti-schiavismo, era Inglese – ma lo erano anche personaggi come Cecil Rhodes, attori decisi della colonizzazione a tutti i costi: Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, p. 116), che pure si erano fatti promotori della campagna abolizionista, ma che avevano sottratto ai Boeri il dominio della colonia del Sud Africa, riprendono proprio lì, in Sud Africa, la guerra contro gli Xhosa, vincendoli definitivamente nel 1820 (Reader, 2003, p. 393; sull'Impero degli Zulu, a nord dell'area degli Xhosa, vedi Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, p. 107). Il *Saggio sul principio della popolazione* di Thomas Malthus, pubblicato nel 1792, dove si individuavano nella guerra *e nell'emigrazione* due possibili soluzioni al problema dell'eccesso di popolazione, problema sentito nell'Inghilterra post-napoleonica, fornisce gli argomenti a favore della colonizzazione dell'Africa da parte degli Inglesi (Reader, 2003, p. 394). – *D'altronde*, malgrado le difficoltà della colonizzazione, il commercio della lana dal Capo alla madrepatria è concorrenziale rispetto a quello indiana e a quello australiano – e questo successo incoraggia l'impresa bellica inglese contro gli Xhosa. In questo contesto si colloca la storia particolare degli Zulu che con la violenza, sia contro gli Inglesi, sia contro altri gruppi nativi, riescono a fondare un loro stato nell'attuale Zimbabwe (Reader, 2003, pp. 404-413). Nei decenni successivi, esattamente nel 1838, gli Afrikaner, discendenti dei Boeri olandesi, hanno la meglio sugli Zulu in eventi bellici che hanno i contorni del genocidio (Reader, 2003, p. 415). Il commercio dei diamanti, scoperti nella seconda metà del secolo a sud di Pretoria, immediatamente sponsorizzato dal governo britannico, stabilisce il ricco destino dei discendenti europei in Sud Africa (Reader, 2003, p. 423). La miniera di Kimberley è all'epoca la più produttiva di diamanti al mondo. Il governo britannico istituisce ufficialmente nel 1880 la segregazione – nelle miniere degli Inglesi lavorano ora gli Africani come dipendenti –, che sarà riconfermata dal governo bianco del Sud Africa nel 1960 (Reader, 2003, p. 424).

Gli effetti della tratta atlantica sull'economia dell'Africa cominciano a farsi sentire in questo secolo – e l'arretratezza diventa un fatto endemico, propiziatore di nuove situazioni di ingiustizia sociale. Adesso, le armi da fuoco acquisite dai trafficanti e dalle elites locali tramite la tratta diventano lo strumento principale per l'esercizio del potere, nonché il fondamento della potenziale alleanza, su base locale e nazionale, fra esercito e potere politico (Reader, 2003, p. 351). L'arretratezza viene comunque sostenuta dal colonialismo, che subentra come fatto di ingiustizia fra continenti alla tratta atlantica precedente (Coquery-Vidrovitch, 2012,

pp. 114-126). A fine secolo, il numero complessivo degli schiavi trasportati dall'Africa tropicale in America durante i quattro secoli di tratta giunge a quota 18 milioni, forse anche di più (Reader, 2003, p. 349).

I confini fra i paesi africani vengono tracciati dalla Conferenza di Berlino nel 1885 e non tengono conto delle differenze etniche pre-esistenti, con prevedibili guasti sociali e politici successivi (Reader, 2003, p. 486; per la particolare situazione dell'Etiopia nell'Ottocento, unico paese africano indipendente, vedi Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, p. 83; per la Conferenza di Berlino, vedi paragrafo successivo). I nuovi stati africani nascono sul finire del secolo – il Malawi nel 1891, l'Uganda nel 1894, la Nigeria nel 1900 – con finanziamenti europei, a seguito di questa stessa Conferenza tedesca. – Non che le popolazioni africane accettino di buon occhio questo *design*: molti sono stati i rifiuti da parte dei re africani – musulmani, animisti e cristiani – rispetto alle "offerte di protezione" da parte delle potenze europee (Reader, 2003, p. 497). L'Italia è il primo paese europeo ad essere passato alle maniere brusche, invadendo il Nord dell'Etiopia, praticamente l'Eritrea di oggi, nel 1890 – Menelik protestò, ma dato che nel frattempo lui stesso stava importando armi da fuoco dalla Francia e dalla Russia, non reagì in modo violento, almeno in un primo momento. Successivamente, dopo l'epica battaglia di Adua del 1896, lasciò l'Eritrea agli Italiani, ma ottenne il pieno riconoscimento della sua Etiopia come stato indipendente e sovrano (Reader, 2003, p. 499; Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, p. 85; Zewde, 2005).

Due casi a parte sono il sultanato di Oman, sito a sud-est della Penisola araba, ma con un'importante estensione nelle isole africane orientali di Mafia, Pemba e soprattutto Zanzibar, fiorente mercato di schiavi, scelta come capitale del sultanato nel 1840 (Davidson, 1966, p. 207; Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, p. 87; Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 107), e il Sud Africa, occupato dai Boeri ai danni delle popolazioni native e successivamente contestata sempre di più dagli Inglesi – fino alla guerra ango-boera scoppiata alla fine del secolo, 1899-1902, vinta dagli Inglesi (Coquery-Vidrovitch, 2012, pp. 111-113).

Europa e Mediterraneo

Nel 1804 Napoleone, forte dei suoi primi, importanti risultati bellici, si fa incoronare imperatore: è l'inizio di una nuova *escalation* militare che lo porta a cogliere decisivi successi in Europa, conquistando Portogallo, Spagna, Italia, e impattando l'Inghilterra, l'Austria, la Germania e, infine, la Russia. Tuttavia, è proprio su quest'ultimo fronte che Napoleone subisce la sconfitta più forte, nel 1814, mentre i suoi avversari si legano in una Santa Alleanza anti-francese, stabilita con il Congresso di Vienna. Nel nome della salvaguardia dei vecchi regnanti, i sovrani spodestati da Napoleone e ritornati ora al potere fissano il "principio di intervento", per cui uno stato minacciato da un altro può richiedere agli altri l'intervento armato a sua difesa. Dietro la facciata, i sovrani europei si premuniscono l'un con l'altro contro il rischio di nuovi eventuali interventi insurrezionali che, come la Rivoluzione francese, possano compromettere il loro potere.

Per sostenere questa strategia politica conservatrice, i regnanti della Santa Alleanza, coordinati da Klemens von Metternich (1773-1859), astuto cancelliere dell'Impero asburgico e fautore del "concerto europeo" *qua* idea centrale della politica internazionale europea del tempo, promuovono nei loro paesi la cultura romantica, basata sulle tradizioni, vere o presunte (religione inclusa), comunque suscitate appositamente per generare il sentimento di fedeltà alla patria (sulla politica estera di Metternich e il "concerto europeo", vedi Bérenger, 2003, pp. 211-216, in cui si dà anche una storia complessiva dell'Impero asburgico, che è il tema anche di Tapié, 1969). Il nazionalismo è così una ricetta pronta, basata sull'alleanza fra il

trono e l'altare (lo storico tedesco Georg Mosse, 1918-1999, ha identificato la differenza principale fra le guerre precedenti a quelle di Napoleone e quelle di Napoleone – e ovviamente, quelle successive a Napoleone, incluse le due Guerre Mondiali del '900 – nel fatto che le seconde sono state "guerre di patrioti"; dopo la sconfitta subita da Napoleone, Federico Guglielmo III *chiama il popolo* di Prussia contro Napoleone, nel 1813, e i due filosofi tedeschi all'epoca in auge, Fichte e Hegel, partecipano a questa atmosfera di "mobilitazione della patria" creata dall'imperatore prussiano: Mosse, 2002, pp. 28-29. Da parte sua, Hobsbawm ha marcato il significato anti-democratico del nazionalismo, benché l'idea abbia attirato all'epoca anche ricercatori navigati del calibro di Max Weber, peraltro liberale, che aderisce alla Lega pangermanica anti-polacca: Hobsbawm, 1991, p. 177. Sulle radici etniche delle nazioni, vedi Smith Anthony, 1998). Nei fatti, tutta l'Europa si solleva contro l'imperatore francese, e il fallimento di Napoleone si ripercuote anche in Francia, dove tornano al potere i Borbone. Questi vengono definitivamente estromessi con la rivoluzione del 1830, mentre il nuovo re, Luigi Filippo d'Orléans, proclama da parte sua il "principio del *non*-intervento", sconfessando così la Santa Alleanza, ma deludendo anche i liberali e i democratici europei, che confidavano ora in un suo aiuto per combattere contro i sovrani conservatori – soprattutto, quelli di Russia e Austria. – Per conservare il potere, infatti, i sovrani non esitano a fare ricorso alla censura, alla polizia segreta, allo spionaggio e alla repressione violenta. Contro di loro monta la massa sociale del proletariato e della borghesia, soffocati nelle loro attività produttive ed economiche dai privilegi della nobiltà e del clero. Contro le forze conservatrici, in definitiva, i liberali e i democratici di tutta Europa possono sperare solo nella Francia e nell'Inghilterra, dove il liberalismo ha ormai attecchito.

In tutta l'Europa, in un paese o nell'altro, scoppiano ribellioni e rivoluzioni nelle prime decadi del secolo, in un rimando continuo con le analoghe ribellioni e rivoluzioni nelle colonie europee in America, come abbiamo già visto. Prima in Spagna, e quindi nelle colonie spagnole in America, poi in Italia, quindi nella Penisola balcanica (Serbia, Albania e Grecia soprattutto) in funzione anti-turca, la rivoluzione propaga in Europa, caldeggiata da leader carismatici come Giuseppe Mazzini (1805-1872) e Garibaldi. Il *momentum* arriva nel 1848, dapprima in Francia, dove il re Luigi Filippo è costretto ad abbandonare la capitale, quindi, in Germania e nell'Impero austriaco, roccaforte del conservatorismo europeo, infine in Italia. Ma le forze conservatrici hanno di nuovo la meglio, e la parentesi liberale si chiude in fretta, seguita da una grande, violenta repressione.

Intanto, l'Europa avanza sulle coste sud del Mediterraneo: la Francia occupa l'Algeria nel 1830 e poi, cinquant'anni dopo, la Tunisia, nel 1881, l'Inghilterra conquista l'Egitto nel 1882 – un movimento che allarma gli Arabi e impensierisce l'Impero ottomano, che non riesce a proteggere adeguatamente la *umma*.

In Francia, dove ritorna Luigi Napoleone nel 1848, s'istituisce la Seconda Repubblica, con lo stesso Luigi Napoleone come presidente, ma l'esperimento repubblicano dura poco: approfittando di un complotto ai suoi danni, accaduto nel 1851, un anno dopo Luigi Napoleone cambia regime, facendosi eleggere imperatore – mentre i cospiratori vengono spediti nella nuova colonia algerina. Come abbiamo visto, nel 1853 la Russia dell'imperatore Nicola I (1825-1855) entra in guerra contro la Turchia, con la scusa ufficiale della difesa dei Turchi cristiani nella Penisola della Crimea e, siccome la Turchia si trova alleata della Francia, Napoleone III si sente obbligato a muovere guerra alla Russia, forte anche dell'alleanza con l'Inghilterra (Riasanovsky, 2003, pp. 336-339). Al Congresso di Parigi del 1856, convocato dallo stesso imperatore francese per firmare la pace, il primo ministro sabaudo Cavour ottiene il riconoscimento da parte delle grandi potenze dello stato sabaudo del Piemonte e Sardegna quale prima cellula del futuro stato italiano, come ricompensa per aver dato aiuto alla

vincente alleanza franco-inglese-turca. Nel 1860 la spedizione di Garibaldi da Genova in Sicilia, poi in Calabria, Campania e Lazio, ha successo, mettendo nelle mani del re Vittorio Emanuele tutta la Penisola unificata in un solo stato.

Nel 1861 lo zar Alessandro II abolisce la servitù della gleba (la Russia, si noti, compie questo passaggio *prima* dei "democratici" USA, che l'effettuano nel 1865 e a seguito della Guerra di secessione) (Riasanovsky, 2003, p. 373). Ma lo stesso zar sigla una severa politica anti-liberale e anti-democratica, accompagnandola con una diversiva politica estera anti-turca. Così, mentre anche la Germania si unifica, sotto la guida di Guglielmo I (regnante dal 1862 al 1888) e del primo ministro Ottone di Bismarck (1815-1898) nel 1871, in seguito alla vittoria nella guerra che le muove contro la Francia, Alessandro II dichiara guerra alla Turchia un'altra volta, nel 1877. La scusa ufficiale è stavolta la difesa degli Slavi oppressi residenti nell'Impero ottomano, riferendosi soprattutto alla Penisola balcanica. Da parte sua, il sultano turco chiama tutta l'*umma* musulmana al *jihad* contro l'Impero russo. Il successo militare arride ai Russi, sicché i Balcani passano ora sotto l'influenza diretta della Russia: il trattato di Santo Stefano del 1878, da cui nascono gli stati della Bulgaria e della Romania, ovviamente sotto l'egida dello zar, segna questo cambiamento.

In tutti i paesi comincia a consolidarsi una nuova maniera di fare politica, contrassegnata dall'adozione di una costituzione come legge fondamentale dello stato, l'esistenza dei partiti e sindacati, e il sistema parlamentare. L'opinione pubblica, forte dell'esercizio giornalistico, comincia a contare e i leader politici devono avere il suo consenso per farsi avanti. I governi cambiano frequentemente e anche i deputati ed onorevoli eletti al parlamento cambiano spesso partito, pur di restare al governo (scrive Hobsbawm: "L'era della democratizzazione fu anche l'età aurea di una nuova sociologia politica: di Durkheim e Sorel, di Ostrogorskij e dei Webb, di Mosca, Pareto, Michels e Weber. Quando gli uomini di governo volevano dire davvero ciò che pensavano, dovettero farlo d'ora in avanti clandestinamente, nei corridoi del potere, nei circoli, nei ricevimenti privati, nella partite di caccia o nei week-end in campagna, dove i membri dell'élite s'incontravano in un'atmosfera molto diversa da quella di commedia gladiatoria dei dibattiti parlamentari e dei comizi": Hobsbawm, 1991, p. 103. Lo scrittore siciliano Giuseppe Tomasi di Lampedusa, 1896-1957, nel suo romanzo *Il Gattopardo*, pubblicato postumo nel 1958, ha intrappolato magistralmente questa fase nell'*insight*, messo in bocca ad un nobile siciliano che, minacciato di cadere in disgrazia a causa del nuovo "potere del popolo", realizza che solo camuffandosi come il nuovo difensore del popolo egli può continuare, se non a governare direttamente, almeno a fare il bello e il cattivo tempo da dietro le quinte: "Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi").

In realtà, l'Europa avanza sul fronte mediterraneo, così come su tutti gli altri continenti, poiché, oltre a tutti gli altri fattori già messi in evidenza, essa gode dell'importante mezzo di trasformazione che è l'industria, capace di spostare gli equilibri materiali, economici e commerciali fra paesi, e quindi, nel mondo (sull'incremento produttivo ed economico negli Imperi europei di fine secolo, vedi Hobsbawm, 1991, pp. 40-65; sul conseguente tramonto di tutto il mondo non-europeo, non industrializzato, vedi Kennedy, 1999, pp. 221-224).

Nel 1882 Germania, Austria e Italia stipulano la Triplice Alleanza. L'Italia sta attraversando una delicata fase di torbidi e di violenti scontri sociali fra ricchi e poveri: milioni di emigrati partono per l'estero – ne abbiamo visto quantità importanti arrivare in America, ma ce ne sono anche altre che si dirigono verso l'Africa, soprattutto nel Nord, Tunisia e Libia. Nel 1892 Francia e Inghilterra stipulano la Duplice Intesa, a cui si aggiunge la Russia nel 1907.

Nel 1885 Bismarck si fa parte attiva per sistemare la curiosa faccenda del re del Belgio Leopoldo II, divenuto proprietario personale del Congo grazie ad una serie fortunata di azioni diplomatiche, basate su sventolati motivi filantropici come la lotta allo schiavismo (Reader, 2003, pp. 447-463: qualche anno prima la Francia aveva sostenuto la spedizione di esplorazione dell'Italiano Pietro Savorgnan di Brazzà in Gabon, sicché fra la Francia e il Belgio era già scattata una prima competizione, alla quale anche l'Inghilterra aveva partecipato, anche se in maniera discreta: Reader, 2003, p. 458; Brazaville è la città capitale del Congo francese, proprio in onore dell'esploratore italiano). Parte da qui il Congresso di Berlino, che non è che la spartizione dell'Africa a tavolino fra le grandi potenze europee, il cosiddetto "scrambling for Africa" (Villani, 1993, p. 257). La scoperta della gomma naturale nel Congo nel 1890 (il pneumatico viene brevettato dal francese Edouard Michelin, 1859-1940, nel 1891) trasforma l'impresa "filantropica" in un chiaro business: si pagano così le prime infrastrutture del nuovo stato del Congo, ma anche … quelle del Belgio! (Reader, 2003, p. 465).

Nel 1890 Guglielmo II, che vuole avere mani libere nell'avventura coloniale, manda in pensione il perplesso Bismarck, che intanto aveva creato in Germania una sorta di stato sociale di tipo patriarcale. La Germania diventa una potenza africana impossessandosi del Camerun, del Tanganika e della Namibia, fra l'altro. Il "concerto europeo", evidentemente, è ormai storia: il decollo delle super-potenze e il declino delle medie potenze (di cui lo storico statunitense Paul Kennedy dà un'analisi paese per paese, includendo anche gli Stati Uniti: Kennedy, 1999, pp. 281-354) preannunciano le catastrofi imperialistiche del secolo successivo.

A fine secolo i Greci tentano di prendere Creta ai Turchi, ma questi riescono, almeno stavolta, a proteggere l'umma dell'Isola – un salutare momento di gloria in una storia che per il resto non è certo esaltante (Schulze, 2004, p. 33).

La filosofia

I filosofi americani

Il francese Alexis De Tocqueville può essere considerato un filosofo "americano", nel senso che le sue riflessioni sulla neo-nata democrazia statunitense, espresse nel suo rapporto di viaggio negli Stati Uniti fatto subito dopo la Rivoluzione, in particolare le sue osservazioni sull'egalitarismo, i problemi dello schiavismo e dei Nativi, nonché il rischio dell'onnipotenza della maggioranza sulle minoranze e sui singoli individui, sono diventate cardine della successiva teoria politica della democrazia (Jones, 2005, p. 124; Borgognone, 2013, p. 76).

Ralph Waldo Emerson (1803-1882) è, invece, un filosofo statunitense in senso proprio. Cresciuto nella Chiesa unitaria, Emerson se ne distacca, preferendo occuparsi degli scottanti problemi posti sul tappeto dall'attualità, in particolare il rapporto fra gli USA e l'Europa, da un lato, e i Nativi d'America, dall'altro. Di questi ultimi, in particolare, Emerson condanna lo sterminio – andando in controcorrente rispetto alla maggioranza consenziente dei suoi concittadini (Borgognone, 2013, p. 65).

William James (1842-1910), medico e psicologo, insegna Filosofia all'Università di Harvard, pubblicando nel 1890 i *Principles of Psychology*, contraltare della scuola di Wundt in Europa, unanimamente ritenuti uno dei caposaldi della letteratura psicologica scientifica. Per James la coscienza è come un flusso (*stream of thought*), dove di continuo pullulano rappresentazioni di oggetti e sensazioni. Per quanto riguarda la filosofia della scienza in senso stretto, il filosofo statunitense vincola il criterio di validità all'utile – ed è per questo che James è indicato anche come il padre del pragmatismo statunitense – e, quindi, ritiene importanti o meno le teorie a seconda del loro risultato, discostandosi così parzialmente dall'empirismo europeo.

Josiah Royce (1855-1916) insegna dapprima Filosofia all'Università di Berkeley, e poi nella Harvard, grazie alla sua amicizia con James. Si occupa soprattutto di storia del *West* statunitense, della California in particolare. Royce cerca di coniugare le filosofie dello spirito post-kantiane con il pragmatismo statunitense – il mondo esterno, per essere reale, deve essere conosciuto da un soggetto conoscente –, alla luce del cristianesimo inteso come vincolo etico-sociale per la comunità dei credenti.

Il brasiliano José Bonifacio Andrade (1763-1838) è un importante uomo politico progressista (fu anche ministro degli Interni e degli Esteri dell'imperatore Pietro), sostenitore dell'indipendenza del Brasile dal Portogallo. A favore della scuola pubblica e dell'abolizione dello schiavismo, Andrade si adopera per una riforma agraria *dalla parte dei* contadini e appoggia il libero ingresso degli stranieri nel paese. Il suo impegno per la democrazia gli costò la carriera politica.

Il cubano José Marti' (1853-1895), diplomatico e profondo conoscitore della realtà sociale del Continente americano, riflette sull'appoggio, chiaramente interessato, che gli USA danno ai patrioti latino-americani che si ribellano al dominio spagnolo nella sua Isola (Moscato, 2004, pp. 37-46). Conscio della doppiezza del Nord America falsamente *libertador*, Martì si fa promotore di un movimento indipendentista privo di tutele, chiamando alla collaborazione tutti gli Americani sinceramente interessati alla libertà e alla democrazia, indipendentemente dal colore della pelle o dalla patria di origine (il suo scritto fondamentale, il manifesto della *Nuestra America*, pubblicato nel 1891, si trova in nuova edizione in Rafael, 2010).

I filosofi giapponesi

Kan Sazan (1748-1827), poeta e filosofo confuciano, è uno dei primi ad avvertire la necessità di aprirsi allo studio della filosofia occidentale – questo approccio prenderà il nome di Rangaku. Dopo di lui molti altri si associano a questo trend. Hajime Onishi (1864-1900), docente dell'Università Waseda di Tokyo, si specializza in Germania per poi tornare a Kyoto, lavorando sulla possibilità di fondere la filosofia occidentale con quella orientale. Mentre alcune sue opere mostrano una grande levatura etica (*Sull'origine della coscienza*, del 1890, e *Etica*, del 1896), altre cercano di praticare il dialogo fra Occidente ed Oriente (*Storia della filosofia occidentale*, del 1895). Nella parte della sua opera che riguarda la logica assume come punto di riferimento la logica indiana (*Logica* è del 1893: Arena, 2016, p. 279).

Malgrado la tendenza nazionalistica dominante nella sua epoca, l'epoca Meiji, Onishi sottolinea l'importanza dell'individuo. Critico dell'intuizionismo e del formalismo (di Kant, in particolare), Onishi sostiene che l'adesione ai principi etici non può avvenire né per intuito, né per obbedienza – né, peraltro, essa può avvenire per egoismo o per edonismo, poiché anche l'altruismo, come nota il filosofo giapponese, è innato tanto quanto le altre motivazioni. La soluzione per Onishi sta nel *ryoshin*, termine confuciano traducibile con "buona coscienza", che da Wang Yangming in poi s'intende come un tipo di coscienza non-appresa, preesistente e presente in ogni essere umano. È essa che, al di là delle imposizioni morali o religiose, ci spinge naturalmente verso la virtù e il bene. In un certo senso, in Onishi si congiungono, nel nome della coppia individuo/coscienza, il neoconfucianesimo e l'hegelismo.

Hiroyuki Kato (1836-1916), studioso della filosofia tedesca, rettore dell'Università Imperiale di Tokyo dal 1877 al 1886, è un sostenitore dell'evoluzionismo, probabilmente sollecitato dallo straordinario avvenimento della forzata apertura del commercio giapponese all'Inghilterra (Arena, 2016, p. 284). Convinto della superiorità della tecnologia tedesca, Kato resta tuttavia attaccato alla filosofia buddhista e confuciana, e in questo senso spinge per delle riforme in Giappone che, conservando l'anima orientale, facilitino però l'assorbimento della scienza e della tecnica occidentali (le sue opere più importanti sono *La nuova teoria del diritto naturale*, del 1982 e *La battaglia per il diritto del più forte*, dell'anno successivo).

Fra i filosofi giapponesi di questo periodo Hegel viene interpretato secondo la sua affinità con il buddhismo Mahàyana, soprattutto per quanto riguarda la dialettica, anche se questa sovrapposizione di ottiche alquanto diverse finisce in uno schematismo di maniera. Ovviamente, Hegel viene usato, da un lato, per rinforzare il nazionalismo nipponico, dall'altro, per contrastare la crescente influenza del marxismo. Dopo tutto, nella filosofia hegeliana dello stato la *sintesi* offre un'ottimistica visione di ricomposizione degli opposti (*tesi* e *antitesi*), cosa che in Marx, con la frontale contrapposizione fra proletariato e borghesia, rimaneva drammaticamente impossibile.

Marx e le teorie socialiste vengono comunque introdotte in Giappone da altri filosofi, che studiano la filosofia occidentale e traducono le opere maggiori in giapponese. Fra di loro spicca Amane Nishi (1829-1897) che, come Kato, vuole delle riforme che non inducano, però, ad abbandonare lo "spirito nipponico". Fu lui a coniare il termine *tetsugaku*, "lo studio della natura umana e dei principi delle cose", in pratica, la traduzione del termine occidentale *filosofia* in giapponese. Figlio di un samurai medico formato nella cultura cinese, si dedica prima allo studio delle lingue straniere per avviare, quindi, un'attività commerciale con l'estero. Grazie a questa formazione Nishi, così come altri intellettuali suoi coetanei, si rende conto dell'incompatibilità del sistema feudale giapponese con gli studi occidentali, e spinge per la fine della politica di isolamento del suo governo. Nishi capisce che restare con gli occhi

chiusi davanti all'avanzata dell'Europa si sarebbe tradotto in un suicidio. Fortunatamente per lui la dinastia Meiji abbraccia l'idea di una riforma della cultura nipponica nel senso auspicato, favorendo l'acquisizione dall'Occidente della mentalità tecnica e scientifica (positivismo, utilitarismo e empiricismo), ma cautelando i costumi nipponici dalla religione cristiana e dalla filosofia europea – questo cambio si chiamò *bummei kaika*, *Illuminismo Meiji*.

Nishi s'incarica di rendere compatibili il confucianesimo con il pragmatismo occidentale. In particolare, Nishi propone di sostituire l'obbedienza e la frugalità confuciane con il perseguimento degli obiettivi della ricchezza, conoscenza e benessere, i "tre tesori". Dal punto di vista sociale, ciascun individuo deve rendersi conto che i suoi "tre tesori" sono anche quelli degli altri, pertanto deve agire sempre rispettando i limiti degli sforzi di tutti gli altri tesi allo stesso suo fine, la responsabilità del buon funzionamento dell'intera società restando nelle mani del governo (Arena, 2016, pp. 260-267).

Sakuma Shozan (1811-1864) è l'autore del fortunato slogan "Etica orientale, scienza occidentale", anche se proprio questa formula, che voleva indicare una possibile alleanza fra Inglesi e Giapponesi, gli costò la vita in un attentato di stampo nazionalista (Henshall, 2005, p. 100).

In questo contesto si situa anche l'opera di Atsutane Hirata (1776-1843) che, benché non lo abbia mai conosciuto, si sentiva l'erede del primo intellettuale nazionalista, Norinaga. Egli sostiene la scuola nazionalista Kokugaku, privilegiando il confucianesimo ma anche il buddhismo, senza peraltro trascurare la filosofia europea. Pur ritenendo che lo spirito del Giappone non sia incompatibile con la mentalità scientifica dell'Occidente, Hirata deve usare comunque diversi escamotage retorici per lasciare il Giappone al centro della sua rappresentazione dell'universo (Arena, 2016, p. 254).

Yukichi Fukuzawa (1835-1901), anche lui aderente alla corrente Rangaku, impara l'olandese, l'inglese e, insieme, la filosofia europea. La sua azione è stata, per di più, di tipo istituzionale, lavorando per creare le condizioni per implementare lo studio universitario delle lingue occidentali a Edo (il primo istituto da lui creato sarebbe poi diventato l'Università di Keio). Fukuzawa viaggia in Europa, in Russia e negli USA per espletare una missione per conto dello *shogun* Tokugawa, pubblicando al suo ritorno dei libri sull'Occidente, come *Le condizioni dell'Occidente*, *L'incoraggiamento del sapere* e *Tutte le nazioni del mondo*, accolti con largo successo di pubblico (l'ultimo dei tre libri citati fu perfino utilizzato a scuola come libro di testo). Il suo attivismo pro-Occidente gli costò qualche attentato nel periodo precedente ai Meiji, ma Fukuzawa aumentò il suo impegno dopo la svolta del governo, fondando un giornale quotidiano, *Jiji Shimpo*, favorendo l'occidentalizzazione del paese (Arena, 2016, p. 267). Malgrado la popolarità raggiunta e l'offerta da parte del governo di ricevere la carica di pari, preferì restare un semplice cittadino.

Enryo Inoue (1858-1919) è anche lui un filosofo ma anche un riformista e un educatore (fonda l'Università di Toyo). Buddhista, anche lui influenzato dalla filosofia europea, da Hegel in particolare, Inoue fonda la prima Società giapponese di filosofia, nel 1884, e la prima casa editrice di filosofia, tre anni dopo (Arena, 2016, p. 273). In quello stesso anno, nel 1887, pubblica *Epitome di filosofia*, una sorta di introduzione alla filosofia comparata, fondata sul confronto fra pensiero orientale e pensiero occidentale. Come critico del cristianesimo e riformatore del buddhismo, Inoue cerca di dimostrare la compatibilità del buddhismo col mondo moderno, pur che con degli aggiustamenti. La realizzazione di quanto prescritto nel *Decreto imperiale sull'educazione* del 1890 divenne la missione centrale per tutto il resto della sua vita.

I filosofi cinesi

L'erudizione, benché rifugio per un intellettuale all'opposizione, non può valere di per sé, senza includere, cioè, istanze pratiche, filosofiche e morali. Questo *insight* colpisce i filosofi cinesi del XIX secolo, fra i quali si distingue Ruan Yuan (1764-1849, fondatore nel 1820 dell'Accademia dell'Oceano d'erudizione (Xuehaitang) a Canton, fucina dei più eminenti letterati del Sud di questo secolo (Cheng, 2000, p. 643).

La necessità di passare dalla "rimuginazione del passato" alla "riforma del presente" si fa sentire sempre di più nel XIX secolo. Il nipote di Zhuang Cunyu, Liu Fenglu (1776-1829), introduce in questa nuova corrente di "testi moderni" una dose di polemica e di stile politico. Funzionario di alto livello, approfitta della sua posizione per applicare nell'attualità i principi appresi dai Classici, realizzando riforme al livello consentito dal livello burocratico a cui lui apparteneva (Cheng, 2000, p. 649). In realtà, Liu Fenglu contribuisce, con la sua opera e la sua azione, al cambiamento generale del clima culturale e politico che si verifica nella Cina dell'epoca, in cui la corrente dei "testi moderni" si mescola con il vento che soffia dall'Occidente, nella consapevolezza che la Rivoluzione americana e quella francese hanno innescato una marcia decisamente moderna nella storia di quella parte del mondo. In termini politici, la costituzione e il parlamento sono la traduzione in soldoni di questo cambiamento, che non è solo politico, ma anche sociale e filosofico. L'Europa, che fra lotte e sconquassi compie queste trasformazioni epocali, si presenta al mondo con una capacità diversa, decisamente superiore rispetto a quella degli altri Continenti. La figura di Confucio stesso ne esce ridimensionata (Fung, 1976, p. 323; Cheng, 2000, p. 650).

Discepoli di Liu Fengliu sono Gong Zizhen (1792-1841) e Wei Yuan (1794-1856), la cui speculazione si situa fra il rispetto dei Classici e un'interpretazione moderna dei casi di attualità. La domanda fondamentale a cui tentano di rispondere è la seguente: *quanto risultano applicabili i dettami della tradizione antica ai casi della vita moderna?* Dal loro esercizio filosofico emerge l'evidenza che i Classici legisti non possono servire poco più che come un'ispirazione morale e culturale generale soltanto – uno stile, piuttosto che come un insieme di criteri concreti per decidere sulla prassi corrente. Temi come la crescita della popolazione, la corruzione dei burocrati, le ribellioni interne e le minacce da parte dell'Occidente e dal Giappone non possono più essere affrontati applicando pedissequamente i Classici. Da qui, il passaggio dalla filosofia alla politica, come dire? dalla contemplazione del possibile all'arte del fare. Nel 1842 l'accordo di Nanchino, giunto dopo la "prima guerra dell'oppio", come abbiamo visto, concede alle potenze europee l'uso commerciale di alcuni porti; nel 1850 segue la rivolta dei Taiping nel Guangxi, al Sud. Wei Yuan raccomanda ai governanti cinesi di mettere gli stranieri gli uni contro gli altri per poterli affrontare meglio. Da parte sua, un altro intellettuale, Fang Dongshu (1772-1851), invita a lasciarsi alle spalle la diatriba sugli studi Han e la filologia, tutti strumenti intellettuali inadeguati per affrontare i nuovi problemi all'ordine del giorno.

Altri nuovi filosofi, che si ispirano largamente alla cultura delle potenze straniere, appaiono ora sulla scena intellettuale. Questo è il caso di Feng Guifen (1809-1874) e Zhang Zhidong (1837-1909), teorici della salvaguardia della cultura cinese e dell'adozione del solo sapere tecnico e scientifico occidentale (Cheng, 2000, p. 658). Wang Tao (1828-1897), da parte sua, si rende conto che l'adozione del sapere tecnico-scientifico a poco può servire se non è accompagnata da una riforma amministrativa. Infine, Yan Fu (1853-1921), fervente ammiratore dell'Inghilterra e del darwinismo (è lui che traduce in cinese i testi di Herbert Spencer, Adam Smith, John Stuart Mill e Montesquieu), introduce nella filosofia cinese il termine di stato-nazione, *qun*, per descrivere la storia moderna, nella quale egli vede ora la

Cina inserirsi e combattere per la sua sopravvivenza (Cheng, 2000, p. 659 – l'attività di Yan Fu si colloca nell'epoca della guerra sino-giapponese, finita nel 1895 con la vittoria del Giappone; su di lui, vedi Fung, 1976, pp. 326-329).

Come si è visto nella parte storica, il movimento riformistico in Cina raggiunge il suo apice alla fine del secolo, fallendo miseramente – l'esecuzione del filosofo riformista Tan Sitong (1865-1898) da parte del governo cinese costituisce in questo senso il segno più palese del drammatico fallimento del tentativo di riforma filosofico-politica fatta dall'interno.

I filosofi indiani

Ram Mohan Roy (1772-1833), filosofo bengalese, studia la religione e la filosofia occidentale, e rimane colpito dalla figura di Gesù, su cui scrive un saggio pubblicato nel 1820, dove cerca di dimostrare come tanti insegnamenti cristiani siano gli stessi di quelli delle *Upanishad*. Roy è anche un interprete del brahamanesimo in senso etico, incline all'amore per il prossimo e alle riforme sociali, nonché alla conoscenza delle religioni e filosofie diverse da quelle dell'India. In questo senso egli propone una riforma dell'induismo, suggerendo di abolire sia l'usanza del rogo delle vedove, sia il regime delle caste. Fonda la Brahma-Samaj, la Società dei credenti nel Brahman, nel 1828, ancora oggi esistente (Pelissero, 2014, p. 642). Nel 1830 va in Inghilterra dove conosce Jeremy Bentham.

Parallelo al movimento riformista arabo wahhabita, l'input riformistico e progressista di Shah Wali Allah in India, proseguito nel nuovo secolo con l'azione del figlio Shah Abd al-Aziz (1746-1824), si trasforma paradossalmente da radicale in conservatore. Un suo seguace, Sayyid Ahmad Barailvi (1786-1831), si fa paladino del *jihad* contro la minoranza religiosa dei Sikh, morendo in battaglia lui stesso contro di loro, ma lasciando un esempio che avrebbe trovato sempre nuovi adepti nel futuro. La stessa traiettoria ha il bengalese Hajji Shariat Allah (1764-1840), che si fa attivo riformatore nel nome del rifiuto del raj britannico e dell'oligarchia indiana alleata ad esso, proponendo un "ritorno all'Islam puro". La sua opera prosegue con il figlio Dudu Miyan (1819-1862) – e anche qui, certamente a causa dell'asprezza stessa della battaglia, l'approccio riformista si trasforma in radicalismo intransigente (Cruz Hernandez, 2001, p. 877).

In effetti, per tutti questi filosofi musulmani indiani, così come per quelli indù, il governo inglese rappresenta lo scoglio più importante su cui riflettere. Vi si associa il fermento religioso proveniente dalla Persia, dove la religione Baha'i, fondata da Ali Mohammed nel 1844, si dà anche come un movimento politico di protesta (Schweizer, 1986, p. 236).

L'ammutinamento dei *sepoy* nel 1857 rappresenta una sorta di spartiacque, fra il *prima* e il *dopo*, nella storia ottocentesca dell'India. Uno dei più acuti osservatori ed attori dell'evento è Syed Ahmad Khan (1817-1898), riformista musulmano indiano e al tempo stesso filosofo pragmatista, influenzato dalla filosofia inglese. Durante i fatti del 1857 egli rimane fedele agli Inglesi, salvando anche materialmente molte vite a degli Europei, ma accusa al tempo stesso gli Inglesi di essere essi stessi la causa del profondo malcontento indiano (così argomenta nel suo scritto *The Causes of the Indian Mutiny*, del 1859). Oltre a questo aspetto, Syed Ahmad Khan va ricordato anche per i suoi studi sull'empirismo inglese e la religione cristiana, nonché per il fatto che il suo insegnamento si riverbererà su Mohammad Iqbal e Muhammad Ali Jinnah, due degli ispiratori della creazione dello stato indiano-musulmano del Pakistan, nel 1947 (Cruz Hernandez, 2001, p. 886).

Nel 1860 a Deoband, nel nord dell'Uttar Pradesh, il filosofo indiano musulmano Muhammad Qasim Nanawtawi (1833-1880) fonda una scuola islamica dove si formeranno numerosi leader del movimento riformista anti-inglese e dell'islamismo contemporaneo. È da qui che Mahmud al-Hasan (1851-1920) lancia il *jihad* contro gli Inglesi.

Come abbiamo visto, i filosofi indiani musulmani, così come quelli indù, subiscono l'influenza della filosofia europea, quella inglese soprattutto, sicché i nuovi approcci paralleli, Islam-filosofia inglese e induismo-filosofia inglese, si affiancheranno da ora in poi nell'ambito della filosofia indiana nel suo insieme, accostandosi a quelli indiani più tradizionali – il jainismo, il buddhismo e la scuola Nyaya – che pur continuano ad esistere attraverso i loro dibattiti, come, per esempio, nel filosofo Abhinava Carukirti Panditacarya, vissuto fra il 1790 e il 1860, autore dell'opera *Prameyaratnalankara* (Tucci, 2005, p. 43).

Debendranath Tagore (1818-1905), anche lui bengalese, prosegue l'opera di Roy. L'adorazione di Dio non ha bisogno di un culto esteriore, ma ognuno può farlo a modo suo, a seconda della propria cultura, casta o razza, l'importante è che si allontani dal peccato e che faccia del bene al prossimo. Nessun libro sacro può valere come una legge secolare. Per lui, le *Upanishad* sono un testo sacro, anche se non rivelato, e non possono fungere da matrice per le leggi civili e politiche.

Keshab Candra Sen (1838-1884), dapprima aderente al movimento di Roy e Tagore, poi se ne distacca, tentando una sintesi fra tutte le religioni. Nel 1866 Sen compone un libro con selezioni di testi indù, buddhisti, cristiani, musulmani e cinesi, a beneficio dei seguaci della sua comunità. Nel 1869-70 compie una visita in Inghilterra, che lo rinforza ancora di più nella sua volontà di perseguire una profonda riforma sociale e culturale dell'India.

Anche in Dayanand Sarasvati (1824-1883) l'aspetto sociale è molto forte. Nell'India nord-occidentale Sarasvati fonda l'Arya Samaj, Comunità degli Arya, sul modello di quelle di Roy e di Sen, di cui all'inizio segue le orme per poi distanziarsene, proprio per la sua accentuazione dell'impegno sociale. Per Arya, infatti, Sarasvati non intende solo gli uomini di una determinata razza, ma tutti gli uomini dai nobili ideali, qualunque sia la loro casta. Per Sarasvati, infatti, tutti, e non solo i brahmani, possono studiare i *Veda*. Tuttavia, per lui, tutte le religioni e anche tutte le scoperte scientifiche, inclusa quella eliocentrica di Copernico, sono già rintracciabili nei *Veda*, che rimangono i più sacri fra i libri sacri (sul suo impegno sociale, comprendente anche il rifiuto del matrimonio precoce, vedi Pelissero, 2014, p. 642).

Ramakrishna, nome monastico di Gadadhar Chatterji (1836-1886), mistico e filosofo bengalese della scuola Bhakti, vicino a Sen, non scrive libri, ma fonda un proprio ordine monastico, che ha raccolto e tramandato il suo pensiero. Studioso e praticante del tantrismo, uomo semplice e cultore della vita spirituale, studioso dell'Islam e del cristianesimo, Ramakrishna vive intensamente la fede religiosa, giungendo alla conclusione che tutte le strade spirituali, e non solo quella dell'induismo, portano a Dio – questo semplice spunto la dice lunga sullo spirito aperto al dialogo di questo mistico e filosofo, che nell'epoca dei nascenti nazionalismi si appellava all'unità di tutti i popoli sulla terra nel nome della comune "ricerca di Dio" (Ramakrishna, 1963).

Non a caso suo allievo fu Swami Vivekananda, nome monastico di Narendra Nath Datta (1863-1902), bengalese della casta kshatriya, studioso sia di civiltà indiana, sia europea, che si adopera per portare la fede indù al di fuori dell'India, negli Stati Uniti soprattutto (memorabile rimane il suo intervento al Congresso mondiale delle religioni del 1893 a Chicago: Pelissero, 2014, p. 645). Riformatore, critico delle tradizioni per quello che queste

hanno di impedimento allo sviluppo sociale, Vivekananda si proclama, tuttavia, rispettoso della fede popolare e del culto indù (Vecchiotti, 1985; Arena, 2008, pp. 296-305).

I filosofi musulmani

Tre correnti maggioritarie si dividono il trend costituzionalista nei paesi musulmani: la borghesia liberale, che vede nell'Impero ottomano un adeguato rappresentante sovranazionale della *umma*, ma accompagnato da una parallela fondazione di stati nazionali sulla base del mercato nazionale; i nazionalisti positivisti, che mirano all'unità della nazione, al di là dell'Islam come collante (questi sono gli eredi di Comte e Durkheim); e i fautori della rinascita islamica, che danno un'intepretazione rivoluzionaria dell'Islam concepito come strumento in mano al popolo per raggiungere il potere e che rivendicano con forza l'unità di stato e religione; quest'ultima corrente è anche quella più vicina ai mistici. Questo panorama ideologico-politico ha delle rassomiglianze con quello europeo (nazionalisti, liberal-conservatori e socialisti), ma ancor di più con quello sionista (Schulze, 2004, p. 45).

Prima del 1869, anno di apertura del Canale di Suez, il mondo arabo non si percepisce inferiore a quello europeo – peraltro la *tanzimat*, la riforma amministrativa ottomana, aveva cercato di mettere al passo le istituzioni imperiali con quelle degli stati europei. Ma dopo quell'anno il colonialismo si fa più pesante e tangibile – ed è così che torna in auge l'idea del califfato, l'autorità culturale suprema della *umma* islamica, il sultano essendo solo un'autorità politica locale.

Come abbiamo visto, da parte araba il ritardo del mondo musulmano nei confronti dell'Europa viene addebitato proprio al dispotismo dell'Impero ottomano. Ernest Renan (1823-1892), filosofo francese all'epoca molto famoso, da parte sua, arriva addirittura a fare dipendere questo ritardo dall'Islam stesso – e questo malgrado gli stessi intellettuali musulmani, arabi, turchi, persiani e indiani, si sentissero anche loro degli intellettuali moderni come lui, cittadini di un Impero multietnico, quello ottomano, proprio grazie alla loro fede islamica (Schulze, 2004, p. 29). In altri termini, gli intellettuali musulmani, al contrario dei loro colleghi europei, giustamente distinguono un aspetto politico da uno filosofico e teologico, evitando di *essenzializzare* situazioni politiche che sono per loro natura *contingenti*, e che vanno spiegate individuandone le cause nel mondo politico e contingente, non certo in quello filosofico o teologico.

Questa consapevolezza si fa acuta nei filosofi arabi dell'Ottocento, che pur sviluppano approcci diversi fra loro. Il marocchino Ahmad Idris (1760-1831), mistico sufi, si avvicina al wahhabismo, ma evita gli eccessi a cui questa corrente arriva, promuovendo un movimento di riforma basato sulla libera interpretazione, l'*ijtihad*, che egli vede come un esercizio di pensiero indicato dallo stesso profeta Mohammad (per questo il suo movimento si chiamerà *mohammadismo*: Cruz Hernandez, 2001, p. 879). A lui si richiamano altri riformatori dell'epoca, come l'algerino Muhammad Ali al-Sanusi (1787-1860), il cui influsso contribuisce a formare l'opposizione islamica in Libia e in Nigeria contro il potere statale, qui e lì sostenuto dagli Europei colonizzatori (Cruz Hernandez, 2001, p. 880).

Lo scrittore egiziano Rifa'a Tahtawi (1801-1873) si fa promotore del liberalismo musulmano, contrastando la deriva autoritaria euro-cristiana (Arkoun racconta di come l'arcivescovo di Parigi salutasse l'occupazione dell'Algeria del 1830 come una vittoria della cristianità sull'Islam!: Arkoun, 1991, p. 92; Cruz Hernandez, 2001, p. 880). Questo orientamento liberale viene appoggiato dallo stesso governo egiziano, il cui capo dell'epoca, Mehemet Ali, autorizza la traduzione in turco dell'opera di Tahtawi, originariamente scritta in arabo (si tratta

praticamente della sua relazione di viaggio in Europa, unita alla sue riflessioni politiche, culturali e religiose), nel 1834. Da questo scritto si fa cominciare la corrente della *Nahda*, la rinascita, che, grazie alla traduzione in turco, viene praticamente conosciuta in tutto l'area musulmana. Dalla *Nahda* nasce la tendenza alla riforma, la *islàh*, che, considerato il largo rifiuto al dialogo da parte europea e la pretesa, sempre europea, di avere l'esclusiva sul progresso, viene vista da parte arabo-musulmana come il bisogno di tornare *indietro*, all'autentico messaggio islamico, piuttosto che in *avanti*, poiché in *avanti* non ci potrà essere altro che un tentativo di scimmiottare l'Europa. L'idea di base, dunque, è che solo *ritornando* all'autenticità musulmana la *umma* potrà entrare degnamente nella modernità, differenziandosi dal percorso dell'Europa (Nicelli, 2017, pp. 155-174).

Questa tendenza non fu solamente musulmana, ma araba nel senso più largo del termine, includendo cioè, anche coloro che, pur essendo arabi, non erano per questo musulmani – ci riferiamo agli arabi cristiani, come l'importante filosofo ed educatore libanese Butrus al-Bustani (1819-1883). Come abbiamo visto nel capitolo precedente, questa concezione accomunava più filosofi arabi del periodo; lo stesso al-Wahhab dell'Arabia si era speso per una riforma che, andando appunto *indietro* al messaggio originario del *Corano*, sostenesse la salvaguardia dell'*ijtihad*, la libertà di interpretazione. Insieme a questo appello all'*ijtihad* al-Wahab condannava il *taqlid*, l'autoritarismo – anche se poi, già durante il XIX secolo, la battaglia fra i suoi *sponsor*, i Sauditi, e gli Ottomani avrebbe trasformato la sua idea in un nuovo oscurantismo, il *jihad* soltanto come "guerra santa" contro i non credenti, a tutto vantaggio dell'oligarchia saudita (Cruz Hernandez, 2001, p. 876 – dove si riferisce anche dei riflessi del wahhabismo militarista in India). Questo atteggiamento toccherà il culmine nell'opera del teologo mistico egiziano Muhammad Tawfiq al-Bakri (1870-1932), *Il futuro appartiene all'Islam*, pubblicato nel 1892, in cui l'autore cita di proposito i classici dell'Illuminismo francese per dimostrare il potenziale progressista dell'Islam, cui attribuisce addirittura il ruolo di guida dell'umanità intera (Schulze, 2004, p. 30). La corrente di cui al-Bakri si fa paladino e che assume questa posizione si definirà *salafiyya*, dal nome *as-salaf as-salih*, *il messaggio dell'Islam puro degli antenati*.

Anche in Persia all'inizio del secolo la situazione politica è bloccata da un potere asfissiante. Nel 1839 l'Aga Khan, capo della comunità ismailita iraniana, dà l'avvio alla ribellione contro l'ottuso conformismo voluto dal governo dei Qajar e, dopo la sua sconfitta, si ha il trasferimento di questa scuola di pensiero (che è sostenuta anche da un importo fondo finanziario proprio) in India. Un'altra parte della filosofia sciita persiana, legata al duodecimanesimo (la corrente, cioè, che aspetta il ritorno del dodicesimo imam, nascostosi per le persecuzioni, come del Messia stesso), si sposta in Iraq, all'epoca parte dell'Impero ottomano, antagonista di quello persiano, facendo capo alle due città sante di Najar e Karbala. Qui è attivo il filosofo Shay Ahmad Ahsai (1753-1826), nato nel Bahrein, attivo, appunto, in Iraq e morto, dopo l'ostilità mostratagli dai settori più tradizionali dell'Islam, nella città della Mecca. Fonda una sua scuola, che si vuole autentica e radicale conservatrice dei valori dell'imamismo persiano, differenziandosi dai più tradizionali mujtahid e ulema, i dotti sciiti, che addirittura arriva a considerare come dei mediatori non necessari fra l'uomo e Dio, se non degli usurpatori ed impostori veri e propri. I suoi successori hanno mantenuto in vita la sua scuola, fino alla rivoluzione sciita del 1979. Il punto centrale del suo pensiero è la fedeltà assoluta, interiore più che esteriore, all'integrale messaggio dell'Islam. Da questo punto di vista, la speculazione filosofica non può che essere uno sforzo di rinnovamento metafisico della gnosofia sciita, lungo tre filoni: la dialettica, la morale e la sapienza, l'ultima essendo la più importante, poiché conserva ed esalta l'aspetto apofantico, caratteristico del radicalismo religioso sciita (Cruz Hernandez, 2001, p. 858). Va ricordato che nel nome di quest'interpretazione integralista dello sciismo si riaccende il movimento di protesta contro il

potere politico, che si concretizza nella vicenda di Mirza Ali Mohammed (1819-1850), un fedele della scuola di Shay, autoproclamatosi *bab*, *porta*, dell'imam occulto ed atteso, quindi, attivo elemento del movimento *babi* anti-governativo, severamente represso dal governo. Anche il movimento religioso *baha'i*, che contiene elementi di profetismo, imamologia ed esoterismo, prende le mosse dalla scuola di Shay, poiché il suo iniziatore, Abbas Efendi Abd al-Baha, era figlio di un suo accolito, Mirza Hosayn Ali.

Al di questi aspetti più terreni e sanguigni, la corrente più tradizionale della scuola di Molla Sadra, meno esposta sul piano politico, si mantiene viva nel filosofo Mulla Hadi Sabzawari (morto nel 1872).

Nella parte mediterranea della grande area transcontinentale musulmana la scuola di Isfahan ha poco seguito; piuttosto, e almeno fino a quando la presenza inglese non si fa più pressante, la filosofia si mescola alla stretta osservanza dell'istruzione teologica, sulla base di consolidati libri di testo. Il filosofo egiziano Ibrahim al-Bajuri (morto nel 1860) è un buon esempio di questo tipo di filosofo musulmano tradizionale, professore all'Università Al-Azhar del Cairo, autore di commenti e glosse per i suoi studenti, fra cui un lavoro di logica su *La scala risplendente* di Al-Akhadari. Tuttavia, l'opera di rinnovamento iniziata da Tahtawi, la *Nahda*, non tarda a dare i suoi frutti. Con l'incremento esponenziale della presenza violenta delle potenze europee sulle terre musulmane, l'inferiorità militare degli Arabi, che discende da quella scientifica e tecnologica, diventa palese e troppo fastidiosa. Lo stesso governo ottomano, a questo punto, favorisce, così come fanno altrove altri stati minacciati dall'Europa, l'acquisizione del sapere scientifico e tecnologico (militare *in primis*) europeo, rimanendo, però, restio ad importare anche la mentalità, e dunque la filosofia, europea.

Nel Mediterraneo musulmano il filosofo che più di tutti incarna questo spirito di resistenza alla prepotenza europea è Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), probabilmente il più insigne filosofo islamico del XIX secolo (Schweizer, 1986, p. 234; Cruz Hernandez, 2001, p. 881). Persiano di nascita, cresciuto a Kabul, attivo in Persia, India, Turchia ed Egitto, ma anche in Francia e Inghilterra, al-Afghani si percepisce come un cosmopolita musulmano (ebbe anche un dibattito diretto con Renan). Con il suo insegnamento e la sua attività di conferenziere in tutta l'area musulmana, in effetti, al-Afghani influenza e orienta il dibattito, da un lato, contro lo strapotere e le minacce dell'Europa, dall'altro, contro il dispotismo, l'arretratezza e la corruzione dei sultani. È singolare il fatto che malgrado egli predichi l'utilità delle istituzioni politiche europee e ne auspichi l'applicazione nei vari paesi musulmani, gli Inglesi, che allora dominavano l'Egitto, temendo il potenziale sovversivo del suo messaggio, ne ordinino l'espulsione, nel 1879.

Un filosofo particolarmente sensibile alla lezione di al-Afghani, che conosce nel suo periodo di permanenza in Egitto, è il teologo e giurista egiziano Muhammad 'Abduh (1849-1905). Celebre è il suo *Trattato sull'unità divina* del 1876, che presenta non solo le tradizionali posizioni del pensiero islamico, invocando un rispetto tollerante per ciascuna di esse, ma anche una trattazione dello sviluppo religioso dell'umanità, venendo a costituire una sorta di risposta all'idea di sviluppo *positivista* dell'umanità elaborata dal filosofo francese Auguste Comte (Rudolph, 2006, p. 111; Cruz Hernandez, 2001, p. 883). In ambito politico 'Abduh spinge per la riforma della giustizia, dell'insegnamento e dell'amministrazione pubblica, coniugando queste proposte con le idee moderne di parlamento, opinione pubblica, utilità (nel senso dell'utilitarismo) e separazione dei poteri (Arkoun, 1991, p. 95).

I pensatori europei

La stagione europea di Napoleone produce scombussolamenti e ripensamenti, con una serie di reazioni che, paese per paese, si diversificano, anche se l'orizzonte dell'Illuminismo e del Romanticismo (lo *Sturm und Drang*) le accomuna tutte. Un denominatore comune, appunto, è l'identificazione della Grecia come culla dell'intera cultura europea, operazione intellettuale che, come abbiamo già visto, inizia nel '700 con Winckelmann. La Grecia antica viene idealizzata come mondo di olimpica serenità ed armonia, indegnamente sottomessa ora all'Impero ottomano. Quest'idea della cultura greca antica in una situazione ben diversa da quella della Grecia attuale trova dei continuatori in Johann Gottfried Herder (1744-1803) e Wolfgang Goethe (1749-1832) – l'idea è la stessa:, la ricerca dell'equilibrio idealizzato fra natura e cultura, sentimento e riflessione, immaginazione e intelletto, in contrapposizione al disordine e all'indegnità della situazione attuale (sull'identificazione/costruzione della Grecia come "fonte" dell'Europa in Herder, Hegel e Zeller, vedi Cambiano, 2018, p. 253). In Friedrich Hoelderlin (1770-1843), poeta, autore degli *Inni* e del romanzo *Iperione* nonché di frammenti filosofici, il movimento pro-Grecia assume addirittura la dimensione di un movimento che porterà alla liberazione non solo dell'Europa, ma dell'intera umanità.

Questa tendenza filosofica, politica e letteraria della ricerca delle radici della civiltà europea, tuttavia, è in realtà più larga della semplice prospettiva della Grecia classica. Nel 1786 l'orientalista inglese Sir William Jones (1746-1794) aveva già argomentato a proposito della parentela del sanscrito con diverse lingue europee e nel 1795 a Parigi era stata fondata la Scuola nazionale delle lingue orientali; era stato qui che il filosofo tedesco Friedrich Schlegel (1772-1829) aveva avuto modo di studiare le antiche civiltà orientali (pubblicò *Sulla lingua e saggezza degli Indiani* nel 1808). Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), botanico e magistrato a Calcutta per conto del raj britannica, è con Jones tra i fondatori dell'Asiatic Society, della quale fu anche presidente.

In questa passione per le lingue orientali, in particolare, come via per rintracciare l'origine dell'attualità, dunque, delle lingue europee *ben oltre il latino e il greco*, si distingue Wilhelm von Humboldt (1767-1835), tra i fondatori dell'Università di Berlino, attento studioso e sostenitore della grammatica comparata. La sua convinzione di base è che le lingue non sono che una continua creazione dello spirito umano (Humboldt, 1991). Con lui va citato l'orientalista tedesco Max Müller (1823-1900), esperto di religione e cultura indiana. Con lui emerge un filone di studi non solo sulle sintassi e le morfologie, ma anche sulle fiabe e le leggende, filone al quale contemporaneamente stanno contribuendo altri autori, come Franz Bopp (1791-1867) e Jacob Grimm (1785-1863). Bopp, filologo e orientalista tedesco, amico di Colebrooke e di von Humboldt (grazie a lui è professore di sanscrito all'Università di Berlino), viene considerato l'iniziatore dell'indoeuropeistica come scienza: per lui, la parentela fra il sanscrito, il persiano, il greco antico, il latino e il tedesco è cosa certa.

Altri due filosofi che si pongono alla ricerca delle origini ideali dell'Europa in India sono Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Ernest Renan (1823-1892); di quest'ultimo si è già detto. Nell'opera maggiore di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e come rappresentazione* (1818), Schopenhauer rifiuta il razionalismo e si concentra sul dolore che pervade l'universo, secondo uno spirito tipicamente indiano. Sulla scia di Kant, Schopenhauer differenzia il fenomeno dalla cosa in sé, il noumeno, che rimane drammaticamente inaccessibile all'uomo; per questo motivo egli accusa i sistemi filosofici onnicomprensivi, come quello di Hegel, di essere solo una vuota chiacchiera. In realtà, per Schopenhauer, ciò che noi vediamo intorno a noi è solo un'apparenza, un velo di Maya, che occulta la vera realtà all'occhio dell'uomo. La volontà dell'uomo, che sola fa esistere il mondo così come esiste, si basa sull'istinto della

sopravvivenza; l'uomo, però, non se rende conto, sicché, con il suo stesso operato, riproduce lui stesso le condizioni di dolore che già esistono.

Per quanto riguarda il campo della filosofia politica, da un lato, la Rivoluzione francese instilla in tutt'Europa il desiderio di un'estensione della rivoluzione egalitaria (in Italia un esempio ne è la *Filosofia della rivoluzione* di Giuseppe Ferrari, pubblicata nel 1851), dall'altro, l'unificazione europea, forzata da Napoleone sotto l'imperio della Francia, apre in contro-tendenza l'orizzonte del repubblicanismo e del cosmopolitismo. Con la violenza e l'oppressione da parte di Napoleone scatta in tutta Europa la risposta nazionalista e popolare, e le nazioni più umiliate, come l'Italia e la Germania, sono le prime ad organizzarsi per trovare una risposta in senso unitario.

– Questo non significa che in terra francese gli autori che provengono dalla Rivoluzione non approfondiscano da parte loro la riflessione sulla filosofia della democrazia. È il caso, come abbiamo già visto, di Alexis De Toqueville (1805-1859), autore di una preziosa riflessione sulla democrazia più giovane del Pianeta, quella degli USA, che egli scrive dopo aver compiuto un viaggio colà, *La democrazia in America*, nel 1835. Il popolo statunitense, più giovane e più maturo, al tempo stesso, di quello dell'Europa, viene dipinto con maggiori capacità civiche e politiche rispetto ai loro contemporanei europei – tuttavia, la democrazia statunitense soffre di due importanti *vulnus*: la repressione dei Nativi e la schiavitù africana, senza contare il rischio che il potere economico, non sottoposto ad alcun controllo statale, fagociti ogni spazio pubblico e la vita stessa dello stato. Un altro importante autore francese di questo primo periodo ottocentesco è Benjamin Constant (1767-1830), che si pone l'originale quesito della somiglianza e diversità della democrazia nuova, cioè, dell'Ottocento, rispetto a quella degli antichi (il suo libro, col titolo appunto *La libertà degli Antichi paragonata a quella dei Moderni*, è del 1819): la differenza fondamentale è quella quantitativa, gli stati nazionali odierni essendo troppo grandi se paragonati alle antiche città-stato greche – da qui la necessità della costituzione e dell'organizzazione *parlamentare* quale meccanismo *rappresentativo* del popolo.

I filosofi dell'idealismo sono tutti tedeschi: Johann Fichte (1762-1814), Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) e Georg W. F. Hegel (1770-1831). Il primo, simpatizzante della Rivoluzione francese e di Kant, sviluppa un sistema filosofico intitolato alla libertà: la ragione, durante la storia, si libera dalle catene dell'oscurantismo. In questa visione ottimistica e progressista Fichte identifica *tout court* la ragione nell'Io che, nella storia dell'umanità, si scontra con tutto ciò che esso non è, Fichte lo chiama il Non-Io, natura inclusa: in questo impatto l'Io si appropria e supera il Non-Io. Coerente con questo pensiero, Fichte sostiene che, allontanandosi dalla metafisica, la filosofia deve attenersi all'orizzonte *trascendentale* identificato da Kant, essa, cioè, deve diventare consapevole delle proprie capacità e dei propri limiti. In questo orizzonte, Fichte, nelle *Lezioni sulla missione del dotto* del 1794, identifica nel filosofo l'avanguardia educativa dell'umanità, di cui ha la speciale missione di guida, sia verso la liberazione nazionale, sia verso una liberazione generale, di progressivo avanzamento nella direzione della razionalità-libertà (Fichte, 1946).

Schelling, da parte sua, approfondisce il rapporto fra Io e Non-Io di Fichte: la natura non è una parte della realtà, che si contrappone allo spirito, ma è, in un certo senso, il termometro di come la ragione dell'uomo stia progredendo verso la sua piena auto-coscienza, la testimonianza della sua odissea. Schelling pone un inizio di questo rapporto fra spirito e natura in una loro primordiale unità: conscio e inconscio, libertà e necessità, ideale e reale – così rifacendosi a Spinoza e alla sua idea di unità primordiale fra Dio e natura. La filosofia, allora, non è che il ripercorrere la storia della ragione umana, che diventa cosciente di sé attraverso il suo rapporto con la natura. In questo rapporto ha un'importanza essenziale l'arte,

in quanto essa è l'intuito dell'intelletto davanti alla natura – dunque, l'arte come *organo* della filosofia. Più in generale, Schelling pone la storia come il manifestarsi progressivo di Dio nel mondo (*provvidenza*). In polemica con Hegel, però, Schelling vede il suo sistema filosofico come "empirico" e "positivo", nel senso che esso accetta che lo Spirito si misuri costantemente con il mondo, senza risolverlo mai in una mera "posizione" dialettica di se stesso.

Hegel – come si capisce già da questo accenno alla polemica con Schelling – è certamente il filosofo idealista più radicale; al tempo stesso, egli concepisce la dialettica in maniera innovativa rispetto ai filosofi europei del passato – come una legge interna sia del pensiero, sia della realtà. In particolare, per Hegel la dialettica è un metodo speciale con il quale una qualsiasi idea va dall'astrattezza alla concretezza, in un processo diviso in tre momenti: *tesi*, *antitesi* e *sintesi*. Da questo punto di vista, *concreto* vuol dire *sintesi* – un'operazione compiuta, elaborata, a cui si giunge, piuttosto che un qualcosa di semplicemente *reale*, nel senso di meramente empirico, semplicemente *posto lì* accanto a me.

Quest'impostazione generale dà alla filosofia di Hegel un carattere di sostanziale novità: rispetto all'ontologia e alla metafisica della tradizione, l'essere non è se non la *prima* posizione, astratta e vaga, di un'idea, la *tesi*, da cui il processo deve partire; il non-essere è, invece, la sua *antitesi*; nel divenire, dunque, l'essere e il suo specifico non-essere vivono una vicenda dialettica, che giunge alla *sintesi*, il concreto.

Ne risulta un'impostazione nuova, non solo nel campo metafisico e gnoseologico, ma anche nella concezione della storia come divenire dell'umanità. Infatti, l'uomo viene a conoscere il *reale* solo attraversando e vivendo la specifica vicenda dialettica di ogni sua *idea*, e l'umanità si auto-conosce attraverso la conoscenza storica (qui, naturalmente, risuona la lezione vichiana). Anche l'idea di Dio e del suo rapporto con il mondo concreto risulta nuova rispetto alla tradizione filosofica europea, Dio essendo, da un lato, quanto di più *reale* possa esistere, dall'altro, Dio è pura *razionalità*: da qui una delle frasi più famose di Hegel: "Ciò che è razionale, è reale; ciò che è reale, è razionale". Questa più alta consapevolezza di sé, che porta l'uomo ad una concezione evolutiva dell'*infinito* – la natura e la storia esistono per assicurare lo sviluppo dialettico *infinito* dello Spirito –, è appannaggio della ragione (Hegel distingue *ragione* da *intelletto*, quest'ultimo essendo solo quella semplice facoltà con la quale l'uomo afferra gli oggetti *finiti* – la ragione è, invece, una capacità sintetica superiore, con la quale l'uomo coglie il *senso*, l'*idea* di una cosa stessa).

Questi pensieri vengono esposti nelle opere di Hegel. La *Fenomenologia dello spirito* (1809) parla di come l'umanità – Hegel usa termini nuovi per indicarla, come lo Spirito o l'Idea – si sia evoluta tramite le varie fasi storiche, dall'antichità attraverso il Medioevo fino all'epoca contemporanea, con la contrapposizione fra le varie classi sociali e, sostanzialmente, fra padroni e servi (Hegel, 1976, ed. or. 1809). Le sue opere *La scienza della logica* (1812-1813) e l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817) espongono in dettaglio la nuova concezione dell'essere, non-essere e divenire, dunque, il superamento della logica tradizionale e delle sue categorie e principi – identità, non-contraddizione e terzo escluso –, così come la distinzione fra natura e spirito che aveva caratterizzato la filosofia, fino a Schelling (Hegel, 1974 e 1963). L'umanità, infatti, nella sua storia ha trasformato la natura, il non-essere dello spirito, la sua antitesi, in una cosa nuova, giungendo così, ad una nuova sintesi, l'ambiente antropomorfizzato, nel quale oggi viviamo. Ancora, nella *Filosofia del diritto* (1821) abbiamo la presentazione della concezione dello sviluppo della società umana e delle sue distinzioni – individuo, famiglia, società e stato –, con i vari nessi giurisprudenziali e istituzionali che le connettono. Infine, nelle lezioni di filosofia della storia, raccolte e pubblicate postume dai suoi allievi, Hegel presenta la sua idea della storia in connessione con la geografia: l'Europa è la

storia, cioè, essa rappresenta la tradizione dell'umanità, ma anche l'epoca *presente*, il luogo dove l'Idea è arrivata alla consapevolezza di sé (soprattutto e specificamente è la sua Germania a rappresentare questa auto-consapevolezza – Hegel è esplicito in proposito); l'Asia e l'Africa rappresentano, invece, una situazione arretrata dell'umanità, dunque, esse costituiscono il *passato* dell'umanità; infine, gli Stati Uniti d'America rappresentano il *futuro* dell'umanità – laddove le idee di stato democratico sono già in via di realizzazione (Hegel, 2001).

Il danese Soeren Kierkegaard (1813-1855) rappresenta, con la sua filosofia *qua* "annuncio" dell'esistenzialismo del XX secolo, un'importante reazione sia all'idealismo, sia al positivismo; tuttavia, la sua filosofia si distingue da altri filoni che sono anch'essi diversi da queste due filosofie, come l'ermeneutica, rappresentata da Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), teologo autore del *Discorso sulla religione* del 1799, e il materialismo, di cui il miglior rappresentante è Ludwig Feuerbach (1804-1872). Nelle opere maggiori di Kierkegaard, *Aut-aut* (1843) e *Timore e tremore* (1843), sono enfatizzati i temi della scelta, dell'angoscia, dell'individuo, del mistero del cristianesimo e del dialogo interiore.

David Ricardo (1772-1823) pubblica i *Principi di economia politica e di tassazione* nel 1817, con la quale opera sviluppa la riflessione sull'economia iniziata già da Adam Smith. L'idea di Ricardo è che il valore di un bene consta del lavoro utilizzato per produrlo, più il costo degli strumenti utilizzati, anche se poi il salario del lavoratore non mette sempre il lavoratore stesso in condizioni di comprare la merce da lui prodotta – quindi, su questo punto Ricardo è più pessimista di Smith (Ricardo, 2014, ed. or. 1817). L'analisi di Ricardo s'incentra sulla questione fondiaria: la terra porta a chi la possiede, anche se questi non la lavora, una rendita che incide pesantemente sul prezzo del prodotto finale – e per questo è un fattore economico "antisociale". Malgrado questo parere negativo Ricardo non richiede l'abolizione della terra come fonte di rendita, ma la sua regolazione tramite lo stato.

Per quanto riguarda il commercio internazionale, che per Ricardo dovrebbe essere libero e non regolamentato dalle dogane statali, le quali, come abbiamo visto, possono essere usate dai governanti per alterare il rapporto fra lavoro e valore della merce prodotta, un paese esporta quel prodotto che in esso si produce in maniera più economica che in altri, che, cioè, è più congeniale ad esso dal punto di vista naturale. Se questo punto di vista venisse esteso a tutto il mondo, si verrebbe a creare, per Ricardo, un generale circolo virtuoso, che porterebbe benessere a tutti. La base della teoria economica di Ricardo è l'utilitarismo di Jeremy Bentham (1748-1832), e cioè, la convinzione che la ricerca dell'utile da parte del singolo individuo vada, anche a sua insaputa, a beneficio di tutta la società.

Karl Marx (1818-1883) segna il passaggio dal "socialismo utopistico" di Saint-Simon (1760-1825), che invoca un accordo sociale fra le due classi, la borghesia e il proletariato, e dall'anarchismo di Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), che invece reclama l'abolizione della proprietà privata e dello stato, visto esclusivamente come 'braccio armato' della classe sociale al potere, al "socialismo scientifico", basato sul materialismo storico (Proudhon, 1974). Il punto per Marx è che Hegel, facendo della dialettica storico-sociale delle classi, servo-padrone, una questione dello Spirito, ha messo sottosopra la realtà storica. Al contrario, per Marx, è dalla *prassi*, e non dalla *teoria* dello Spirito, che viene il movimento storico dell'umanità.

Marx parte dalla questione della proprietà dei mezzi di produzione (siamo ormai a ridosso della rivoluzione industriale): chi detiene i mezzi di produzione ha la possibilità di utilizzare, sviluppando la catena di passaggi fino alla fine, anche lo stato, cioè, l'istituzione politica centrale, come un suo strumento per imporre la propria volontà sul resto della società (lo

stato è titolare anche dell'esercito in un paese); la chiesa, poi, che all'epoca gestiva anche le scuole e gli ospedali, finisce spesso per diventare il più importante "apparato ideologico" alleato dello stato, come una moderna macchina del consenso, parallela a quella dei partiti statunitensi, poiché ha una grande presa sulle coscienze degli individui, e quindi a favore del potere costituito (Marx, Engels, 1972, ed. or. 1848).

Ora, se questa dialettica servo-padrone si può riscontrare in ogni fase della storia dell'umanità e in ogni latitudine, Marx individua nel capitalismo la forma storica moderna *specifica* del dominio di una classe sull'altra. Nei suoi libri *Critica dell'economia politica* (1859) e *Il Capitale* (1867), Marx spiega il funzionamento dell'accumulazione del capitale, il rapporto fra i capitalisti e i lavoratori salariati, la formazione dei prezzi e del valore della merce, nonché i vari rapporti di subordinazione che si vengono a determinare nel processo di produzione delle merci, fino al mercato e alla vita sociale in generale (Marx, 1973 e 1976). Da qui la conclusione: ogni riforma, inclusa l'istituzione della democrazia parlamentare e l'estensione del diritto di voto a porzioni sempre più ampie di popolazione, non può che "indorare la gabbia" nella quale il capitalista irretisce il proletario. Solo una rivoluzione, anche di tipo violento, potrà cambiare l'iniqua e insana situazione socio-politica attuale, instaurando una "società senza classi", dove i mezzi di produzione saranno detenuti dal popolo nelle forme organizzative che esso stesso individuerà, in un orizzonte redistributivo in cui tutti contribuiranno liberamente alla produzione del "bene comune" e ne prelevaranno in funzione dei propri bisogni.

Contemporaneamente a Marx, altri studiosi propongono un approccio diverso allo studio dei fenomeni economici, come la formazione dei prezzi, la teoria del valore e la distribuzione dei redditi, utilizzando soprattutto concetti matematici e statistici e, in generale, abbracciando un orientamento politico liberale se non proprio conservatore. Tra questi studiosi, considerati alla stessa stregua di Marx come i fondatori dell'economia scientifica, si annoverano William Stanley Jevons (1835-1882), Léon Walras (1834-1910), Eugen Bohm-Bawerk (1851-1914) e Knut Wicksell (1851-1926) (per una panoramica generale della teoria classica – cioè, smithiana – e neoclassica, e della teoria macro-economica, vedi Denis, 1978, ed. or. 1965, II vol., pp. 178-280).

Il positivismo va considerato come una tendenza maggiore nella filosofia nell'Europa di questo secolo, unitamente all'utilitarismo e alla logica. Quest'ultima viene ora applicata alla ricerca scientifica, ampliando il metodo induttivo già individuato da Galilei, e utilizzata nell'economia e nella statistica. L'inglese John Stuart Mill (1806-1873), autore d'importanti saggi sul liberalismo (anche se, come abbiamo visto, favorevole e partecipe dell'atteggiamento paternalistico nei confronti dell'India), sostiene la necessità di una limitazione del ruolo dello stato nella vita degli individui; egli, inoltre, si esprime a favore della parità dei generi (*Logica*, 1843; *Saggio sulla libertà*, 1859), ed è quindi considerato come uno dei migliori rappresentanti del liberismo e, insieme, della logica (Mill, 2004).

I maggiori filosofi positivisti sono il Francese Auguste Comte e gli Inglesi Charles Darwin e Herbert Spencer. Con loro inizia la storia della sociologia scientifica. Auguste Comte (1798-1857) fu vicino al socialismo di Saint-Simon e molto attivo come diffusore della cultura nel popolo. Sperò nel colpo di stato di Luigi Napoleone del 1851, credendo che fossero maturate le condizioni per attuare le sue idee, condensate nella "religione dell'Umanità" – in sunto, un socialismo sostenuto dalla scienza e dalla tecnologia.

Charles Darwin (1809-1882) viaggiò per il mondo fra il 1831 e il 1836 per via della sua passione per le scienze naturali (e grazie alla sua cittadinanza inglese). Raccolse una massa di

informazioni e di note durante i suoi numerosi viaggi, pubblicando l'*Origine delle specie* nel 1857. In quest'opera Darwin, utilizzando il metodo comparativo fra specie animali, arriva alla teorizzazione della selezione naturale e dell'evoluzione, un'idea che politicamente si presta bene sia in senso progressista e democratico (la scienza può essere un utile strumento per risolvere problemi materiali, affrontare le malattie e curarle), sia in senso conservatore ed elitario ("Il futuro è dei migliori").

Herbert Spencer (1820-1903) fa la sua ricerca sul principio unitario di tutta la realtà vivente da filosofo, e non da scienziato, producendo peraltro un'ottima letteratura, tanto da essere candidato al Premio Nobel per la Letteratura nel 1902. Anti-imperialista, femminista convinto, contrario all'intervento dello stato nella società, sostenitore della produzione in cooperativa piuttosto che tramite il lavoro salariato, Spencer abbracciò ideali socialisti.

Sempre in ambito scientifico, ma in dialogo con la filosofia, abbiamo Wilhelm Wundt (1832-1920), considerato il capo-scuola della psicologia scientifica tedesca – furono influenzati da lui i maggiori studiosi tedeschi e statunitensi della psiche, come Emil Kraepelin (1856-1926), il primo sistematizzatore delle psicopatologie, e James Cattell (1844-1924), un pioniere della scienza psicologica negli USA –, mentre autonomo fu invece il lavoro di un altro importante psicologo statunitense, William James (1842-1910), che abbiamo già considerato come filosofo. Con Wundt siamo alle origini del concetto positivistico di intelligenza e della sua misurabilità, il QI, Quoziente Intellettivo – idea a cui darà un contributo decisivo il Francese Alfred Binet (1857-1911) e che sarà poi ampiamente sviluppato, sino alla forma tuttora in uso, dallo psicologo statunitense David Wechsler (1896-1981). L'oggetto primario della ricerca di Wundt sono le reazioni agli stimoli, la percezione, i ricordi, il metodo introspettivo e l'esperienza. Negli ultimi vent'anni della sua vita, Wundt sviluppò un nuovo focus di interesse, la psicologia dei popoli, e in questo campo, come Darwin, anche lui utilizza il metodo comparativo.

Rispetto a questi filosofi positivisti, favorevoli ad un approccio scientifico alla realtà, Wilhelm Dilthey (1833-1911) si pone come un difensore della specificità del sapere umanistico e storicistico. Così, nella sua *Einleitung in die Geisteswissenschften* del 1883 Dilthey separa nettamente l'approccio scientifico alla realtà, considerandolo come un appannaggio esclusivo del positivismo, da quello umanistico e storicistico: il primo si propone il compito di *spiegare* la realtà, il secondo di *comprenderlo* – siamo, quindi, nel solco dell'ermeneutica di Schleiermacher (Dilthey, 1974).

Friedrich Nietzsche (1844-1900) è un filologo, cultore della filosofia greca, nella quale egli individua due anime che si contrastano e si completano a vicenda, quella apollinea, dell'equilibrio, e quella dionisiaca, dello squilibrio e dell'eccesso (*La nascita della tragedia* è del 1872: Nietzsche, 1977). Questo approccio "psicologico" alla filosofia e alla cultura porta il suo autore a porsi in maniera critica rispetto alla morale in generale e alla religione, il cristianesimo innnanzi tutto, in particolare, individuando una sorta di aspetto nascosto, ma centrale, sia nella morale, sia nel cristianesimo: il risentimento. In breve, al cuore degli insegnamenti della morale, della storia e della religione ci sarebbe un atteggiamento compensatorio e consolatorio rispetto alla piccineria dell'uomo: l'uomo sublima la sua pochezza con i richiami alla grandiosità divina e all'alto significato della sua "missione" sulla terra (così nelle opere *Umano, troppo umano* del 1878 e *Così parlò Zarathustra* del 1883-1885: Nietzsche, 1979 e 1976). Da questo punto di vista, l'opera dissacrante e demistificante di Nietzsche, spesso riassunta nello slogan "Dio è morto", tende verso l'idea di un superamento dell'uomo così come egli è oggi – e da qui l'idea dell'"oltre-uomo". Di un'opera che avrebbe dovuto portare questo titolo – *L'oltre-uomo* –, però, sono rimasti solo dei frammenti, raccolti

in un volume dal titolo *La volontà di potenza* e pubblicati postumi dalla sorella di Nietzsche, Elisabetta, e che il nazismo successivamente utilizzò ideologicamente in maniera distorta per giustificare la pretesa superiorità dell'uomo *tedesco* rispetto al resto dell'umanità – il "super-uomo" nazista (per una ricostruzione del pensiero politico europeo moderno – Hobbes, Rousseau, Tocqueville, Stirner e Nietzsche –, vedi Martone, 2011).

Come Nietzsche, altri studiosi tedeschi suoi contemporanei, entusiasmati dalle scoperte archeologiche fatte negli ultimi decenni del XIX secolo, si danno alla riscoperta, talvolta all'invenzione, delle "radici" dell'Europa nell'antica Grecia. Tra questi si distingue Johann Gustav Droysen (1808-1884), allievo di Hegel, sostenitore della Prussia e studioso di Alessandro Magno e dei regni succeduti al suo impero. Proprio dai suoi studi su quest'ultima parte della storia antica ha origine il termine "ellenismo", da lui coniato per designare i regni sorti dopo la dissoluzione dell'Impero di Alessandro Magno.

Infine, Vladimir Soloviëv (1853-1900) vive nella fase di intensa protesta popolare russa contro lo zarismo, ciò che l'accomuna al suo amico, lo scrittore Fëdor Dostojevski (1821-1881). Dapprima vicino alla corrente degli slavofili, se ne distacca quando si rende conto che l'opposizione di questo movimento ai modernisti occidentalizzanti è a favore di un tradizionalismo conservatore altrettanto non democratico, quanto lo zarismo. Per Soloviëv la vera Russia non è l'Occidente, ma non è neanche un retrogrado pan-slavismo, fautore di nazionalismo e di guerra, anche se ammantato di cultura popolare, cristiana e ortodossa. Forte di questa realizzazione, Soloviëv si fa promotore di un ecumenismo, andando in rotta di collisione con la Chiesa ortodossa, senza, purtroppo, riuscire a conquistare il favore dei cattolici (sulla sua figura, vedi Tombolini, a cura di, 2004).

Bilancio di filosofia comparata e interculturale

In tutto il mondo l'impatto dell'Occidente su ogni macro-regione è tremendo, il dato di fatto più terribile su cui riflettere (se possibile …) essendo l'annichilimento dei Nativi d'America unitamente alla tratta atlantica degli schiavi africani. Per quanto riguarda il genocidio dei Nativi d'America, rimane emblematico l'esito del Concilio di Valledolid: gli Indi sono *sin alma*, dunque, il peccato della loro soppressione fisica, prima che spirituale, è irrisorio. Relativamente agli schiavi africani, i filosofi europei furono ambigui, anche se in generale gli Illuministi furono contrari alla schiavitù (Davis, 1971). La Chiesa ha sempre visto lo schiavitù come ammissibile: nel 1452 il papa Nicola V autorizza il re del Portogallo a schiavizzare mori e pagani, un'autorizzazione rinnovata da altri papi, come Innocenzo III.

Dal punto di vista economico, la schiavitù funzionò con il "libero" mercato forse ancor meglio che con il feudalesimo (Davis, 1971, p. 140, dove l'autore trae profitto dal volume di Frank Tannebaum del 1947, *Slave and Citizen: the Negro in the Americas*, dove si mette in evidenza la paradossale, ma perfetta compatibilità della schiavitù con il capitalismo e la "democrazia": Davis, 1971, pp. 57-64; sulla funzionalità o meno dello schiavismo allo sviluppo dell'Europa il dibattito è tuttora aperto: Pétré-Grenouilleau, 2006, pp. 313-315 e sgg.).

Di fatto, mentre l'Europa (con la vistosa eccezione di Rousseau) guarda ottimisticamente *avanti*, tutti gli altri continenti cominciano a volgersi *indietro*. I filosofi giapponesi si rifiutano di ospitare il cristianesimo, temendo il pugnale sotto il guanto; piuttosto, cominciano ad accarezzare l'idea di un "ritorno alle origini", agli albori dell'Impero giapponese; i filosofi cinesi postulano un "travisamento" di Confucio, causa della caduta dei Ming e dell'instaurazione dei Qing, ma, cosa ancora più drammatica, della scarsa resistenza del governo nei confronti dell'Europa, per cui ripropongono un "ritorno all'*autentico* Confucio" come soluzione (vedi Fung, 1976, pp. 319-331); i filosofi indiani riscoprono le origini dell'induismo, comparandolo al cristianesimo e alla filosofia europea; in Arabia il "ritorno al passato" assume le vesti di una riforma tesa a ripristinare l'*autentico* messaggio del profeta Mohammed. Il tempo passa e tutti si fanno quest'idea di come proseguire: *carpire i segreti della tecnica e della scienza agli Europei, conservando però la propria autonomia e autenticità di pensiero*.

Gli Europei, e più di loro gli Statunitensi – e questi ultimi soprattutto da dopo la creazione del loro proprio stato indipendente – hanno invece ben ragione di essere ottimisti e di guardare *avanti* (a proposito della Rivoluzione industriale, notiamo che il "classico" Ashton, 2006, come l'altro testo di riferimento, il Landes, 2000, ed. or. 1969, dà tutto il merito della Rivoluzione industriale all'aumento demografico inglese, al risparmio e al genio britannico, senza riconoscere alcun ruolo allo sfruttamento del vasto sistema imperiale che già l'Inghilterra aveva creato. Questa impostazione fa sì che si veda nei paesi non industrializzati un "ritardo" loro proprio, che non avrebbe nulla a che vedere con il blocco al loro sviluppo operato proprio dall'Inghilterra e dalle altre potenze coloniali). – *Essi soli*, in effetti, gli Europei e gli Statunitensi, non hanno nulla da temere dal *progresso* e dallo *sviluppo*, che non è altro che il loro stesso modo di affermarsi nel mondo (questo discorso prescinde, ovviamente, dal concetto di "sviluppo" in senso economico, come teorizzato da Walt Rostow, 1916-2003, e criticato magistralmente da Gunnar Myrdal, 1898-1987: Rostow, 1962; Myrdal, 1971, ed. or. 1968) (sul ruolo della finanza per vincere le guerre fra il 1660 e il 1815 in Francia, Prussia, Impero asburgico, Gran Bretagna e Russia, vedi Kennedy, 1999, pp. 126-212, dove lo storico statunitense parla giustamente di un'altra rivoluzione ancora, quella finanziaria. Sulle

rivoluzioni di questo periodo, quindi, sull'affermazione della borghesia in Europa e nel mondo, con la nascita degli imperialismi moderni, vedi il "trittico" di Hobsbawm, 1995, Hobsbawm, 2003, ed. or. 1975, e Hobsbawm, 1995. Sulle teorie dell'imperialismo in quanto tale, vedi Hobson, 1974, ed. or. 1902; Lenin, 1964, ed. or. 1917; Mommsen W., 1970, ed or. 1961). Così, mentre gli Statunitensi inaugurano orgogliosamente il dibattito sul giusto dosaggio fra libertà e eguaglianza in democrazia, tutti gli altri popoli arrancano nelle retrovie.

Anche nella stessa Europa, nel rapporto fra filosofia e politica non va affatto tutto rose e fiori: in generale, i filosofi europei si oppongono alle guerre volute dai loro regnanti – da qui, per esempio, l'utopia di una repubblica cristiana europea, politicamente unita, secondo Erasmo. – Per non parlare dei protestanti, che si chiamano completamente fuori dalla Chiesa romana – ma che non per questo si fanno difensori dei più poveri, come testimonia l'esempio dello stesso Lutero. Bruno finisce sulla pira, mentre Galilei passa più di un brutto quarto d'ora (Descartes, addirittura, si guarda bene dal pubblicare il suo libro in appoggio a Galilei e Copernico), mentre Spinoza può pubblicare le sue opere politiche *aperte*, abitando nella più liberale Olanda, anche se in anonimato. Alla fine dell'età moderna – nella seconda metà dell'Ottocento – la "filosofia del potere" si va facendo sempre più scaltra, con l'incalzare delle rivoluzioni socialiste e comuniste: *cambiare tutto affinché nulla cambi*.

Fuori dall'Europa, i rapporti fra i filosofi e il potere continuano ad essere, di norma, molto tesi. Il filosofo giapponese Sen no Rikyu rimane un fulgido esempio di opposizione al potere, *vis à vis* lo *shogun* in persona, Hideyoshi. In Cina, l'originale Li Zhi, della "scuola di sinistra" di Wang Yangming, così come Liu Zhong Zhou e Gao Panlong, pagano con la vita la loro opposizione al potere. I filosofi indiani fanno della scuola Bhakti il pilastro della ricongiunzione di tutte le religioni, proprio per evitare la frammentazione e la "guerra fra poveri".

TERZA PARTE. LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Introduzione alla Terza Parte

Come abbiamo visto, l'Europa "avvicina" tutti i continenti – sicché sempre più difficile, anzi impossibile, diventa raccontare la storia mantenendo dei compartimenti stagni fra le macro-regioni del mondo. In questa Terza e ultima Parte vediamo come un evento che accade in una parte del Pianeta si riverberi immediatamente dalla parte opposta: fin dall'inizio del Novecento il mondo è ormai un unico "villaggio globale", per usare la felice espressione del filosofo canadese Marshall McLuhan (1911-1980). La "relazioni internazionali" diventano un tema a sé, addirittura una disciplina accademica, durante l'epoca della Guerra Fredda. Quattro ne sono le scuole principali: il neo-realismo (Hans Morgenthau, 1904-1980, Raymond Aron, 1905-1983, Henry Kissinger, 1923-2023, Kenneth Waltz, 1924-2013, Robert Kaplan, 1952-; Morgenthau, 1948; Aron, 1970), il liberalismo contrattualista (John Rawls, 1921-2002, Martha Nussbaum, 1947-, Thomas Pogge, 1953-), la "Scuola inglese" (Hedley Bull, 1932-1985; Bull, 1977) e la teoria *centro/periferia* (Samir Amin, 1931-2018, Immanuel Wallerstein, 1930-2019, Gianni Arrighi, 1937-2009, André Gunder Frank, 1929-2005; per una visione sintetica, vedi Sweezy, 1983, pp. 71-86) (utili ricostruzioni generali sono quelle di Attinà, 1999; Di Nolfo, 2000; Rosa, a cura di, 2003; Boniface, 2017). In sintesi: secondo la prima scuola di pensiero, il mondo è diviso in stati che agiscono da "liberi battitori", ognuno di essi mirando a sopravvivere in una "giungla" dove, di fatto, ci si comporta in modo spietato; ogni mezzo, guerra inclusa, è dunque "legittimo". Per la seconda scuola di pensiero, al contrario, il mondo è sì, come descritto dal neo-realismo, ma esistono altri principi della condotta umana, come la solidarietà, il mutuo soccorso e il "contratto sociale", per cui è sempre possibile perseguire politiche internazionali tese a rinforzare i legami di umanità. La "Scuola inglese", pur esaminando il mondo-giungla, la "società anarchica", così come ci è data, enfatizza l'esistenza delle Organizzazioni internazionali, che già esistono e che in qualche modo agiscono per evitare guerre – senza di esse, in effetti, le guerre sarebbero ancora di più di quelle che abbiamo avuto e che abbiamo. Infine, la quarta scuola di pensiero mette in luce il fatto che il mondo, al di là delle alleanze politiche ed economiche di superficie, è strutturato a lungo termine in un *centro*, costituito dalle potenze occidentali, Europa e USA (a cui si aggiunge il Giappone), e da una grande *periferia*, rappresentato dal Terzo Mondo: Africa, Asia e America Latina (l'input qui è quello dello schema centro/periferia dell'economista argentino Raul Prebisch, 1901-1986).

Anche le istituzioni culturali avvicinano i pensatori di tutto il mondo. L'iniziativa dello scienziato e magnate svedese Alfred Nobel (1833-1896), il tragico inventore della dinamite, di premiare i migliori ingegni del mondo è emblematica da questo punto di vista. Anche se la maggior parte dei Premi Nobel finisce nelle mani degli Europei, però, lungo il secolo si vedono giungere al traguardo anche pensatori non Europei e non Statunitensi, nelle varie specialità.

Per quanto riguarda i filosofi, quattro ottengono il Nobel, nella specialità Letteratura, e sono tutt'e quattro Europei: Rudolf Eucken (1846-1926) nel 1908, Henri Bergson (1859-1941) nel 1927, Bertrand Russell (1872-1970) nel 1950, e Jean-Paul Sartre (1905-1980) nel 1964 – che, proprio per protesta contro l'eccessiva inclinazione di questo Premio per l'Occidente, lo rifiuterà, clamorosamente. Se si scorre la lista dei Nobel per la Letteratura del Novecento, si trovano quattro nomi significativi dal punto di vista *globale*: Rabindranath Tagore (1861-1941), Indiano, premiato Nobel nel 1913, il primo Asiatico; Gabriel Garçia Marquez (1927-2014), Colombiano, Nobel nel 1982, il primo Latino-americano; Wole Soyinka (1934-), Nobel

nel 1986, Nigeriano, il primo Africano; e Nagib Mahfuz (1911-2006), Nobel nel 1988, Egiziano, il primo Arabo.

Ma al di là di filosofi o scrittori *laureati*, Europei o non-Europei, è ovvio che tanto pensiero e tanta filosofia si "nasconda" anche dietro un romanzo o una poesia di uno scrittore – è appena il caso di citare Rudyard Kipling (Nobel nel 1907), William Butler Yeats (1923), George B. Shaw (1925), Thomas Mann (1929), Luigi Pirandello (1934), Hermann Hesse (1946), Ernest Hemingway (1954), Albert Camus (1957), Boris Pasternak (1958), Samuel Beckett (1969), Aleksander Solzenicyn (1970), Pablo Neruda (1971), Heinrich Böll (1972), Eugenio Montale (1972), Isaac B. Singer (1978), Elias Canetti (1981), Octavio Paz (1990), Nadine Gordimer (1991), Kenzaburo Oe (il primo Giapponese: 1994), José Saramago (1998). – E lo stesso, ovviamente, si potrebbe dire per i tanti che si trovano fuori dalla cerchia dei *laureati*, scrittori che non sono che "filosofi nascosti" – basti citare Fëdor Dostojevski, Marcel Proust, Lu Xun, Jorge Luis Borges … e la lista potrebbe continuare ancora per tanto, *in lungo e in largo*. Henry James (1843-1916), fratello del filosofo William, ha addirittura elaborato una teoria letteraria, di grande interesse per la filosofia, la "teoria dei punti di vista" – in breve, una stessa storia cambia completamente se a raccontarla è un personaggio anziché un altro (Meneghelli, a cura di, 1998). Secondo il poeta e critico letterario martinicano Edouard Glissant (1928-2011), è la stessa intera letteratura che *cambia* se, raccontandola, si sceglie un'ottica euro-centrica o una creola (Glissant, 1998; Glissant, 2010). Per il filosofo statunitense Charles Larmore (1950-), proprio la letteratura è il campo privilegiato dove possiamo incontrare i *tipi* su cui applicare nel modo più puro i nostri giudizi morali (Larmore, 1990).

– D'altronde, lo stesso discorso fatto ora per la letteratura si potrebbe replicare per la musica (si pensi al recentissimo Nobel attribuito a Bob Dylan), alla musica jazz (che dire del Free Jazz di Ornette Coleman?), e alle arti in genere (quanta filosofia c'è nelle maschere lignee africane, nelle sculture azteche o in quelle buddhiste indiane, cinesi e giapponesi … per non parlare della fotografia!).

Infine, per quanto riguarda strettamente il terreno della filosofia, vale la pena di segnalare l'apparizione in questo secolo di una vigorosa corrente di filosofia africana, che va salutata come una salutare novità: perché ci sia una possibilità di *democrazia globale* basata sul "Dialogo fra civiltà", infatti, *tutti*, Africani inclusi, dobbiamo poter dire la nostra sul mondo.

Capitolo primo: il Novecento

L'inquadramento storico

Gli storici hanno dibattuto sulla possibilità o meno di afferrare il complesso secolo del Novecento in uno sguardo solo (Gianni Arrighi, 1937-2009, per esempio, ha parlato di "secolo lungo"; al contrario, Hobsbawm, di "secolo breve": Arrighi, 1994; Hobsbawm, 1995). Per studiarlo, indubbiamente, conviene comunque iniziare da un sguardo generale, un "volo d'uccello", a cominciare dall'istituzione del Tribunale dell'Aja per l'arbitrato internazionale fra stati, quindi, la Prima Guerra Mondiale, poi la Seconda; l'ONU, che avrebbe dovuto sostituire la precedente Società delle Nazioni e funzionare più concretamente per la pace nel mondo; la Guerra Fredda e la decolonizzazione; le nuove guerre "non mondiali": la Corea, il Biafra, Israele/Palestina, il Vietnam e il Pakistan/Bangladesh; la dollarizzazione dell'economia mondiale e la crisi del petrolio; la Guerra del Libano; l'avvio degli accordi anti-nucleari fra le due Super-potenze, USA e URSS; la guerra Somalia-Etiopia; le rivoluzioni del 1979: quella dell'Iran (con la conseguente guerra Iraq-Iran) e quella del Nicaragua; la caduta del Muro di Berlino e il collasso dell'URSS; le ultime guerre del secolo: Golfo I, Algeria, Jugoslavia, Somalia, Ruanda e Congo, e quelle del nuovo millennio: Afghanistan e Golfo II.

Vediamo ora, in una certa misura, il dettaglio, decennio per decennio.

1900-1910: malgrado la sua soppressione internazionale, lo schiavismo continua ad esistere, ed anzi i nuovi stati africani, sia musulmani, sia cristiani, continuano a praticarla. Alla fine del XIX secolo, nella vasta regione africana compresa fra l'Atlantico e il Lago Ciad gli schiavi costituiscono fra il 30 e il 50% della popolazione e nel 1900 nel califfato di Sokoto, nella Nigeria del Nord, gli schiavi sono un quarto della popolazione totale, 2,5 milioni su 10 (Reader confronta significativamente questo dato con i 4 milioni di schiavi esistenti negli Stati Uniti nel 1860: Reader, 2003, p. 366). All'inizio, il grosso del finanziamento dei nuovi stati africani proviene dalle casse degli stati europei che li "patrocinano" e dalle compagnie private interessate allo sfruttamento delle risorse naturali africane; ma col passare del tempo gli stati europei tentano, con la forza e con successo, di scaricare il costo di gestione dei nuovi stati africani sugli Africani stessi. All'inizio della Prima Guerra Mondiale questo processo di "africanizzazione dei costi" si è quasi del tutto compiuto (Reader, 2003, p. 496; sulle compagnie private in Africa, vedi Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 119-123; sulle politiche imperiali delle potenze europee dall'inizio del secolo fino alla decolonizzazione, vedi Speitkamp, 2010, pp. 157-247).

Fra il 1899 e il 1902 gli Inglesi combattono contro i Boeri, istituendo il loro Sud Africa e sfruttando per sé stessi gli immensi giacimenti auriferi di questo paese.

In generale, gli Africani non sono contenti di essere "patrocinati" dagli Europei, sicché questi devono spesso affermarsi con le armi. È quel che fa prepotentemente la Germania, che fra il 1904 e il 1906 compie il primo genocidio del secolo, esercitato nei confronti della popolazione herere della Namibia e di quella della Tanganika, i due stati che intendeva "proteggere" (Reader, 2003, p. 508).

Il fallimento della rivolta dei Boxer in Cina e, quindi, anche della politica dell'imperatrice Cixi viene sancito dal protocollo di Pechino del 1901, in cui l'imperatrice accetta le gravose condizioni imposte dalle potenze nemiche – Inghilterra, Germania, Russia, Francia, Giappone e

USA (questi ultimi denomineranno questa violenza contro la Cina, la "politica della porta aperta"). Questo protocollo incrementa gli investimenti stranieri in Cina, soprattutto nelle ferrovie e nelle miniere – un trend che si sviluppa fino alla Prima Guerra Mondiale. Gli Inglesi invadono militarmente anche il Tibet nel 1903. Segue un'importante emigrazione di Cinesi a Singapore, Indonesia, Malesia, America e Australia.

Il controllo della Manciuria rimane un punto dolente fra Russia e Giappone, e nel 1904 scoppia la guerra fra i due stati, che sarà vinta dal Giappone, con enormi ripercussioni in tutto il mondo.

Nel 1901 è presidente degli USA il repubblicano Theodor Roosevelt (1858-1919), il più giovane presidente USA, a soli 42 anni. Questi pontifica lo sterminio dei Nativi d'America, considerandoli razzialmente inferiori (Borgognone, 2013, p. 130). Nel 1903 gli USA si schierano dalla parte degli indipendentisti panamensi contro la Colombia, acquisendo così i diritti sul Canale di Panama, che realizzano (Jones, 2005, p. 365). Nel 1905 Roosesvelt, che era stato rieletto l'anno prima con un generoso contributo del banchiere John Morgan, vince il Nobel per la Pace per aver fatto da paciere fra il Giappone e l'Impero russo.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il Venezuela entra nel nuovo secolo indebitato e insolvente nei confronti del capitale europeo. I capitalisti europei, infatti, pressano e ottengono dai loro governi l'intervento militare contro il paese centro-americano. Nella gestione della crisi che segue s'impone quella che poi diventerà la dottrina Calvo-Drago, dal nome dei due giuristi argentini che la formalizzeranno, secondo cui un paese indebitato non può essere minacciato con le armi – questo pensiero diventerà un pilastro del diritto internazionale (Carmagnani, 2003, p. 224; sull'auto-difesa della fragile economia sud-americana di inizio secolo, vedi Nocera, Trento, 2013, pp. 49-60). D'altra parte, è tutta l'America Latina che è indebitata con l'Europa, segnatamente con l'Inghilterra (Rapoport, Madrid, 2015, pp. 227-252). I paesi latino-americani, dopo aver assistito al destino dell'Africa con la Conferenza di Berlino del 1885, e soprattutto da dopo la "dottrina Monroe", ne hanno abbastanza per ritenere di dover sorvegliare gli USA che vogliono "liberarli" dal capitale europeo, e per questo, su iniziativa del Brasile, Argentina e Cile, organizzano delle conferenze panamericane: Città del Messico (1901), Rio de Janeiro (1906), Buenos Aires (1910), Santiago del Cile (1923) e La Habana (1928) (Carmagnani, 2003, p. 218).

All'inizio del secolo l'Impero ottomano possiede la parte mediterranea dell'Asia, ma, da un lato, l'Inghilterra controlla le coste della Penisola Arabica – l'Arabia, come abbiamo visto, ha un piccolo nucleo statale indipendente per iniziativa dei Sauditi, dal 1902 –, dall'altro, i khanati musulmani del Caucaso sono sotto il controllo dell'Impero russo. La Persia e l'Afghanistan sono virtualmente liberi, anche se in realtà sono delle semicolonie (Schulze, 2004, p. 34). Quando, nel 1904, Francia e Inghilterra stabiliscono fra loro l'*Entente cordiale* per non intralciarsi a vicenda nelle loro attività colonialistiche, in Persia, Afghanistan e Turchia si sviluppa un movimento per la sovranità politica dell'intera *umma* in chiave anti-europea, un movimento che è al tempo stesso costituzionalista e borghese, che ha in Mehmet Ziya Gökalp (1876-1924) il suo alfiere. A questo movimento, che al tempo stesso rifiuta l'idea di un'unica autorità musulmana di tipo califfale, si oppongono coloro che, invece, nel nome della *salafiyya* di 'Abduh, sostengono la superiorità della religione sulla politica.

In questo contesto cade la vittoria del Giappone sulla Russia di cui abbiamo già detto, che, al di là del merito, dimostra agli occhi di tutto il mondo come un paese tutto sommato marginale, come il Giappone, possa battere un grande Impero occidentale, la Russia. Mentre in Russia i comunisti approfittano per tentare la rivoluzione (che fallisce), gli spiriti nazionalisti di tutto il

mondo esultano: in Turchia, il sultanto Abd al-Hamid II deve promettere la costituzione (ma viene poi deposto, in seguito alla rivoluzione del 1909; per i paralleli eventi in Persia, vedi Schulze, 2004, p. 45).

Fra il 1905 e il 1920 la leadership dell'Indian National Congress assume posizioni sempre più critiche nei confronti del raj britannico, arrivando alla non-cooperazione assoluta (Wolpert, 2000, p. 240; sul nazionalismo in India, vedi Collotti Pischel, 1999, pp. 141-157). In questi stessi anni, anche il governo britannico si fa più duro con l'opposizione indiana – è governatore lord George Curzon fra il 1899 e il 1905, il fautore dell'occupazione del Tibet, eseguita per paura della Russia. Contemporaneamente la rupia (la moneta indiana) si deprezza a causa del crollo del mercato mondiale dell'argento, causato dalla scoperta di nuove miniere in America – per questo motivo già l'Unione Latina aveva abbandonato il bimetallismo (Wolpert, 2000, p. 248). Malgrado l'opposizione politica, l'India sostiene l'Inghilterra durante la Prima Guerra Mondiale – lo stesso Gandhi, ritornato nel 1914 dal Sud Africa e adesso figura di spicco del Congress, fu favorevole.

In effetti, tutta l'Asia, ad eccezione del Giappone dei Meiji, è adesso sotto il dominio dell'Europa (Collotti Pischel, 1999, pp. 71-92). Il piccolo Hirohito cresce negli anni di grande mobilitazione dei Meiji in Giappone, in preparazione della guerra col gigante russo. Da questa esperienza bellica il Giappone ricava l'idea di avere una missione storica da svolgere: salvare l'intero Continente asiatico dalla supremazia europea (Bix, 2001, pp. 127-230; Henshall, 2005, p. 139). Compie, così, il primo passo: l'annessione della Corea, nel 1910. *All'ombra* di questa missione, il capitalismo nipponico s'incrementa: da un lato, lo stato pilota lo sviluppo (la Banca del Giappone viene creata nel 1882), dall'altro, quattro famiglie prendono le redini della produzione nazionale, fondando le industrie meccaniche e tessili: i Mitsui, i Mitsubishi, i Sumitomo e i Yasuda.

Intanto, nel primo decennio del secolo il flusso di immigrati in Brasile, soprattutto dall'Italia, ma anche dalla Spagna e dal Giappone, continua abbondante (Fausto, 2014, p. 157).

1910-1920: il Sud Africa ottiene l'indipendenza dall'Inghilterra nel 1910, entrando a far parte del Commonwealth, ma è a conduzione bianca. L'African National Congress, che rivendica la leadership nera, nasce nel 1912 (Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 113).

La presidenza USA va al democratico Woodrow Wilson (1856-1924) nel 1909. – Questo non cambia l'atteggiamento paternalistico della presidenza sia in politica estera, sia in politica interna, per esempio, nei confronti del sindacato AFL, l'American Federation of Labour, che nel 1911 ha due milioni di associati. Non a caso in questo periodo si affermano le *corporation*, tramontano le esperienze di democrazia locale e si afferma la "democrazia nazionale organizzata", con gli apparati burocratici dalle grandi dimensioni, le illusioni tecnocratiche, la grande finanza e, come contraltare, i tentativi di *anti-trust* (Jones, 2005, p. 275, pp. 279-281 e pp. 331-352; Borgognone, 2013, p. 128). Nel 1913 viene creata la Federal Reserve sul modello della prima banca centrale, creata dal presidente Jackson, con potere di sorveglianza sulle banche private.

Anche il Marocco, come il Venezuela, viene pressato militarmente dalla Francia su richiesta dei creditori europei. Il 1911 è l'anno cruciale sia per il Marocco, sia per la Libia, pressata dall'Italia: per occupare quest'ultimo paese l'Italia dichiara guerra all'Impero ottomano. L'Italia appoggia anche il movimento indipendentista albanese anti-turco, ma il trattato di Losanna del 1912 fa cessare l'iniziativa dell'Italia nei Balcani, riservandosi, però, l'Italia di avere mano libera in Africa (Schulze, 2004, p. 54).

Nel 1911 la Cina vive il cambio rivoluzionario, che fa cessare il millenario Impero e instaura la repubblica, con Sun Yat-sen (1866-1925) come leader. Segue un periodo di torbidi, detto dei "Signori della guerra". La Cina entra con questa situazione interna nella Prima Guerra Mondiale, schierandosi dalla parte dei Francesi e degli Inglesi, con la speranza di poter beneficiare di qualche miglioramento dopo la pace – speranze che vengono disilluse: le concessioni che la Germania aveva sul suo suolo passeranno semplicemente al Giappone. Da qui il riaccendersi del movimento anti-imperialista di Pechino, che si esprime con la notevole manifestazione nazionalista del 4 maggio 1919. I comunisti russi, i bolscevichi di Lenin, da due anni al potere a Mosca, sostengono il Partito nazionalista cinese creato da Sun, il Kuomintang.

Nello stesso 1911 anche il Messico, fra spinte interne (liberali, clericali e anticlericali, con leader popolari romanzati, come Emilio Zapata e Pancho Villa) e pressioni degli USA (che appoggiano ora Francisco Madero, ora Victoriano Huerta), cambia regime in modo rivoluzionario.

Gli USA non s'infiltrano solo nella Rivoluzione messicana, ma tentano di guidare il destino di ciascun paese latino-americano (Nocera, Trento, 2013, pp. 75-79, pagine che includono anche i casi di Haiti e della Repubblica di Santo Domingo).

Nel 1913 in Turchia, Gamal Pascia, espressione della tendenza "unionista" dei Giovani turchi (che, in pratica, vogliono liquidare l'Impero ottomano per concentrarsi sulla sola Penisola anatolica), va al potere a Istanbul con un golpe (contestualmente la Turchia consegue un allargamento verso nord-ovest, verso l'Azerbaidjan; è qui che si situa il genocidio degli Armeni, etnicamente non-turchi, nel 1915, costata la vita a circa un milione e mezzo di persone).

Si scoprono in questi anni i giacimenti petroliferi della Persia meridionale, che rinnova l'interesse colonialistico degli Inglesi per questo paese.

La Prima Guerra Mondiale si scatena nel 1914 in Europa fra la Triplice Alleanza – gli Imperi centrali, Austria, Germania e Ottomani – e la Triplice Intesa – Francia, Inghilterra e Russia, a cui poi si aggiungono l'Italia e il Portogallo (Kennedy, 1999, pp. 354-363 e pp. 363-387; sui dettagli della Guerra, vedi Stevenson, 2009: l'adesione di Gandhi alla Prima Guerra Mondiale, p. 195 del 1° vol.; gli accordi Sykes-Picot di spartizione del Medio Oriente fra Francia e Inghilterra, p. 253 del 1° vol.; l'adesione degli intellettuali alla Guerra, come Ernest Jünger, p. 364 del 1° vol.; l'incitamento dei soldati a combattere nell'inverno 1916-1917, quando ci fu il "rischio" che le truppe avversarie solidarizzassero fra loro, p. 364 del 1° vol.; la resistenza di politici di sinistra contro la guerra, come Karl Liebknecht in Germania, p. 465 del 1° vol.; l'incidenza della Rivoluzione bolscevica sulla Guerra e l'ingresso degli USA di Wilson nella Guerra stessa, pp. 557 e sgg. del 2° vol.). Con la Grande Guerra, com'è stata anche chiamata, finiscono gli Imperi centrali – quello austriaco, quello tedesco, quello ottomano e quello russo (Stevenson, 2009, p. 660 e sgg. del 2° vol.).

La Russia zarista entra nella Prima Guerra Mondiale nel 1914 a fianco della Francia e dell'Inghilterra contro la Germania, l'Austria e l'Impero turco (cui poi si aggiungerà l'Italia, tradendo l'accordo con la Francia e l'Inghilterra, da un lato, e con l'Austria, dall'altro). Durante la Guerra, ha successo la Rivoluzione guidata da Lenin (pseudonimo di Vladimir Ilic Ul'janov, 1870-1924), in Russia (Riasanovky, 2003, pp. 405-420 e 453-461). Questo successo darà nuova linfa ai contemporanei rivoluzionari messicani (famosi pittori, come il Messicano Diego

Rivera, illustrano nelle loro opere pubbliche i temi della rivoluzione popolare in e di tutto il mondo: Garciadiego, 2007, pp. 225-261; Nocera, Trento, 2013, pp. 69-75).

Nel 1915 abbiamo il secondo atto della *missione asiatica* del Giappone: la sottomissione della Cina attraverso la stipula delle "Ventuno condizioni", con le quali, sostanzialmente, la Cina è costretta a riconoscere al Giappone il possesso della Mongolia e della Manciuria (Henshall, 2005, p. 160). Nella Prima Guerra Mondiale, il Giappone entra a fianco della Francia e dell'Inghilterra (Henshall, 2005, pp. 171-172, dove l'autore riferisce sulle varie posizioni di intellettuali giapponesi sul diritto/dovere del Giappone di esercitare la leadership in Asia).

La Prima Guerra Mondiale è tutto tranne che una sorpresa per i Turchi, che nel 1914 capitolano di fronte ai Francesi e agli Inglesi, che avanzano sulla Palestina e l'Iraq: è la fine dell'Impero ottomano. A questo punto il fronte dei costituzionalisti musulmani si divide, fra chi vuole uno stato nazionale forte, autonomo e indipendente e chi, invece, pur volendo lo stato nazionale, vuole mantenere i rapporti commerciali ed economici con le ex-madrepatrie – e questi sono gli agrari. Per Rida e la *salafiyya*, la strada giusta è la prima: non più vincoli di signoria nella società, ma uno stato con funzionari liberi, tenuti solo al rispetto dell'etica politica – quindi, un'idea repubblicana di stato.

La Prima Guerra Mondiale ha un'immediata estensione in Africa, dove le potenze europee si contendono le colonie armi alla mano, soprattutto gli Inglesi contro i Tedeschi. In Camerun, Togo, Tanganika e Sud Africa, esse comunque utilizzano come soldati gli stessi Africani, che così finiscono per trovarsi armati gli uni contro gli altri – ne furono arruolati in tutto circa un milione (Reader, 2003, pp. 518-519).

Nel 1917 gli USA decidono di entrare nella Prima Guerra mondiale, ciò che porta un ulteriore beneficio all'industria bellica statunitense, che già aveva grandi utili dalla vendita delle armi alle potenze dell'Intesa. La paura che convince il paese ad entrare in guerra è l'ipotesi della vittoria della Germania (Jones, 2005, pp. 370-389; Borgognone, 2013, p. 153). A vantaggio della guerra si esprimono leader intellettuali di ogni orientamento, come John Dewey, Herbert Croly, Walter Lippmann, il capo dell'AFL Gomperz e la femminista Jane Adams (Borgognone, 2013, p. 156; vedi la sezione di filosofia dell'America del Nord di questo capitolo).

Alla fine della Guerra Lenin offre il sostegno ai paesi colonizzati, in linea con la sua politica comunista *internazionale* di contrasto al capitalismo. Questa iniziativa si sposa con il movimento panafricano indipendentista che l'intellettuale afro-americano, William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), conduce nello stesso periodo con l'idea di giungere all'indipendenza dei paesi africani.

Nel 1916 il saudita Hussein lancia il *jihad* del suo esercito di beduini, capitanato dai suoi due figli, Abdallah e Feisal, contro l'Impero ottomano. Il suo progetto, con l'appoggio interessato dell'Inghilterra, è quello di allargare il nucleo dello stato saudita in Arabia; ma segretamente Inghilterra e Francia si dividono il Medio Oriente, con gli accordi Sykes-Picot (dai nomi dei due diplomatici che li redassero), che vengono denunciati da Lenin una volta ereditata la segreteria politica dello zar. L'ambiguità degli Inglesi cresce agli occhi del mondo con la contemporanea dichiarazione del ministro degli Esteri inglese Balfour, secondo la quale l'Inghilterra avrebbe appoggiato ufficialmente il movimento sionista a favore della creazione di uno stato di Israele in terra palestinese – dichiarazione che non manca di provocare scontri fra Palestinesi e Israeliani.

Alla fine della guerra (la pace si firma a Versailles, vicino Parigi, nel 1919), dopo l'espressione a favore dell'auto-determinazione dei popoli di Lenin, Wilson proclama i suoi "14 punti", che vanno nella stessa direzione (Stevenson, 2009, p. 811 del 2° vol.). Ovviamente, le delusione dei popoli africani, asiatici e latino-americani sarà enorme una volta appreso che la "dichiarazione Wilson" interessava solo i popoli europei fuoriusciti dagli Imperi, e non anche loro. Ma anche gli stessi popoli europei, a partire da quello tedesco, hanno i loro motivi di risentimento: la pace di Versailles, infatti, doveva lasciare molto scontenti proprio i Tedeschi, imponendo loro misure punitive quasi irrealistiche (su questo si espresse pessimisticamente, ma realisticamente, l'economista inglese John M. Keynes, 1883-1946: Stevenson, 2009, p. 867 e sgg.). Insomma, come tristemente preventivato, la pace di Versailles pose tutte le condizioni per il fallimento del primo tentativo di costituire una Società delle Nazioni, come si chiamò allora. Questa Società, in effetti, che avrebbe dovuto prevenire un'altra guerra di dimensioni mondiali, e che fu realizzata sulla base proprio dei 14 punti di Wilson, ebbe subito difficoltà a funzionare (sui movimenti pacifisti dell'epoca e la Società delle Nazioni, vedi Stevenson, 2009, p. 799 del 2° vol.; sulla Società delle Nazioni Unite trattata più diffusamente, vedi Pederson, 2015; sul primo Dopoguerra in generale, vedi Kennedy, 1999, pp. 387-462).

1920-1930: in Germania, il passaggio politico *post-bellum* è veloce: subito dopo la sconfitta, si ha una Rivoluzione, nel 1918, ma alle elezioni del 1920 i social-democratici vengono sconfitti e il potere va ai cattolici del Centro; questi gestiscono un'instabile e debole fase repubblicana (la cosiddetta "repubblica di Weimer"), che termina drammaticamente nel 1933 con l'avvento al potere del nazionalsocialista Adolf Hitler (1889-1945).

Nel 1920 il Congresso USA *non* ratifica l'adesione degli stessi USA alla Società delle Nazioni Unite, voluta da Wilson – paradossalmente. Questo "atto mancato" si pone alla base della tendenza statunitense all'isolazionismo internazionale, ovvero, al ripiegamento sugli interessi nazionali, come un'opzione di priorità politica, anche per gli anni a seguire (in genere, accadrà che con i Repubblicani al governo gli USA si ripiegheranno sugli interessi nazionali, al contrario, con i Democratici al governo gli USA s'interesseranno di più degli affari internazionali).

La pace di Versailles non scontenta solo i Tedeschi, ma anche i Cinesi, umiliati dal riconoscimento al Giappone di poter subentrare alla Germania nei possedimenti che questa aveva in Cina prima della Guerra. Da qui il risorgere del nazionalismo cinese, a tutto vantaggio del Kuomintang, il Partito nazionalista guidato da Sun Yat-sun. Nel 1921 si forma il Partito comunista cinese capeggiato da Mao Tse-tung, che nel 1925, dopo la morte di Sun, spacca il fronte nazionale unitario contro i Giapponesi (il leader del Kuomintang è ora Chiang Kai-shek, personaggio corrotto, ma con forti interessi finanziari, ben voluto dal governo statunitense).

Nella Turchia post-ottomana emerge la figura dell'ufficiale Mustafa Kemal (1881-1938), il futuro "Ataturk", "padre della patria", che proclama la nascita dello stato della Turchia nel 1923, diventandone il primo presidente. L'Impero ottomano è così liquidato, e con esso anche il sultanato e il califfato.

In Indonesia, ancora sotto il governo degli Olandesi, nascono prima il Partito comunista, nel 1920, poi quello nazionalista, nel 1927, con leader Ahmad Sukarno (Schulze, 2004, p. 110).

Nel 1923 il militare Miguel Primo de Rivera prende il potere in Spagna con un golpe: è l'inizio della deriva autoritaria in Europa. Benito Mussolini (1883-1945), leader del Partito fascista in Italia, prende il potere nel 1924, mettendo a tacere drasticamente l'opposizione, rappresentata da eminenti intellettuali come Benedetto Croce e soprattutto Antonio Gramsci,

leader del Partito comunista dal 1921 (morirà in carcere nel 1937). Un altro militare, Antonio Oliveira de Salazar, porta il Portogallo nella dittatura, nel 1926.

Il nuovo governo turco si muove in equilibrio fra, da una parte, il fascino della Rivoluzione proletaria bolscevica, dall'altro, il richiamo autoritario, indipendentista e autarchico di Mussolini. Ataturk avvia, come Mussolini, un'opera di modernizzazione autoritaria del paese, mettendo ai margini l'importante movimento dei mistici, rimuovendo l'alfabeto arabo e il calendario musulmano (in Turchia si utilizzerà da ora in avanti quello gregoriano), e introducendo il matrimonio civile. In Persia il nuovo "uomo forte", Reza Khan Pahlevi, che mette fine alla dinastia dei Cagiari nel 1925, instaurando la propria, la Pahlevi, segue le sue orme: le industrie vengono incoraggiate e i sindacati scoraggiati (Schulze, 2004, p. 105; Schweizer, 1986, p. 249 e sgg.).

Negli stati centro-asiatici del Turkmenistan e Tagikistan, dopo la Rivoluzione russa, si crea un movimento che cerca di coniugare Islam e comunismo, un movimento che ha la sua migliore espressione in Mir Sayyid Sultan Galiev (1880-1939). L'influsso bolscevico arriva anche in Afghanistan, dove regna Aman Allah dal 1919, dopo la terza guerra anglo-afghana. Questi, seguendo gli esempi turco e persiano, mette in sordina gli ulema e diminuisce la rilevanza dell'Islam nella società e nello stato – dunque, anche qui si ha una modernizzazione autoritaria, *dall'alto*. Il potere passa a Nadir Sciah nel 1928, che verrà ucciso nel 1933.

Nel 1924 la leadership comunista russa passa dalle mani di Lenin, che dava un'interpretazione internazionale alla Rivoluzione proletaria, a Iosif Stalin (1878-1953), per il quale la prospettiva della Rivoluzione doveva essere ristretta al solo paese russo, magari con qualche paese satellite intorno, *per sicurezza*.

Gli scontri fra Partito comunista cinese e Kuomintang in Cina si fanno più acuti nella seconda metà del decennio, fino a culminare nell'eccidio dei comunisti a Nanchino nel dicembre del 1927: la spaccatura è ormai totale.

Negli USA, gloriosamente avanzanti sui grandi numeri della società di massa, si afferma una certa tendenza nostalgica per la scomparsa delle dimensioni "piccole", umane, che porta perfino socialisti come Charles Beard a guardare con simpatia a Mussolini, che incarna la forza dello stato e l'organizzazione pubblica dell'economia autarchica (Jones, 2005, pp. 390-409, dove l'autore si diffonde sul clima anti-immigrazione negli USA di questi anni, in particolare contro gli Italiani – con riferimento al famoso caso di Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti, giustiziati ingiustamente nel 1928 –, il boom economico e lo sviluppo dell'industria automobilistica di Henry Ford; quindi, la società dei consumi – criticata da scrittori di prestigio come Ernest Hemingway, Francis Scott Fitzgerald e Ezra Pound. Va ricordato, in specifico, che il magnate dell'industria Ford si lanciò contro gli Ebrei, ritenendoli improduttivi, pubblicando una serie di articoli contro di loro, che furono molto apprezzati da Hitler, il quale vide in Ford un potenziale leader del fascismo negli USA: Borgognoni, 2013, p. 173). Nei fatti, gli anni '20 segnano un passaggio finanziario fondamentale: gli USA subentrano all'Inghilterra come primo paese creditore nei confronti dell'America Latina – il che spiega il maggiore impatto che la crisi del 1929 avrebbe avuto sull'America del Sud, fortemente integrata con quella del Nord. – Questo non toglie che il Brasile, sul fascino della Rivoluzione russa del '17, non viva una sua esperienza rivoluzionaria nel 1924, guidata dal generale Isidoro Dias Lopes, diretta contro l'oligarchia (Carmagnani, 2003, p. 220 e p. 256; Fausto, 2014, p. 173; Nocera, Trento, 2013, pp. 39-44).

In Messico si ha un movimento popolare, i *cristeros*, di natura populista e religiosa, che va in urto col governo nel 1926 proprio all'insegna della salvaguardia delle tradizioni locali, che il governo avrebbe voluto svecchiare (sul fascino del nazionalismo, anche qui, fra il 1929 e il 1945, vedi Nocera, Trento, 2013, p. 85 e sgg.).

In Germania il revanscismo cova, e ne trae profitto il Partito nazionalsocialista guidato da Hitler. Temendo il peggio, la diplomazia internazionale si adopera per scongiurare gli scenari bellici che si vanno addensando nuovamente sull'Europa. Frank Kellogg, segretario di stato USA, e Aristide Briand, ministro degli Esteri francese, riescono a creare un accordo, passato alla storia come "patto Briand-Kellogg" (i due prenderanno il Nobel per la Pace nel 1928 per questo motivo), per alleviare le condizioni di Versailles – ma tutto si rivelerà inutile.

Nel 1928 Hasan al-Banna (1906-1949) fonda il movimento dei Fratelli musulmani in Egitto: la corrente neo-salafita ha ora una sua diretta espressione politica – vi aderiscono Sayyd Qutb (1906-1966), giornalista e letterato, e il poeta mistico indiano Muhammad Iqbal, ispiratore del movimento per la nascita del Pakistan.

Una crisi economico-finanziaria si verifica negli USA nell'ottobre del 1929, la cosiddetta Grande Crisi. Essa è stata spiegata con il montare del corso dei titoli, che raggiunge il suo massimo nel 1929, sicché i possessori di questi titoli cercano di venderli per realizzare i maggiori utili possibile; da qui, una "corsa alle vendite", che provoca il dimezzamento del valore dei titoli stessi, ciò che si ripercuote sul potere dei risparmiatori, e su tutta l'economia mondiale di conseguenza: perfino in Palestina, molti Palestinesi dovettero vendere le loro terre ai sionisti (Schulze, 2004, p. 125).

1930-1940: dai torbidi della Rivoluzione brasiliana emerge un "uomo forte", il civile Getulio Vargas, dell'Aliança Liberal, che si avvale, però, dei militari, i "tenenti" (da cui il "tenentismo", movimento militare brasiliano di destra), che nel 1930 prende il potere. La sua politica sarà a favore dei lavoratori, ma reprimendo le voci della sinistra. Anche la politica educativa sarà di carattere autoritario. Questa "mentalità di destra" sembra imporsi come conseguenza del discredito gettato sul capitalismo dopo la crisi del 1929, per cui Mussolini e Hitler godettero di un *momentum* con le loro vedute autarchiche sull'economia e la politica. In Brasile si fronteggiano i fautori dell'integralismo e quelli del comunismo; contemporaneamente, mentre al livello sociale si celebra il *melting pot* con il mito della multicultura integrata (con autori come il liberale Gilberto Freyre o il marxista Caio Prado Jr.), s'impone il mito dello *Estado Novo*, "cambio politico" che Vargas cerca d'imprimere soprattutto a partire dal 1937, seguendo la scia dei golpe che si stanno diffondendo in tutta l'America Latina: da quello di Trujillo a San Domingo (1930) a quello del generale Uruburu contro Yrigoyen in Argentina (1930), da quello di Batista a Cuba (1933) a quello di Somoza in Nicaragua (1936) (sul "mito politico dello stato nuovo", che affascina tutti gli stati di medio livello, che si percepiscono in pericolo per via delle due nascenti super-potenze, gli USA e l'URSS, vedi Gentile, 2002, ed. or. 1982).

Nei paesi arabi prende piede la *salafiyya*: in Algeria, con Abd al-Hamid Ibn Badis (1887-1940), viene creata la Società degli ulema nel 1931. Nel 1932 l'Inghilterra riconosce l'indipendenza dell'Iraq, assicurandosene l'estrazione petrolifera.

In India, la lotta del Congress si svolge ora sotto la guida di Gandhi, che formalizza la non-violenza: con una serie di spettacolari campagne anti-britanniche basate sulla non-cooperazione, che hanno una vasta eco in tutto il mondo, l'Inghilterra viene screditata sempre di più.

Hitler, capo del Partito Nazionalfascita, prende il potere in Germania nel 1933. Con la sua ascesa, in intesa con Mussolini e con l'imperatore del Giappone Hirohito, le cose si muovono velocemente verso la Seconda Guerra Mondiale, mentre le potenze liberali decidono di attendere l'evoluzione degli eventi.

Dal 1933 in Afghanistan prende il potere il dittatore Muhammad Zahir, che governerà fino al 1973 (Schulze, 2004, p. 105). Negli USA inizia il *New Deal*, una serie di misure economiche messe a punto dal governo del democratico Franklin Delano Roosevelt, cugino del primo Roosevelt, diventato presidente con le elezioni del 1932 – John Dewey lo salutò come la personificazione del liberalismo scientifico (Jones, 2005, pp. 414-431). L'ispirazione è la macroeconomia di Keynes, autore nel 1936 della *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*: lo stato in periodi di crisi deve assumersi il compito di stimolare il mercato con gli investimenti pubblici, anche a costo di un bilancio in passivo.

L'Italia invade l'Etiopia nell'ottobre del 1935 senza manco fare la dichiarazione di guerra; nel 1936 Mussolini, presa Addis Abeba, offre la corona di imperatore al re d'Italia. L'Inghilterra e la Francia riconoscono la nuova situazione; subito dopo, Mussolini e Hitler stabiliscono "l'asse Roma-Berlino".

I socialisti vanno al potere in Francia nel 1936 (governo di Léon Blum). Contemporaneamente in Spagna cade la monarchia, mentre le elezioni del 1936 sono favorevoli alla sinistra – da qui, lo sviluppo di una guerra civile che termina brevemente con il golpe del generale Franco, sotto gli occhi distratti dei governi liberali europei, che non intervengono. Nel 1937, infatti, è premier dell'Inghilterra Neville Chamberlain, convinto assertore dell'*appeasement*, intesa a non aizzare Hitler.

Nello stesso 1936 in Indonesia Sukarno, tornato dall'esilio, organizza il movimento indipendentista, riuscendo ad ottenere l'indipendenza nel 1945, malgrado il dissenso e la preoccupazione da parte dell'Olanda (dove si temeva di non poter sopravvivere senza l'afflusso della ricchezza proveniente dalla colonia …).

In Messico il presidente Lazaro Cardenas riesce a riunire il potere dello stato nelle sue mani, senza subire più la "tutela" dell'esercito. Questo successo democratico gli consente di varare delle riforme sociali, come la redistribuzione delle terre (Aboites Aguilar, 2007, p. 266). In politica estera Cardenas si dimostra contrario all'autoritarismo europeo di Mussolini, Hitler e Franco e, durante la crisi spagnola, ospita diversi profughi dalla Spagna. Anche nella politica economica Cardenas si oppone allo strapotere delle compagnie petrolifere nord-americane e nel 1938 nazionalizza l'industria estrattiva del greggio, creando l'impresa Petroleos Mexicanos, Pemex.

In Africa, nei vent'anni intercorsi fra le due Guerre Mondiali prosegue la costruzione degli stati africani sotto la "guida" delle potenze europee "protettrici". S'inasprisono le distinzioni socio-economiche fra etnie, mentre l'istituzione di leggi sostituiscono le tradizioni che prima regolavano i meccanismi di solidarietà sociale (Reader, 2003, p. 520; Coquery-Vidrovitch, 2012, pp. 127-132). Si monetarizza l'economia e si scolasticizza il sapere (Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 161-177). In Europa s'intensificano enormemente gli studi etnologici che, per la verità, non furono tutti all'insegna della dimostrazione del teorema della superiorità razziale europea (vedi la sezione sulla filosofia europea in questo stesso capitolo).

Con la loro azione di contrasto al potere della Francia e dell'Inghilterra Hitler e Mussolini affascinano anche i leader arabi, che nutrono un'enorme preoccupazione per gli appetiti

colonialistici delle due potenze "liberali" nei confronti dei loro paesi, sicché la destra salafita, in Egitto (dove è re Faruq, regnante fra il 1937 e il 1952, sensibile alla lezione dei Fratelli musulmani) così come in Algeria e in Palestina, simpatizza per la destra europea (Schulze, 2004, p. 133).

Negli USA la crisi economica ritorna nel 1937, e mentre il governo cerca rimedi si presenta l'occasione della Seconda Guerra Mondiale, iniziata nel 1939: Roosevelt, chiamando alla riscossa l'industria bellica, dichiara che gli USA hanno il dovere di essere "il grande arsenale della democrazia", stabilendo un accordo strategico con Churchill (Borgognone, 2013, pp. 192-195).

La terza fase della "missione asiatica" del Giappone si concretizza con la firma del Patto anti-russo con la Germania e l'Italia; quindi, nel 1937 il Giappone procede all'invasione della Manciuria. In Cina, i comunisti e i nazionalisti si alleano strategicamente per combattere insieme l'invadente vicino asiatico. Negli anni '30 Stalin crea in Russia un regime di terrore contro l'opposizione, vera o presunta. Fra i tanti che ne pagheranno le conseguenze, non solo leader vicinissimi allo scomparso Lenin, come Trotski, ma anche il musulmano comunista Galiev, sacrificato sull'altare dell'idea di Stalin che l'Islam fosse conservatore per natura (Schulze, 2004, p. 101; la tradizione islamico-marxista è proseguita oggi da Geydar Dzhemal, 1947-2016).

1940-1950: la Seconda Guerra Mondiale scoppia per volontà di Hitler, che invade la Cecoslovacchia all'inizio del settembre del 1939 (Kennedy, 1999, pp. 463-476; per un dettaglio della Seconda Guerra Mondiale – la caduta della Polonia e della Francia, il cambiamento di atteggiamento dell'Inghilterra, la conquista tedesca della Grecia e della Jugoslavia, la guerra in Africa, l'invasione tedesca della Russia, l'attacco giapponese di Pearl Harbour, nel dicembre 1941, e il conseguente ingresso degli USA in guerra, la svolta a favore degli Alleati nell'inverno del 1942, l'accerchiamento della Germania nel 1944, l'uscita di scena di Roosevelt, di Mussolini e di Hitler nella primavera-estate del 1945, le bombe atomiche sul Giappone –, vedi Gilbert, 1990; Jones, 2005, pp. 454-470; Henshall, 2005, p. 182; sull'idea delle due Guerre Mondiali come di un'*unica guerra civile europea*, vedi Nolte, 2004 ed. or. 1987; ed. riv. 1997). Nel conflitto mondiale, il Messico appoggia il fronte liberale, mentre gli altri paesi latino-americani restano per lo più neutrali (in Brasile nel 1945 il potere passa al generale Enrico Gaspar Dutra, per ritornare nuovamente a Vargas nel 1950).

Nel 1940, gli Inglesi cacciano gli Italiani dalla Libia e nel 1941 il negus rientra ad Addis Abeba, aiutato dagli Inglesi. Quando la fortuna sembra ormai arridere agli Alleati i tre principali oppositori dell'asse nazi-fascista – Churchill, Stalin e Roosevelt – s'incontrano a Teheran nel 1943. Si comincia anche a pensare al *dopo*, per cui a Bretton Woods, cittadina statunitense nello stato del New Hampshire, sulla costa atlantica, nel 1944 s'incontrano economisti e finanzieri per far nascere la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale.

Con le bombe atomiche sul Giappone nell'agosto del 1945, decise dal nuovo presidente USA Harry Truman, l'esito della Guerra è segnato. Il Giappone e la Germania vengono messi sotto tutela dalle potenze vincitrici – gli USA, l'URSS, l'Inghilterra, la Francia e la Cina –, alle quali la nuova Organizzazione delle Nazioni Unite, creata a San Francisco, riconosce un posto permanente nel suo Consiglio di sicurezza.

Grazie agli aiuti economici improntati dagli USA a beneficio dell'Europa e del Giappone (la Russia li rifiuterà, temendo il ricatto: Mammarella, 1992, p. 132), si apre una nuova fase di sviluppo economico mondiale, consolidata con l'istituzione del GATT, General Agreement on

Tariffs and Trade, per l'abbassamento graduale delle barriere doganali, e il Piano Marshall (il riferimento è al generale statunitense Georges Marshall, non al sociologo britannico Thomas Marshall, teorico dei diritti di cittadinanza: vedi sezione filosofica di questo capitolo) nel 1947. In realtà, il presidente USA Truman nutre anche la speranza che grazie a questi aiuti i paesi democratici resisteranno al fascino del comunismo (sulla "dottrina Truman", vedi Jones, 2005, pp. 471-482; per il Giappone, vedi Henshall, 2005, p. 229; per lo specifico europeo, vedi Mammarella, 1992, pp. 37-39 e p. 64).

Alla conferenza di pace, che si tiene a Filadelfia, i paesi arabi si fanno rappresentare da un organismo che creano per l'occasione, la Lega Araba, con il ministro egiziano Abd al-Rahman Azzam come coordinatore (Schulze, 2004, p. 154). *A latere*, i movimenti indipendentisti ripartono con la loro azione e propaganda, in Tunisia (con leader Habib Bourguiba), in Algeria e in Marocco. Il movimento più forte, però, è quello capitanato da Ho Chi Minh in Vietnam, che chiede l'indipendenza dalla Francia utilizzando le stesse parole d'ordine della Rivoluzione francese: *liberté, égalité, fraternité*. La Francia rifiuta, preferendo sostenere l'imperatore fantoccio Bao Dai: comincia la guerriglia (Hall, 2003). Anche l'Indonesia, sotto la guida di Sukarno, ottiene l'indipendenza dall'Olanda in questo stesso anno. L'ideologia nazionalista di Sukarno è succintamente riassumibile nei seguenti punti: nazionalismo (solidarietà nazionale, a scopo difensivo), umanesimo (internazionalista, ma non cosmopolita), consultazione (per prendere le decisioni politiche), assistenza sociale e fede in Dio (Schulze, 2004, p. 147).

In questo periodo i figli delle elites africane vanno a formarsi all'estero, nelle madrepatrie – fra loro anche i leader dell'indipendenza africana, come il Senegalese Léopold Senghor (in Francia, dov'era già attivo come militante per l'indipendenza del Senegal), il Nigeriano Nnamdi Azikiwe (in Inghilterra) e il Ghanese Kwame Nkrumah (negli USA). L'Africa ha dato anch'essa il suo contributo alla soluzione anti-nazista e anti-fascista della Seconda Guerra Mondiale (preannunciata dall'assalto dell'Italia fascista all'Etiopia nel 1937: Del Boca, 2007, pp. 97-166). Infatti, il fronte anti-nazista in Africa ha contato su un milione circa di soldati arruolati dalla Francia e dall'Inghilterra contro la Germania, più l'uranio utilizzato per fabbricare le bombe atomiche sganciate sul Giappone, proveniente dal Congo belga (Reader, 2003, p. 545). *D'altra parte*, lo sviluppo dell'industria bellica favorisce il decollo dell'economia in Sud Africa, in Nigeria e in Sierra Leone. Nei fatti, i vincitori della Guerra omisero il debito contratto nei confronti dell'Africa, e questo stimolò la rinascita del movimento indipendentista africano all'indomani della Seconda Guerra Mondiale (Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 178-185).

In Cina, subito dopo la Seconda Guerra Mondiale, riparte immediatamente la guerra fra i comunisti e i nazionalisti, che finisce con la vittoria di Mao nel 1949: Chiang è costretto alla fuga a Taiwan, conservando però il seggio nel Consiglio di sicurezza dell'ONU (Collotti Pischel, 1982).

Nel 1945 l'Argentina, con il proposito esplicito di resistere allo strapotere degli USA, si affida a Juan Perón, che riesce a governare per dieci anni; nel 1955 un golpe lo estromette – andrà in esilio in Spagna, da dove rientrerà nel 1973.

In Persia a Reza Pahlevi succede il figlio Mohammed Reza Pahlevi nel 1944; il suo governo durerà fino al 1979, cioè, fino alla Rivoluzione sciita.

Nel 1946 Churchill, con la metafora della "cortina di ferro" posta dall'URSS nel centro dell'Europa, invoca l'aiuto degli USA per il controllo della Grecia e dei paesi orientali, che si apprestano a diventare satelliti sovietici. La richiesta di aiuto di Churchill trova immediata eco

negli USA, dove il politologo George Kennan elabora una specifica "dottrina del contenimento dell'URSS", sposata dallo stesso presidente Truman (Mammarella, 1992, p. 113). In politica interna l'Inghilterra, che ora ha un governo Labour, vara il modello del *Welfare State*, detto anche Stato di diritto, basato sulla dottrina economica di Keynes: lo stato si accolla il compito di garantire i diritti basilari a tutti i cittadini, da quelli civili e politici a quelli sociali e culturali.

Nel 1947 l'Inghilterra riconosce l'indipendenza dell'India, ma opera la *partition* con il Pakistan *qua* stato indiano-musulmano, evento che creerà uno spostamento di circa quindici milioni di persone da una parte all'altra dei nuovi confini, con un'enorme perdita di vite umane (Talbot, Singh, 2012). Gandhi verrà assassinato nel gennaio 1948 per mano di un integralista indù, che lo volle punire per la sua opposizione a questo progetto di separazione fra i due nuovi stati (Wolpert, 2000, pp. 278-320; sulla fine dell'Impero britannico, con una prospettiva storica, fin dalla sua fondazione nel XVII secolo, vedi Wende, 2009; sulla storia del colonialismo in generale e il suo epilogo, vedi Albertini, 1971, ed. or. 1966). La guida dell'India libera va ora ad un altro leader del Congress, Jawaharlal Nehru (1889-1964).

Da subito dopo la Guerra gli USA propongono all'America Latina il libero scambio, la privatizzazione delle aziende di stato e la commercializzazione delle materie prime. In generale, queste proposte vengono rigettate dall'America Latina, il che non avviene ovviamente senza attriti, per affrontare i quali nel 1948 a Bogotà viene creata l'Organizzazione degli stati americani (Carmagnani, 2003, p. 321). In effetti, gli studi dell'economista argentino Raul Prebish (1901-1986) mostrano come nel mondo *post-bellum* si stia disegnando una grande, unica mappa globale, con un *centro* situato in Europa e negli USA, e una *periferia* estesa, l'Asia, l'Africa e l'America Latina, ricche di materie prime, ma prive di forza politica e militare strategica (dai suoi studi nascerà l'approccio specifico delle Relazioni Internazionali noto come approccio della dipendenza, o *centro/periferia*, di cui uno dei testi fondanti è *Dependencia e desenvolvimento na América Latina* del 1969, curato da Fernando Henrique Cardoso, sociologio, futuro presidente del Brasile, e Enzo Faleto).

Lo stato di Israele nasce nel 1948, mantenendo fede alla dichiarazione Balfour, ma soprattutto in rispetto ad un'esigenza di riparazione universale, dopo il genocidio che Hitler aveva crudelmente operato contro gli Ebrei durante il periodo del suo governo nazista (Rulli, 1998).

Con l'iniziativa USA di creare la NATO, North Atlantic Treatise Organization, nel 1949, ispirata da Kennan con la sua idea del *containment* dell'URSS, la "Guerra Fredda" (espressione del politologo statunitense Walter Lippmann) è praticamente formalizzata, con un mondo divenuto perfettamente bipolare (Villari, 1971, pp. 587-625; Kennedy, 1999; per un resoconto in prospettiva Occidente-centrica, vedi Gaddis, 2007). Nello stesso anno viene fondata la CIA, l'agenzia di spionaggio statunitense. Gli USA incoraggiano gli stati europei occidentali, non solo a far parte integrante della NATO, ma anche a riunirsi fra loro in funzione anti-URSS – è questa la prima spinta a formare la Comunità Europea, basata sul Piano Schuman e Monnet di integrazione monetaria e doganale (Mammarella, 1992, p. 170).

La vittoria di Mao in Cina innesca la guerra in Corea, dove i due leader politici opposti si contendono il favore dei loro punti di riferimento internazionali: il comunista Kim Il Song, compagno d'armi di Mao, si riferisce alla Cina, mentre Syngman Rhee agli USA. Nel 1950 ha così inizio una nuova guerra attorno al 38° parallelo della Penisola coreana. Fra uno e i due milioni saranno i morti, fra il 1950 e il 1953, anno di armistizio – armistizio perdurante ancora oggi 2019 (Lee, 2003).

1950-1960: il clima internazionale, in Asia come in Europa, ispira negli USA un diffuso sentimento anti-comunista, che si esprime per bocca del senatore McCarthy (è presidente ora il repubblicano Dwight Eisenhower, dal 1951). Questo sentimento fa tutt'uno con l'idea, altrettanto diffusa, che gli USA sarebbero dovuti stare dietro (*roll back*) l'URSS, cercando di contenerli – e anche quest'idea trova una sua espressione nel governo, esattamente in John Foster Dulles, segretario di stato dal 1952 (Mammarella, 1992, p. 210 e p. 227).

Sullo sfondo di un nuovo entusiasmo economico in Europa (dove la Germania guidata da Konrad Adenauer si afferma come una potenza esportatrice), in Russia (dove i piani industriali di Stalin danno grandi risultati: Riasanovky, 2003, pp. 492-508) e in Giappone (dove la crescita è esponenziale, basata sull'industria leggera e il commercio estero: Henshall, 2005, p. 236), si stagliano eventi inquietanti. Nel 1950, in Persia è premier Mohammed Mossadeq (1882-1967), di orientamento socialista, che intende nazionalizzare il petrolio, i cui introiti finivano in gran parte all'Inghilterra; così, una coalizione di forze di spionaggio USA-Inghilterra (CIA e FBI), con l'accordo tacito dello stesso Scià, lo estromette dal governo con un golpe, nel 1953 (Schulze, 2004, p. 173; Mammarella, 1992, p. 240). – Intanto, il petrolio saudita scorre tranquillamente verso l'ARAMCO, la compagnia petrolifera statunitense. Gli USA stanno dietro anche i contemporanei golpe in Guatemala e Repubblica Dominicana, dove s'installano dittature favorevoli agli USA stessi – il fratello di Dulles aveva molti interessi economico-finanziari in America Latina. Il presidente del Brasile Vargas si suicida nel 1954, attribuendo la colpa del suo gesto estremo agli USA.

Nel 1953 muore Stalin, e il suo successore, Nikita Chruscev rende noto al mondo l'esistenza dei lager, dove il suo predecessore usava relegare gli oppositori.

Nello stesso anno l'Egitto, dove il potere è passato, con un golpe degli Ufficiali liberi, a Gamal Abd al-Nasser, fautore di un "socialismo pan-arabo", in competizione con l'Arabia Saudita, tenta di smarcarsi dall'influenza britannica (Mammarella, 1992, p. 241; sul libro di Nasser, *La filosofia della rivoluzione*, vedi Campanini, 2005, pp. 121-208 e Daumal, Leroy, 1970).

Nel 1954 la Francia in Vietnam subisce una clamorosa sconfitta, nell'epica battaglia di Dien Bien Phu. A questo punto, la Francia chiede agli USA d'intervenire nel paese asiatico (Mammarella, 1992, p. 189). Gli USA, che già avevano fatto un importante intervento in Iran, come abbiamo visto, e si affrettavano a concludere il Patto di Baghdad per tenersi vicini alcuni paesi asiatici, a partire dalla Turchia e dall'Iraq, accettano di buon grado. In questo stesso anno, però, il movimento per i diritti civili dei Neri negli USA ha un impennata, grazie alle iniziative del leader Martin Luther King: comincia a farsi sentire la polarizzazione di una società "democratica", sì in pieno sviluppo, ma classista. Due anni dopo, nel 1956, il saggio di Charles Wright Mills, *L'elite al potere*, identifica (e denuncia) la non-democratica "triade al potere", fatta da economia, politica ed esercito, alla guida della "democrazia" statunitense (Borgognone, 2013, p. 217).

È degna di nota l'iniziativa della Fondazione Giorgio Cini di Venezia, realizzata nel 1955, che chiamò insigni uomini di cultura islamica, fra cui Hussein Taha dall'Egitto, a colloquio con rappresentanti della cultura europea esperti di islamismo, fra cui Giorgio Levi della Vida, Francesco Gabrieli e Alessandro Bausani – testimone e "arbitro" lo scrittore Guido Piovene – in un convegno intitolato: "Processo dell'Islam alla civiltà occidentale" (Piovene, 2001).

Nel 1955 in Giappone va al governo il Partito Liberal-Democratico, nato dalla fusione dei due partiti pre-bellici, il liberale e il democratico (Seiyukai e Minseito). Questo Partito guiderà l'Arcipelago nel lungo periodo della sua espansione economica, per 38 anni.

Ma il 1955 è un anno fondamentale anche per le Relazioni Internazionali, per via dei due fatti di primaria importanza che avvengono: l'URSS formalizza l'esistenza in Europa di un gruppo di paesi suoi satelliti, riuniti nel Patto di Varsavia, mentre i paesi del cosiddetto "Terzo Mondo" – asiatici, arabi e latino-americani – si danno appuntamento a Bandung, in Indonesia, invitati dal leader di sinistra al governo, Sukarno (è da qui che nel mondo si comincia a parlare di "sviluppo" e "sottosviluppo" come di due categorie economiche specifiche).

Per fronteggiare questo vistoso spostamento a sinistra della politica mondiale, il fronte occidentale di USA e Inghilterra organizza un nuovo blocco di paesi, la SEATO, South East Asia Treaty Organization, che coinvolge, oltre gli USA e l'Inghilterra stessi, anche la Francia, l'Australia, la Nuova Zelanda, le Filippine, il Pakistan e la Thailandia (Mammarella, 1992, p. 288).

Nel 1956 Mao promuove la politica dei "Cento Fiori", durata un paio di anni, una sorta di liberalizzazione culturale che avrebbe dovuto apportargli il consenso della residua borghesia intellettuale cinese. Nello stesso anno abbiamo il tentativo di Nasser di nazionalizzare il Canale di Suez, i cui introiti prima andavano divisi fra la Francia e l'Inghilterra. I due paesi europei, "danneggiati" da quest'atto politico di Nasser, intendono rivalersi con le armi, coinvolgendo anche Israele, ma l'URSS e gli USA intervengono a calmare le acque, disinnescando una nuova potenziale guerra. Il 1956 è, però, lo stesso anno in cui l'URSS interviene con il suo esercito a reprimere le proteste anti-sovietiche in Ungheria e Cecoslovacchia, senza che gli USA, per una forma di tacito consenso, intervengano (Mammarella, 1992, p. 246 e sgg.; Jones, 2005, pp. 484-494). L'anno dopo, il 1957, il lancio in orbita dello *Sputnik* russo getta gli USA nel panico, come se la tecnologia sovietica stesse dimostrando la sua superiorità nei confronti di quella statunitense (Mammarella, 1992, p. 289). Il 1957, infine, è anche l'anno della creazione del Mercato Comune Europeo, un altro tassello della strategia USA di contenimento dell'URSS.

Nel 1957 il Ghana ottiene pacificamente l'indipendenza dal Regno Unito, l'anno dopo lo stesso accade alla Guinea (dalla Francia), ma per l'Algeria le cose andranno diversamente: si passa alle armi contro la madrepatria francese nel 1958, e il governo francese cade. Dall'altra parte dello spettro arabo, in Iraq, il golpe degli Ufficiali liberi, guidati da Abd al-Karim Qasim e Abd al-Salam Arif, porta i militari al governo: come l'Algeria non ne può più della Francia, così gli Iraqeni non ne possono più dell'Inghilterra e del governo fantoccio di Nuri al-Said, che ne tutela gli interessi (Mammarella, 1992, p. 257). In Francia, tornato il generale De Gaulle al potere e instaurata la Quinta Repubblica, la crisi algerina, che provoca un milione di morti, si avvia alla conclusione, nel 1962, con il riconoscimento dell'indipendenza algerina da parte della Francia (Mammarella, 1992, p. 265).

Il 1958 è anche l'anno della rivoluzione, riuscita, di Fidel Castro e Che Guevara a Cuba (Nocera, Trento, 2013, pp. 149-158). Immediatamente gli USA creano una cintura commerciale attorno all'Isola, impedendo il commercio estero (Moscato, 2004, p. 100; sul *bloqueo* di Cuba, vedi *idem*, p. 144).

Infine, il 1958 è per la Cina l'anno di inizio dell'esperimento politico-economico voluto da Mao, soprannominato il Grande Balzo in Avanti, 1958-1961, praticamente la trasformazione forzata dell'economia, dall'agricoltura all'industria pesante – un disastro in cui, a seconda delle fonti, morirono dai 14 ai 43 milioni di persone (Benson, 2013).

1960-1970: il 1960 è l'anno della decolonizzazione – la maggior parte dei paesi africani ottiene, più o meno pacificamente, l'agognata indipendenza (Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 193-200; Reader, 2003, p. 542). Il dibattito rimane aperto su quanto l'Europa abbia guadagnato dal colonialismo – secondo lo storico guyanese Walter Rodney (1942-1980) l'Europa avrebbe consolidato il suo benessere rubando letteralmente la ricchezza all'Africa (Rodney, 1972). Comunque sia, con l'eccezione del Sud Africa, autentica miniera d'oro a cielo aperto, e del Congo-Kinshasa, fonte di ricchezza personale del re del Belgio Leopoldo II, l'Europa non ha tratto quell'enorme beneficio economico che presumeva di ottenere all'inizio dell'avventura colonialistica (sul sistema dell'*apartheid* in Sud Africa, inaugurato proprio nel 1960, vedi Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, p. 185; Reader, 2003, p. 492; per il Belgio, in particolare, fu l'intenso sfruttamento della gomma a comportare la fortuna personale del re Leopoldo II, insieme ad un'ecatombe della popolazione impiegata forzatamente al lavoro nella foresta: Reader, 2003, pp. 468-469; sull'economia coloniale in specifico, vedi Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 144-160).

L'Inghilterra "liberale" e il Portogallo dei Salazar mantengono alla stessa maniera la presa su alcune realtà africane – il Portogallo si tiene tutte le sue colonie, Capo Verde, Angola e Mozambico, e il Regno Unito, il Kenya, dove, anzi, il dominio si fa più aspro, toccando vette di efferatezza (Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, p. 193; Elkins, 2005).

In generale, la facile ricattabilità dei nuovi governanti africani rende il Continente la "casa dell'instabilità"; la maggior parte di loro, pur essendo formalmente liberi e costituenti, di fatto, il grosso del terzomondismo di Bandung, oscillano fra le due superpotenze della Guerra Fredda che competono fra loro per accedere alle ricchezze africane. In alcuni stati i golpe diventano immediatamente una tradizione, ad inaugurare la quale è quello di Joseph Mobutu in Congo, sostenuto dagli USA ai danni di Patrice Lumumba, nello stesso 1960 – il Congo passò così bruscamente dalle simpatie per l'URSS a quelle per gli USA (Reader, 2003, p. 566). In quest'ottica, l'idea dell'"unità africana", celebrata con l'istituzione dell'Organizzazione dell'Unità Africana, OUA, ad Addis Abeba nel 1963, per volontà dell'Imperatore etiope Hailé Selassié, e di cui Julius Nyerere, il leader della Tanzania indipendente, rappresenta il paladino più progressista, diventa più un ideale utopico, se non retorico, che non un programma politico vero e proprio (sul fascino del mito dell'"Africa unita" fra i leader africani, vedi Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 124-14; sull'evoluzione verso il "sistema africano" del partito unico e il regime militare, vedi Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 206-209; Reader, 2003, p. 570; Speitkamp, 2010, pp. 249-326; Carbone, 2012, pp. 129-177, dove l'autore studia tutti i casi di divisione etnica e le loro esplosioni, dalla Nigeria e il Biafra nel 1967 alla Somalia post-Barre nel 1991, dalla questione dei Tutsi e Hutu in Ruanda nel 1994 alla guerra del Congo 1997-2003. Jonathan Reynolds ha studiato l'Africa nel periodo della Guerra Fredda, mostrando come la decolonizzazione si sia innestata nel filone storico principale della Guerra Fredda, acuendo il nesso mortale fra "sviluppo e debito": Reynolds, 2015; su questo punto, cioè, sul nesso fra gli "aiuti allo sviluppo" da parte delle ex madrepatrie e la dipendenza contratta dall'Africa attraverso questi stessi "aiuti", vedi anche Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1977, pp. 326-348 e Speitkamp, 2010, pp. 326-342). – In un certo senso, la facciata dell'"Africa unita" diventò, agli occhi della nuova leadership politica africana, più importante di quella della reale emancipazione politico-economica del Continente.

La linea modernizzatrice continua in Brasile con il presidente Juscelino Kubitschek, il "presidente Bossanova", che inaugura la nuova capitale di Brasilia nel 1960 – evento che segna il passaggio dal nazionalismo allo *sviluppismo*, restando comunque "fedeli" agli USA (Fausto, 2014, p. 233). Si consolida così la tendenza ad inserire l'America Latina nel

capitalismo internazionale a conduzione USA, iniziata da dopo la Seconda Guerra Mondiale e proseguita con la Guerra Fredda (Rapoport, Madrid, 2015, pp. 268-274).

Il Mercato Comune Europeo inizia la sua vita nel 1960 sotto gli auspici degli USA, con sei paesi – Italia, Francia, Belgio, Lussemburgo, Germania occidentale e Paesi Bassi. Nello stesso periodo si consuma la rottura fra le due potenze comuniste, l'URSS e la Cina, Mao accusando i Russi di essere divenuti imperialisti tanto quanto gli Statunitensi (Mammarella, 1992, p. 284).

Quasi in contrapposizione alla creazione del Fronte dei Paesi Non-Allineati nel 1955 e alla decolonizzazione del 1960, i paesi più industrializzati, a guida democratica e filo-occidentali, si riuniscono in un unico "cartello", l'OECD, la Organization for Economic Co-operation and Development – i paesi del "Primo Mondo" – fondata nel 1961.

Il vecchio presidente Eisenhower lascia la Casa Bianca, nel gennaio 1961, avvertendo la nazione del nascente potere del complesso militare-industriale, che include anche la ricerca scientifica – sembra quasi un'eco del saggio di Wright Mills del 1956. È presidente ora il democratico John Kennedy, l'"ideologo della Nuova Frontiera" – l'ideologia: "più equità nello sviluppo" (Jones, 2005, p. 496).

Il 1961 è l'anno fatidico della costruzione del Muro di Berlino, una lunga muraglia che spacca perfettamente in due la vecchia capitale della Germania, innalzata su decisione dell'URSS: il segno più drammatico della Guerra Fredda, il marchio del tempo.

Nel 1962 Papa Giovanni XXIII promuove il Concilio Vaticano II (durerà fino al 1965), rivolgendosi a "tutti gli uomini di buona volontà", che fa nascere tante speranze di cambiamento in senso progressista in tutto il mondo.

Nel 1963 viene assassinato Kennedy e prende il suo posto il suo vice, Lyndon Johnson. L'escalation militare in Vietnam è la prima vistosa iniziativa del nuovo presidente, che però, in verità, non fa altro che proseguire la maggiore "attenzione" per quello scenario che già Kennedy aveva manifestato. Contro la guerra in Vietnam e le bugie di stato, messe in opera dal governo USA per convincere i cittadini della giustezza della guerra, si muovono intellettuali di tutto il mondo, da Bertrand Russell, già insignito del Premio Nobel per la Letteratura nel 1950, a Jean-Paul Sartre, "laureato" Nobel proprio nel 1964 – i due realizzano un simbolico "Tribunale Russell contro i crimini di guerra". Non minore rilevanza hanno avuto gli scritti critici di Noam Chomski (Chomski, 1969b e 1977).

Il Partito socialista pan-arabo *ba't* prende il potere in Iraq nel 1963, sostituendo Qasim, divenuto intanto un nuovo dittatore (fra i nuovi attori politici troviamo ora Hussein Saddam); lo stesso accade in Siria, con Assad come leader (Schulze, 2004, p. 218).

Dopo Chruscev, prende il potere Leonid Breznev nel 1964, con Kosygin come ministro degli esteri. Almeno all'inizio di questa nuova fase si continua ad avere un certo sviluppo economico in Russia, che si associa ad una politica di distensione interna – emergono così gli scritti *samizdat* (non pubblicati, "letteratura grigia") fra i quali il famosissimo *Arcipelago Gulag* di Aleksander Solzenicyn, ma anche quelli di altri dissidenti, come quelli del fisico Andrej Sacharov (Riasanovsky, 2003, pp. 544-556). Al livello internazionale, il punto dell'URSS è quello di recuperare il favore dell'India – che sotto Nehru tentenna, ora a favore degli USA, ora dell'URSS, tenendo d'occhio il maggior "impegno" USA in Vietnam.

Nel 1965 gli USA, alle prese con il problema dell'emarginazione, conoscono nuovi drammatici eventi: viene assassinato il leader nero Malcom X, e il suo successore, Stokey Carmichel, lancia

una controffensiva che non rifiuta, al contrario di Luther King, il ricorso alla violenza – si costituisce il *Black Power* –; si organizzano sindacalmente i Messicani residenti negli USA, con leader Cesar Chavez, che protestano in California contro lo sfruttamento del lavoro; anche i Nativi rivendicano le loro antiche sovranità su alcuni territori (Borgognone, 2014, p. 229). A parte questi fatti, il movimento democratico divulga gli scritti critici di due intellettuali, *L'uomo a una dimensione*, di Herbert Marcuse, del 1964, e *Il nuovo stato industriale* di John Galbraith, dello stesso anno: il totalitarismo *vale* anche nelle società democratiche, la pianificazione già c'è, ma è quella delle *corporation*.

Anche nei paesi arabi cresce lo scontento delle masse a causa delle loro elite politiche, una volta, quando si lottava per l'indipendenza, progressiste, ora, giunte al governo, liberali e favorevoli al capitale delle ex-madrepatrie – una dinamica politica simile a quella dei paesi africani. Il movimento dei Fratelli musulmani conosce una radicalizzazione e i governi cominciano a perseguire i loro leader, fra questi Sayyid Qutb, autore, alla fine degli anni '40, di *Giustizia sociale nell'Islam*, manifesto di una sorta di "comunismo islamico", e poi di *All'ombra del Corano*, testo divenuto noto come *Pietre miliari*, che gli costò la vita nelle carceri di Nasser nel 1966 (Campanini, 2005, p. 166). Questo il messaggio centrale: la società musulmana, come quella occidentale, è caduta nell'ignoranza, la *jahiliyya*, perdendo i contatti con le origini del messaggio coranico – da qui la necessità di riprendere il *jihad* (Campanini, 2005, p. 184).

In Brasile gli eventi si susseguono in modo drammatico: dopo una svolta a sinistra ("a emergencia do povo brasileiro" narrata da Guerreiro Ramos nel 1961 e la pedagogia popolare di Paulo Freire) operata dal nuovo governo di Joao Goulart, i militari fanno un golpe: inizia così la lunga fase della dittatura brasiliana, con la compiacenza degli USA. Continua così, in modo ancora più accentuato che nel passato, la modernizzazione autoritaria dell'America Latina.

Gli USA, intanto, non trascurano affatto il delicato scenario asiatico, dove già si sono assicurati la benevolenza della Turchia, membro effettivo della NATO dal 1952, organizzando il golpe militare in Indonesia nel 1965, estromettendo Sukarno e sistemandovi il governo clientelare di Haji Mohammad Suharto (1921-2008).

Dopo il fallimento del Grande Balzo, Mao, un po' per confondere le acque, un po' per rilanciarsi come leader indiscusso della Rivoluzione, sfodera la Rivoluzione culturale, durata dieci anni (1966-76), che ha in realtà, al di là della retorica governativa, lo scopo di azzerare ogni voce di dissenso, punendo gli intellettuali fuori dal coro, mortificando la ricerca scientifica e squalificando il sistema culturale istituzionale – con il penoso risultato di un pericoloso decadimento della qualità della vita nel paese, ancora in crisi dopo la carestia del 1960.

Ad ostacolare la curva politica conservatrice e capitalistica degli USA si alza la voce dell'opposizione interna: la protesta studentesca per la guerra del Vietnam e per le tante ingiustizie di cui il paese si sta rendendo colpevole al livello internazionale, al di dà della volontà dei semplici cittadini, dilaga nelle università, diffondendosi anche in quelle europee. Ma il governo USA non trascura di appoggiare il "cambiamento" del regime politico in Grecia, operando a vantaggio del golpe militare: i "colonnelli" vi prendono il potere nel 1967 (sulla crisi greca, vedi Mammarella, 1992, p. 319). Nell'Asia occidentale gli USA spingono l'acceleratore di Israele contro i paesi arabi: la Guerra dei sei giorni, fra Israele, sostenuto dagli USA, e i circostanti paesi arabi, è sì, brevissima (dura, appunto, solo sei giorni, dal 5 al 10 giugno 1967), ma ha un impatto drammatico sulla mentalità araba – da qui, infatti, la crisi del nasserismo in Egitto (Nasser muore nel 1970).

Nel 1967 i paesi asiatici filo-occidentali si riuniscono nell'ASEAN, Association of Southeast Asian Nations: Filippine, Indonesia, Malesia, Singapore, Thailandia (a cui poi si uniranno il Brunei nel 1984, il Vietnam nel 1995, il Laos e Myanmar, ex Birmania, nel 1997, e la Cambogia nel 1999).

Nel 1968 la protesta giovanile, soprattutto negli USA e in Europa, diventa incontenibile – in generale, i giovani, le donne e le minoranze otterranno più diritti e maggiore rappresentatività (Mammarella, 1992, p. 355). Anche nei paesi "satelliti" del Patto di Varsavia si tenta la protesta: in Cecoslovacchia la guida lo stesso capo del governo Aleksander Dubcek, sostenitore del "comunismo dal volto umano" (fra i dissidenti dell'epoca anche Vaclav Havel, futuro presidente cecoslovacco post-89). Ovviamente, la repressione sovietica della "primavera di Praga" non tarda ad arrivare (Mammarella, 1992, p. 378).

L'anno 1968 è denso di cambiamenti: Saddam prende il potere in Iraq e l'anno dopo Yasser Arafat è presidente dell'OLP, l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina, mentre Mohammad Gheddafi in Libia estromette il re Sayyid Idris, colui che nel 1951 aveva riunito tutte le varie tribù formando il regno della Libia. Negli USA Luther King viene assassinato a Memphis, così come viene assassinato anche Robert Kennedy, fratello di John, candidato democratico alle elezioni – vinte così, senza forti rivali, dal repubblicano Richard Nixon.

In Colombia la Chiesa prende posizione a favore dei poveri, abbandonando le precedenti posizioni "attendiste": il Concilio di Medellin del 1968 segna la nascita della Teologia della Liberazione, che si estende prontamente a tutta l'America Latina (vedi sezione della Filosofia latino-americana di questo capitolo). In Messico gli studenti protestano, ma il presidente Gustavo Diaz Ordaz (al governo dal 1964 al 1970) schiera la polizia: è l'eccidio di Plaza de Tres Culturas a Città del Messico. Lo sdegno per la repressione cresce in tutto il mondo, e anche in patria scrittori notissimi, come Octavio Paz e Carlos Fuentes, alzano la voce – per protesta Paz, che avrà il Nobel per la Letteratura nel 1990, rifiuta l'incarico di ambasciatore in India.

Infine, il 1968 è anche l'anno dell'accordo di Arusha (città a nord della Tanzania), l'intesa commerciale fra Mercato Europeo e Mercato Africano, che, negli auspici, avrebbe dovuto riparare ai tanti torti storici inflitti dall'Europa all'Africa, e che fungerà, invece, come base per l'esportazione europea in Africa (Mammarella, 1992, p. 394).

Il decennio si chiude con lo spettacolare atterraggio dell'Apollo 11 sulla Luna, palese segno della superiorità tecnologica e scientifica statunitense nel mondo.

1970-1980: la modernizzazione autoritaria è la ricetta politica che anche lo Scià di Persia utilizza nel suo paese, concedendo nuovi diritti alle donne e ai ceti cittadini e intellettuali. L'opposizione sciita, capeggiata dal carismatico ayatollah in esilio Khomeini, patrocina la causa dei poveri (Schulze, 2004, p. 264; sull'Islam sciita in Persia come specifico fattore politico, vedi Lewis, 1991, pp. 281-360).

Nel 1971 Nixon, preso atto di come l'economia mondiale sia ampiamente relazionata a quella USA, decide di annullare la convertibilità del dollaro in oro, facendo praticamente diventare il dollaro stesso l'unico mezzo di scambio internazionale: è la "dollarizzazione" dell'economia mondiale. Nel Giappone, in un clima abbastanza ovattato dal successo economico, arriva come un fulmine a ciel sereno il saggio dello psichiatra e psicoanalista Takeo Doi (1920-2009), *Anatomia della dipendenza*, un'impietosa critica della società giapponese omogenea, conformista, senza creatività, in una parola "gregge".

Nello stesso 1971, il Pakistan orientale, forte dell'appoggio dell'India, decide di separarsi dal Pakistan occidentale: scoppia una nuova guerra ai margini dell'India, che porterà alla creazione del nuovo stato del Bangladesh.

Il 1973 è l'anno più denso della prima metà di questo decennio. Mentre in Asia si acuisce la guerra in Vietnam, con la situazione delle dittature in Cambogia (dove Pol Pot, ambiguo, si proclama di sinistra, ma si fa appoggiare dagli USA), in Birmania e in Pakistan, Israele, col solito appoggio degli USA, lancia una rapida, e vittoriosa, nuova guerra contro i paesi arabi (la Guerra del Kippur: per un'attenta e puntuale ricostruzione del conflitto israele-palestinese, fino al 2000, vedi Codovini, 2004, che ricostruisce i dettagli dagli esordi, nel 1920, passando per il momento di costituzione di Israele come stato nel 1948, quindi la Guerra dei sei giorni, fino alla prima Guerra del Golfo). Dall'altra parte del mondo, in America Latina, Perón, acclamato, ritorna in patria, ma non riesce a resistere alle pressioni dell'esercito, per cui lascia il potere nelle mani dei militari, che seguono l'impronta conservatrice del vicino Brasile. In Cile, al contrario, dove il governo, con regolari elezioni, va ai socialisti guidati da Salvador Allende, gli USA, per favorire i propri capitalisti, minacciati dal programma governativo di nazionalizzazioni, "devono" ricorrere al solito golpe, effettuato l'11 settembre 1973, che consegna il potere al generale Augusto Pinochet (Henry Kissinger, appartenente alla scuola neo-realistica delle Relazioni Internazionali, è il nuovo segretario di stato – dal 1973 al 1977).

Nello stesso 1973 lo scandalo *Watergate* (su commissione dello stesso Nixon erano state effettuate illegalmente delle intercettazioni nella sede del Partito democratico) porta rapidamente la presidenza Nixon alla sua conclusione – già il famoso intellettuale Arthur Schlesinger jr (1917-2007), con il celeberrimo pamphlet politico *La presidenza imperiale* aveva abbondantemente corroso la credibilità del contemporaneo potere statunitense. Per di più, i paesi arabi produttori di petrolio (i paesi leader nell'OPEC, la Organization of the Petroleum Exporting Countries), per ritorsione contro la coalizione occidentale anti-araba, a guida USA nella guerra a favore di Israele, innalzano il prezzo del greggio, scatenando una crisi che assume proporzioni mondiali (della qual cosa, *dall'altra parte del Pianeta*, si avvantaggia la compagnia petrolifera messicana: Jones, 2005, p. 508).

Così, mentre la Guerra del Vietnam si avvia alla sua conclusione, favorevole al Vietnam e catastrofica per gli USA, ha inizio una nuova guerra, in Libano, nel 1975, dove la questione del rialzo del prezzo del petrolio si mescola con le azioni e reazioni al terrorismo internazionale innescato dalle iniziative dell'OLP e del suo leader Arafat, tese a richiamare l'attenzione mondiale sul problema palestinese (per la fine della Guerra del Vietnam, vedi Mammarella, 1992, p. 387 e Kennedy, 1999; per un'analisi storico-politica della Guerra del Libano, 1975-1982, vedi Kassir, 1994). Al di là di quello internazionale, con spettacolari casi di dirottamento aereo, sequestri di persone, etc., si ha un parallelo sviluppo del terrorismo nazionale, soprattutto in Europa – nell'Irlanda del Nord, l'Ulster, rimasta all'Inghilterra dopo la separazione dell'Irlanda cattolica, dove la minoranza cattolica, povera, lotta per la riunificazione con il resto del paese; in Italia, dove le Brigate Rosse e varie formazioni di destra mirano ad un rovesciamento delle istituzioni democratiche; in Francia e in Germania, con situazioni simili a quella italiana. Tutte queste situazioni di tensione nazionali ed internazionali aprono delle enormi potenzialità per il traffico illegali di armi, che s'interfaccia con quelli, altrettanto illegali, del petrolio e della droga – con uno sviluppo esponenziale della criminalità organizzata internazionale, mafia *in primis* (Schulze, 2004, p. 255).

Mentre questo scenario si concretizza e si sviluppa, le due Super-potenze danno mostra di saggezza, mettendo al bando le armi nucleari: nel 1974 i due leader dell'URSS e degli USA,

Breznev e Ford, firmano gli accordi denominati SALT II, confermandoli poi ad Helsinki l'anno successivo (Riasanovsky, 2003, p. 559-569).

Nell'Egitto post-Nasser, il nuovo presidente, Anwar Sadat (1918-1981), abbandona il campo "socialista" per quello "democratico": in buona sostanza, accetta i prestiti dalla Banca Mondiale e dal FMI, mettendo in sordina le proteste per il caro-vita.

Nei paesi occidentali in questi anni si ha lo strano fenomeno economico della stagflazione – inflazione + disoccupazione – praticamente, il paradosso di una produzione che *non* crea nuova occupazione (ma solo profitti). Il settore industriale, che aveva già superato il settore agricolo, viene ora superato dal settore dei servizi – una trasformazione epocale: l'economia si va facendo sempre più virtuale, ovvero, la finanza comincia ad avere più peso dell'economia reale. Nei fatti, il potere del capitale risorge dopo le avanzate del movimento democratico, che datavano, in alcuni paesi europei e negli USA soprattutto, dalla fine del decennio precedente. Samuel Huntington, un intellettuale statunitense schierato con il Partito democratico, pone il problema della "governabilità della democrazia", mentre altri filosofi, come il tedesco Jürgen Habermas, lamentano la "crisi di razionalità" nel "capitalismo maturo" (vedi la sezione di filosofia occidentale di questo capitolo).

Il 1974 è anche l'anno della "Rivoluzione dei garofani": finisce la dittatura in Portogallo e subito dopo cadono le colonie portoghesi africane di Capo Verde, Angola e Mozambico. Il movimento democratico ha anche ragione del "regime dei colonnelli" in Grecia, dove torna la democrazia parlamentare piena.

Nel 1976 muore Mao, e la sua ex leadership viene subito posta sotto processo. Emerge dominante la figura di Deng Xiao-ping, che promette una stagione di riforme ispirate ad una promozione dell'economia, senza però cedere terreno sul piano dell'ideologia di stato.

La "piccola guerra" in Kashmir fra India e Pakistan convince la premier Indira Gandhi (figlia di Nehru; il suo cognome non ha niente a che fare con il Mahatma) a sospendere le libertà costituzionali per aprire un "periodo di emergenza", simile a quello che nei paesi occidentali si vive nello stesso periodo per combattere il terrorismo.

Effettivamente, la fase internazionale di fine decennio è particolarmente turbolenta: nello stesso 1977 scoppia una rivalità per i confini fra la Somalia e l'Etiopia (la regione dell'Oregon è fonte di conflitti etnici ancora tutt'oggi 2019), due paesi entrambi "protetti" dall'URSS (in Etiopia, un golpe militare, nel 1974, aveva dato il potere ad una coalizione di sinistra, guidata dal militare Menghistu), che si risolve con la vittoria dell'Etiopia; nel 1979 in Afghanistan il potere passa in mano alla sinistra con un golpe sostenuto dall'URSS, che poi procede ad invadere il paese militarmente; in Iran la Rivoluzione sciita ha successo: scacciato lo Scià Pahlevi, ritorna Khomeini dall'esilio parigino; in Cina, Deng mette a punto la sua dottrina, il "socialismo di mercato", che entrerà a far parte del canone ideologico cinese; in Nicaragua la Rivoluzione sandinista porta al potere la sinistra di Daniel Ortega; il presidente Sadat, con grande scorno degli altri paesi arabi, stipula la pace con Israele, riconoscendo Israele come lo stato degli Ebrei, e ricevendo in cambio un enorme aiuto militare da parte degli USA.

Fanno da contraltare a queste varie rivoluzioni le elezioni politiche di fine decennio in Occidente, i cui risultati danno il successo alla destra: vince la conservatrice Margaret Thatcher in Inghilterra e il repubblicano Ronald Reagan negli USA (per l'Europa unita il 1979 è l'anno delle prime elezioni dirette al Parlamento europeo: Mammarella, 1992, p. 483). La ricetta economico-politica dei due conservatori è il neo-liberismo ("meno stato e più mercato"

– formule derivate dall'economista di destra Milton Friedman), praticamente, lo smantellamento del *Welfare State*. – In realtà, la scoperta del petrolio nel Baltico aiuterà sostanzialmente l'economia inglese, mentre Reagan utilizzerà, almeno nella prima metà del decennio '80, i rischi di conflittualità nel mondo per rinforzare l'esercito, in pratica, per "militarizzare l'economia" (a parte lo scandalo *Irangate*, soldi illegalmente stornati da Reagan per finanziare la Contro-rivoluzione in Nicaragua: Jones, 2005, p. 542; Borgognone, 2013, p. 274).

In Europa, grazie al ritorno della Spagna e della Grecia alla democrazia (Huntington esultò per la "terza ondata" di democratizzazioni della fine degli '70, dopo quella della prima metà dell'Ottocento e quella successiva alla Seconda Guerra Mondiale: Huntington, 1993, ed. or. 1991) e all'avanzata del Partito comunista in Italia, il socialismo vive un suo, breve, momento (con i nomi di Felipe Gonzalez in Spagna, Andreas Papandreu in Grecia, e Luigi Berlinguer in Italia – tutti leader di sinistra che si distaccano, con coraggio, dalla "centrale comunista" sovietica).

Frutto dell'incremento della criminalità organizzata internazionale, a fine decennio si ha un'impennata del traffico illegale di droga, provenienza Colombia e Birmania, con destinazione USA e Europa *via* trafficanti messicani ("cartello di Medellin").

1980-1990: nel 1980 l'economia dei paesi satelliti dell'URSS e della stessa URSS sono in sofferenza – in Polonia, poi, raggiunge i punti più bassi. La scelta staliniana di privilegiare l'industria pesante a discapito di quella leggera, comincia a mostrare le sue crepe – esportazioni basse, importazioni solo di lusso, e solo per i membri della *nomenklatura*. Gli operai, che trovano un leader efficace in Lech Walesa, futuro Premio Nobel per la Pace e presidente della Polonia, si riuniscono in un nuovo sindacato, Solidarnosc, di ispirazione cattolica, e cominciano una lotta che porterà il regime ad una progressiva democratizzazione.

In Egitto, Sadat paga con la vita, in un attentato, la sua svolta pro-Israele e pro-USA, ma anche pro-conservatorismo (1981). Ma la politica di destra continua con il suo successore, il militare Hosni Mubarak, che gode del favore popolare per il fatto di essere stato un abile pilota aereonautico nelle guerre contro Israele. Mubarak resta al governo dal 1981 al 2010 con una politica che prevede l'aumento del liberismo e la stretta alleanza strategico-militare con gli USA.

L'Iraq sunnita di Saddam viene ai ferri corti con l'Iran sciita per via dei confini: nel 1982 inizia una guerra, che durerà sei anni, che causerà la morte di quasi due milioni di morti e si concluderà con un nulla di fatto (Schulze, 2004, pp. 278-282; Djalili, Kellner, 2017, pp. 78-91).

I dittatori argentini, che sono in difficoltà per la congiuntura economica sfavorevole e la disaffezione ormai totale della popolazione (i *desaparecidos*, oppositori fatti sparire dalla circolazione in modo illegale, vengono presto all'attenzione dell'opinione pubblica internazionale), tentano la carta del patriottismo, provocando la guerra contro l'Inghilterra per riprendere le Isole Falkland/Malvinas, al largo della costa argentina nell'Atlantico – e perdono (sul periodo delle dittature in America Latina e il ritorno alla democrazia, nel 1989, vedi Nocera, Trento, 2013, pp. 164-199, con un esame dei vari casi del Paraguay, Bolivia, Uruguay e Cile). Raul Alfonsin, il nuovo presidente argentico, democristiano, cerca immediatamente di rinforzare la neo-nata democrazia collaborando con José Sarney, il nuovo presidente del Brasile appena emerso dalle nuove elezioni libere, dove anche qui i militari stanno cedendo il passo al parlamentarismo.

In Russia, dopo la fine del periodo di Breznev nel 1982, si ha un periodo di instabilità politica, soprattutto per via delle difficoltà economiche. D'altronde, le difficoltà economiche sono una nota comune a tutto il mondo in questo decennio, ma per motivi diversi. In India, dopo il governo della Gandhi, il sistema è ingessato da un controllo asfissiante dell'economia da parte dello stato, che non comporta solo un eccesso di burocrazia, ma anche di corruzione – il caso del disastro ambientale della Big Pharma a Bhopal, nel centro del paese, nel 1984 è solo un esempio del connubio fra affarismo internazionale e compiacenza locale, che, da un lato, illustra uno schema che si verifica un po' dappertutto (in Italia le raffinerie di petrolio in Sicilia e l'industria dell'acciaio di Taranto sono le situazioni più tipiche), dall'altro, inaugura lo schema della globalizzazione dei danni ambientali. In Russia il caso della centrale nucleare di Cernobyl, 1986, ripeterà di nuovo lo stesso tema. In Europa, dove pure si ha, con il presidente francese François Mitterand un rimonta socialista a metà degli anni '80, la "ripresa economica" è sostanzialmente guidata dal FMI (Mammarella, 1992, p. 475). I prestiti per sovvenzionare le normali attività degli stati diventano una nota comune anche nei paesi arabi, dove si assiste ad un rialzo del costo della vita.

Nel Giappone, che in questo quadro sconsolante costituisce una felice eccezione, si assiste, non a caso, ad una rimonta del nazionalismo, che si manifesta perfino col tentativo da parte del governo "liberale" di cambiare il libro di testo scolastico di storia, cercando di rimuovere le efferatezze operate dai soldati giapponesi durante la Seconda Guerra Mondiale in tutta l'Asia. Il premier Yasuhiro Nakasone arriverà a dichiarare, nel 1985, che il successo economico del Giappone è dovuto al fatto che ad abitare l'Arcipelago è una razza pura, anziché una società multirazziale – da qui la lotta degli intellettuali e pedagogisti giapponesi per la verità storica (Horio, 1988; Henshall, 2005, p. 253).

Il Brasile del dopo-dittatura s'impatta con la sfavorevole congiuntura economica internazionale, e il Plano Cruzado del presidente Sarney (una riforma del sistema monetario) fallisce a causa dell'alta inflazione (Fausto, 2014, pp. 257-306; Nocera, Trento, 2013, pp. 121-149, dove si dà giusta enfasi al lavoro di ricerca economica di Raul Prebish e del suo centro-studi, il CEPAL, sul tema della dipendenza e della periferizzazione internazionale dell'America Latina).

Nel 1985 nell'URSS prende il potere Michail Gorbaciov, che eredita la pesante situazione economica e politica. Con un'abile mossa politica, egli tenta di riaccendere l'entusiasmo per il socialismo "tornando alle radici", a Marx e a Lenin, promuovendo un pacchetto di misure politiche ed economiche per ristrutturare il sistema di governo – la "glasnost" (trasparenza) e la "perestrojka" (ristrutturazione) (Gorbaciov, 1987; Lewin, 1988). Sul piano internazionale Gorbaciov mostra da subito segnali di distensione, ritirando l'esercito dall'Afghanistan e consolidando gli accordi anti-nucleari con gli USA. Grazie a queste iniziative i movimenti per il ripristino del parlamentarismo democratico nei paesi satelliti europei cominciano a sperare che sia possibile abbattere il Muro di Berlino, simbolo della spaccatura del mondo nell'era della Guerra Fredda.

I movimenti di protesta nei paesi nord-africani costringono i leader politici di Algeria, Tunisia e Marocco a revocare gli aumenti dei prezzi (Schulze, 2004, p. 290). Nel 1987, Zayn al-Abidin Ibn Ali (Ben Ali) prende il potere in Tunisia con un golpe militare, costringendo gli altri leader della protesta, come Al-Gannusi, leader del Partito di centro *Nahda* (Rinascita) all'esilio (tornerà nel paese, e al governo, dopo la Rivoluzione dei gelsomini, nell'ottobre 2010).

1989: in gennaio, in Giappone muore l'imperatore della Seconda Guerra Mondiale Hirohito e prende il suo posto il figlio Akihito, dai toni molto più "democratici".

In maggio a Pechino, nella piazza Tienanmen, di fronte alla Città Proibita, si materializza un movimento che chiede la democratizzazione del sistema politico. Il Partito comunista al potere reagisce con l'esercito, sostenendo che questo movimento è fomentato dalle potenze occidentali. Intanto, in Occidente, il neoliberismo, da dottrina economica, diventa una formula politica internazionale grazie alla stretta alleanza fra il FMI, la Banca Mondiale e il governo USA: è Nicholas Brady, sottosegretario del Tesoro degli USA, a coniare la formula *Washington Consensus* per indicare l'adesione dei paesi alle ricette del "meno stato, più mercato" raccomandate dal capitalismo mondiale, che trova nel Club di Parigi il suo organismo direttivo, ma informale. L'America Latina vi aderisce in massa (Nocera, Trento, 2013, p. 199; un fatto, in una certa misura paradossale, si verifica in Brasile, dove alle elezioni del 1989 il candidato di destra, Fernando Collor de Mello, vince grazie ad una buona quantità di consensi dell'elettorato povero. In Argentina il governo va a Carlos Menem del Partido Justicialista, che taglia recisamente col passato della dittatura – ma la gestione dell'economia è disastrosa, e cresce l'inflazione; Menem resterà al governo fino al 1999).

Gli USA si ammantano del ruolo di "salvatori della democrazia" al livello internazionale intervenendo militarmente a Panama, allora guidata dal dittatore Manuel Noriega, giustamente sospettato di essere un attore del traffico internazionale di droga, ma "dimenticando" che lo stesso Noriega si era formato come militare negli USA e aveva servito questo stesso paese fino a poco prima di prendere le redini di Panama. Il debito pubblico statunitense, sotto il peso di un budget militare gonfiato a dismisura, cresce ancora – gli economisti democratici statunitensi ricordano che il giusto ruolo dello stato nell'economia non è esattamente quello di investire nelle guerre, semmai nelle infrastrutture e nella ricerca, e avvertendo che se si prosegue su questa strada, il peso del debito fiscale si riverserà inevitabilmente sulle generazioni future (Stiglitz, 1992, ed. or. 1989).

Il Muro di Berlino cade sotto la pressione del movimento democratico di entrambe le Germanie, l'occidentale e l'orientale, nel novembre 1989, con il tacito consenso di Gorbaciov, a cui verrà attribuito il Premio Nobel per la Pace nel 1990: da qui, a seguire, tutte le altre rivoluzioni pacifiche nei paesi "satelliti" dell'URSS.

1990-2000: inizia il processo di riunificazione della Germania; considerato lo spirito liberale e centrista di Helmut Kohl, il cancelliere che guida l'operazione, molte sono le perplessità sull'aspetto veramente democratico di questo "cambiamento" storico – ad esprimerle sono, da una parte, il filosofo tedesco Habermas, che insiste, piuttosto, sulla necessità di "completare la promessa della modernità", con una piena democratizzazione della società, e, dall'altra, il politologo inglese Timothy Garton Ash, che conia apposta il termine "refolution", dal chiaro significato paradossalmente involutivo. È vero, però, che crollano anche le ultime dittature latino-americane, come quella del Guatemala, che durava dal 1960 (Ufficio dei Diritti Umani dell'Arcivescovado di Guatemala, 1998) e del Cile: Pinochet concede le elezioni libere, che vengono vinte dai partiti di centro-sinistra riuniti nella *concertacion* – governa ora il democristiano Patricio Aylwin.

Saddam rivendica con le armi il possesso del Kuwait, ricco di petrolio, come di una provincia iraqena. Le proteste sono internazionali, ma il ruolo del paladino va immediatamente agli USA, interessati in prima linea al petrolio kuwaitiano – piuttosto che all'inesistente democrazia del piccolo emirato. Scoppia così, nel gennaio del 1991, la prima Guerra del Golfo (Schulze, 2004, p. 312).

In India, il nuovo premier Narasimha Rao cerca di fronteggiare la crisi di legittimazione del governo e del suo partito, l'Indian National Congress, aprendo al pluralismo partitico e alle

formule neo-liberiste, cercando in questo modo di liberare l'economia dalle pastoie della burocrazia e della corruzione. Cresce il malcontento popolare, che trova un'espressione politica nella corrente nazionalista indù del BJP, Bharatiya Janata Party, il Partito popolare indiano, nazionalista (sul problema del rispetto delle tradizioni indù e musulmane in India, quindi, dell'universalismo e del pluralismo legale, vedi Wolpert, 2000, p. 320 e sgg.; Chatterjee, ed., 1997; Rudolph, L. and S. 2008).

A fine 1991 crolla il sistema politico dell'URSS: su pressione del presidente russo Boris Eltsin, Gorbaciov firma lo scioglimento dell'URSS (Mammarella, 1992, p. 542; Villani, 1993, p. 636; sulla "fine del comunismo", vedi Furet, 1995). L'evento ha una rilevanza internazionale enorme, comportando la fine materiale della Guerra Fredda. Fra gli intellettuali statunitensi c'è perfino chi osanna alla "fine della storia": la Guerra Fredda è stata vinta dalle virtù democratiche e capitalistiche degli USA (Fukuyama, 1992). La Russia, per superare le grandissime difficoltà economiche e politiche in cui si trova, adisce subito la via dei prestiti dal FMI, ma il disimpegno dello stato dal controllo dell'economia comporta un enorme sviluppo della mafia, la crisi economica e la dispersione incontrollata dell'arsenale militare sovietico nel traffico internazionale illegale delle armi.

Ma la storia continua, eccome. Il crollo dell'URSS comporta la cessazione immediata degli aiuti ai paesi satelliti, vicini e lontani. Le sei repubbliche che formavano la Jugoslavia – Serbia, Slovenia, Croazia, Bosnia, Montenegro e Macedonia – si separano *non consensualmente*, ma con una guerra civile che durerà l'intero decennio (Chandler, 2000; Pirjevec, 2001; Bose, 2002). La Somalia del dittatore Siad Barre entra anch'essa in una guerra civile, che porta al collasso stesso dello stato; anche Cuba e tutti gli altri stati che beneficiavano degli aiuti sovietici entrano ora in crisi. Ma anche i paesi strozzati dai debiti con il FMI protestano, il caso più emblematico restando quello dell'Algeria, dove l'esercito blocca il processo elettorale il cui successo stava arridendo al FSI, il Fronte di Salvezza Islamico. Paradosso su paradosso: il popolo protesta, il governo è incapace di organizzare una risposta adeguata, gli Islamici raccolgono consenso, le elezioni – strumento principe della democrazia – stanno portando ad un cambio politico pacifico, ma il pericolo è l'abolizione della democrazia stessa – il programma politico del FSI era esplicito in questo senso. L'esercito interviene per … salvare la democrazia *da se stessa!*

Ma la spinta democratizzante della caduta del Muro di Berlino continua con il multipartitismo, che si afferma in molti paesi africani, e soprattutto con la simbolica vittoria del candidato del Partito democratico, Bill Clinton, negli USA – un successo che si associa alla vittoria del Partito del *New Labour*, guidato da Tony Blair, nel Regno Unito. Malgrado le guerre che scoppiano qui e là, si sviluppa un certo ottimismo al livello internazionale – le Nazioni Unite, guidate dall'energico Boutros Boutros Ghali, diplomatico egiziano cristiano, si sentono investite da un nuovo ruolo pro-democrazia in tutto il mondo (Ghali, 1996; le Organizzazioni internazionali promuovono slogan di grande efficacia democratica: l'OMS, Organizzazione Mondiale della Salute: *Salute per tutti*; l'UNDP, United Nations Development Programme: *Sviluppo umano*; l'UNESCO: *Education for All*). La coeva "terza rivoluzione industriale", guidata dalle grandi ditte dell'informatica – IBM, Apple, Sony, Samsung, Siemens, Motorola –, con l'impetuoso diffondersi delle ICT, Information and Communication Technology, manifestano il volto buono della "globalizzazione". Anche la congiuntura economica internazionale è favorevole agli USA – anche se autorevoli economisti, come Paul Krugman (futuro Premio Nobel di Economia), consapevoli che si tratti solo di una "bolla" creata dall'invadenza della finanza nell'economia reale, invitano alla prudenza.

Nel 1992 si formano e si riformano nuove alleanze politico-economiche fra stati, che si sovrappongono a quelle già esistenti, più tradizionali, come l'OECD e l'ASEAN. Le più importanti sono l'UE, Unione Europea (che sostituisce la Comunità Europea), l'UA, Unione Africana (che sostituisce l'Organizzazione per l'Unione Africana), il NAFTA, North American Free Trade Agreement (che raccoglie Canada, USA e Messico) e il MERCOSUR, Mercado Comun del Sur (che raccoglie Argentina, Brasile, Paraguay e Uruguay, cui si uniranno poi Bolivia e Venezuela: Vidigal, 2015, pp. 317-335). Tutte queste nuove, o rinnovate, Organizzazioni ridisegnano una nuova macro-regionalizzazione del mondo.

La storia *non finisce* neanche dove sembra che finalmente la pace arrivi: finita ormai la Guerra del Libano nel decennio precedente, rimane attivo il conflitto fra Israele e l'OLP. Nel settembre del 1993 Clinton raccoglie un successo diplomatico di prima grandezza, portando il premier israeliano Itzak Rabin e il presidente dell'OLP Arafat a stringersi la mano davanti alle telecamere di tutto il mondo. Ma è una stagione brevissima: nel 1995 Rabin viene ucciso da un militante sionista di destra, mentre in Palestina si costituisce una frangia oltranzista dell'OLP, Hamas, con leader Ahmad Yassin, con base nella poverissima Striscia di Gaza, sul Mediterraneo, che intende riprendere le armi – l'*Intifada* – contro Israele (Schulze, 2004, p. 298).

Il 1994 è un anno di grandi contrasti: il Messico (presidente Ernesto Zedillo, del Partito Rivoluzionario Istituzionale), che pure era stato obbediente ai dettami del FMI ed era stato premiato con il NAFTA, subisce ora una pesante crisi economica, cui la povera gente del Chiapas, una delle più povere del paese, reagisce auto-organizzandosi. Inizia così la per certi versi epica stagione dell'Esercito Zapatista del Chiapas, guidato da un uomo di grandi capacità comunicative e strategiche, il "subcomandante Marcos", la cui vera identità resterà ignota, dotato di un grande slancio ideale socialista. Ma la povera gente messicana, afflitta già anche dal narco-traffico, prende sempre più spesso la via della migrazione verso gli USA.

In Brasile è presidente Fernando Henrique Cardoso (al governo dal 1994 fino al 2002), il cui Plano Real di trasformazione della moneta ha successo; pesante è ora, però, l'indebitamento del paese con i creditori internazionali.

Nel sud del Sudan, nella regione del Darfour, scoppia una carestia internazionale, in parte frutto del contrasto fra maggioranza musulmana e minoranza cristiana. In Ruanda scoppia, armato, il conflitto fra Hutu e Tutsi, le due maggiori etnie, con un riverbero sul vicino Congo, dove, soprattutto nell'area sud-orientale, la più ricca di coltan, la materia prima che serve per fabbricare le batterie delle ICT, e dove quindi si addensano i terminali di tutte le grandi ditte che le producono, si acuiscono le tensioni per l'accaparramento del "nuovo oro" (Mamdani, 1996; Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 134). *In compenso*, in Sud Africa, nello stesso anno della guerra civile ruandese, si assiste allo storico cambio di governo, da quello bianco a quello nero: le elezioni libere, a cui hanno accesso anche le masse nere per la prima volta nella storia, danno il successo a Nelson Mandela, guida storica dell'African National Congress, in carcere da 27 anni: è la fine dell'*apartheid*.

Come preventivato, l'euforia economico-finanziaria internazionale finisce rapidamente e si entra in una recessione che dura per tutto il decennio, e che per la prima volta tocca anche il Giappone (la Banca del Giappone è costretta ad aumentare molto i tassi d'interesse a causa della forte inflazione: Henshall, 2005, p. 259).

In Afghanistan, le varie fazioni islamiche, che prima erano alleate contro l'URSS (con i vari leader Hikmatyar, Rabbani e Dustum), entrano ora in conflitto fra loro. Col favore del Pakistan

hanno la meglio i Talebani, che nel 1996 prendono il potere del paese, con un consenso interno ed internazionale, che, però, va rapidamente cessando, dati i loro eccessi ideologici e pratici (sul Pakistan e Afghanistan, vedi Rashid, 2001). Per evidenziare il carattere dei nuovi conflitti di questo decennio, dove ormai non è più questione di democrazia *vs.* comunismo come al tempo della Guerra Fredda, Huntington conia la formula dello "scontro fra civiltà": sulla base di un nuovo elenco di civiltà, il politologo statunitense propone una chiave interpretativa basata sulle differenze irriconciliabili ("ovviamente", solo quelle occidentali sono, per Huntington, compatibili con la democrazia) – iniziando così una controversia internazionale destinata ad una grande fortuna nel mondo intellettuale internazionale nei decenni a seguire (Huntington, 1997).

Tramontata l'URSS, Eltsin tenta di riunire *comunque* le vecchie Repubbliche socialiste sovietiche attorno a sé e, fra tante riluttanze, riesce a creare la CSI, Comunità di Stati Indipendenti.

Il liberismo non si afferma nel mondo senza opposizione: nel 1995 a Parigi e a Los Angeles dilaga la protesta popolare. Negli USA di Clinton e nell'Unione Europea, all'epoca guidata dal socialista francese Jacques Delors, si approntano misure per combattere la disoccupazione e lo smantellamento del *Welfare State*.

Il 1997 è un altro anno denso di eventi drammatici: in Congo, sempre a partire dalla "calda" zona orientale, gruppi etnici diversi, variamente associati ai paesi circostanti – Ruanda, Burundi, Uganda, Angola e Namibia – si combattono fra loro, in un conflitto, durato sei anni, 1997-2003, denominato la "Guerra Mondiale Africana" che costerà la vita a circa tre milioni di persone. In Russia e in Thailandia, due paesi che, già come il Messico, avevano rispettato le condizioni economiche e politiche dei creditori – Banca Mondiale e FMI – scoppia la crisi economica. La crisi comporta un accentuarsi del malessere in Indonesia, dove la rivolta popolare caccia il corrotto Suharto.

Alle elezioni USA del 1999 tornano al governo i Repubblicani, con presidente George Bush jr (sull'impegno, spesso fallimentare, degli USA nelle vicende belliche di questo decennio – Iraq, Jugoslavia, Cambogia, Somalia e Kossovo, vedi Power, 2004). In Pakistan un golpe militare porta al governo Musharraf, vicino al nuovo inquilino della Casa Bianca (l'opposizione lo soprannominerà "*Bush*arraf"). Il Sud Africa post-Mandela paga lo scotto della fine dell'*apartheid*: il governo dell'African Congress deve rispettare le promesse di privatizzazione dei beni pubblici – si arricchisce ora una nuova classe di capitalisti neri che si affiancano a quelli bianchi e ai proprietari internazionali: a soffrire restano, come al solito, la classe operaia (bianca e nera) e il sottoproletariato degli slums (Piketty, 2014).

Dopo il 2000

Michel Chossudovsky, sulla base di un esame di casi in Africa, Asia, America Latina e ex-URSS degli anni '90, ha argomentato sulla globalizzazione economica a partire dai due seguenti macro-fenomeni: 1. i prestiti dai paesi ricchi a quelli poveri tramite le Organizzazioni finanziarie internazionali (FMI *in primis*), che sono spesso "raccomandati" (per non dire imposti) subordinandoli all'adozione da parte dei paesi "beneficiari" di modelli di "sviluppo" che non sono loro propri, ma rispondenti all'ottica liberista; 2. il lavoro viene tutelato meno e, grazie alla dislocazione dei processi produttivi (cioè, la divisione del processo produttivo in più fasi, concretamente dislocate in paesi differenti, variamente identificati nel Globo) e al "modello Toyota" (cioè, una produzione costantemente innovativa, tipo "usa e getta", quindi, senza riserve di magazzino), costa meno (Chossudovsky, 1998; sulla globalizzazione

economica e i riflessi disgreganti e distruttivi sull'Europa e sul Terzo Mondo, nonché sulla trasformazione della missione originaria delle Organizzazioni finanziarie internazionali, vedi Amin, 1997; su questo punto in particolare, cioè, sulla trasformazione e il "tradimento" della missione originaria della Banca Mondiale e del FMI, vedi Stiglitz, 2002; sulla storia della "crisi mondiale del debito" negli anni '90, vedi Pollard, 1999, pp. 103-113; per una critica del debito e le ragioni del suo rifiuto, vedi Toussaint, 2017).

Nel 2000 la Cina aderisce immediatamente alla nuova WTO, World Trade Organization, intravvedendovi la possibilità di trovare uno sbocco al suo enorme bacino di manodopera, ormai sparso su tutto il Pianeta (i Cinesi hanno raggiunto oggi la quota di 1.350.000.000, *che non vivono nella sola Cina*). In quest'ottica hanno ragione i leader cinesi a ritenere che debba essere la Cina ad assumersi la leadership mondiale della globalizzazione, senza però tradire lo spirito dell'ideologia comunista, proponendo a tutto il mondo il modello di cooperazione che essi chiamano "win-win" – dove, insomma, nessuno è perdente (Guthrie, ed. 2009).

In Russia, uscito di scena Eltsin nel 2000, prende il potere il suo delfino Vladimir Putin, che, da un lato, ristabilisce in patria la certezza del diritto – anche se ormai nel decennio precedente la società si è trasformata, premiando i profittatori del disordine – e riduce al silenzio, con l'esercito, le opposizioni localistiche della Cecenia; dall'altro, individua nelle ricche risorse naturali del suo stesso paese – gas e petrolio – la possibilità di far ritornare la Russia ad un più alto standard di vita (su come Putin abbia sfruttato, senza scrupoli, la Cecenia per la propria carriera politica in Russia, vedi Allaman, 2003). Così, ripresi i rapporti con l'Europa sulla base di questo nuovo scenario geo-politico e commerciale – l'Europa ha sempre bisogno di gas e petrolio – Putin riesce nell'intento di riportare la Russia almeno ad una parvenza di Super-potenza, come ai tempi della Guerra Fredda. Districandosi fra contenimento dell'opposizione democratica in patria e vicende internazionali, Putin riesce ad ottenere un ampio consenso in patria e a riproporsi con successo nelle varie tornate elettorali, restando sempre al potere, come presidente o come premier (sulle "Rivoluzioni di velluto" del 2004 in alcuni paesi ex-satelliti sovietici, vedi Cheterian, ed., 2013; sui nuovi contrasti con l'Ucraina, vedi Bellezza, ed., 2016; sulla svolta della Russia di Putin *verso* l'Asia, vedi Mongrenier, Thom, 2017, pp. 81-116).

Nel 2000 è presidente del Messico Vicente Fox, del PAN, Partito di Azione Nazionale – quindi, un cambio politico storico rispetto al primato del PRI, ma sostanzialmente nella stessa linea liberista in economia e finanza. – Neo-liberismo che, sempre in America Latina, fa la sua prima grande vittima del secolo, l'Argentina, dove il pesos viene svalutato, molte aziende chiudono, si perdono molti posti di lavoro, si alza il tasso dei suicidi.

L'11 settembre del 2001, con lo spettacolare attacco alle Torri Gemelle di New York vengono alla ribalta dell'informazione mondiale il terrorista miliardario arabo Osama Bin Laden e la sua organizzazione *al-Qaeda* (la Base). La *storia* riparte alla grande. Il presidente USA Bush reagisce militarmente: dalle informazioni in suo possesso risulta che Bin Laden è protetto dall'Afghanistan, probabilmente con la complicità, inconfessabile, dei servizi segreti pakistani. Dato che anche in Iraq Saddam, pur che sconfitto nel 1991, non era mai uscito di scena, anzi, era riuscito a ricostituire la sua forza militare, la decisione della Casa Bianca è quella di muovere guerra contemporaneamente all'Iraq e all'Afghanistan – "la guerra contro il Male" nella retorica di Bush (Colombo A. *et al.* 2002; Woodward, 2003). Malgrado le numerose critiche in patria, dove Bush proclama lo stato di allerta e di mobilitazione, con conseguente sospensione delle libertà costituzionali, con il famoso *Patriot Act*, gli USA ritengono di avere, nella nuova era del post-Guerra Fredda e della globalizzazione, il ruolo di "gendarme della democrazia e dei diritti umani" in tutto il mondo, ciò che solo, in effetti, può legittimare la loro egemonia mondiale ("Mentre l'Europa pensa che gli USA siano supponenti, insieme formano

l'Occidente", argomenta solidamente Robert Kagan: Kagan, 2003; vedi anche Nye, 2002; sullo "stato di emergenza" e le conseguenti critiche al governo, vedi Ackerman, 2005; Ackerman, 2012, ed. or. 2010; Borgognone, 2013, p. 292).

In America Latina, ad eccezione dell'Argentina, gli elettorati si spostano a sinistra: a cominciare dal "gigante brasiliano", dove va alla presidenza Luiz Ignacio da Silva, detto Lula, nel 2002, del PT, Partido dos Trabalhadores, alla Bolivia, dove è presidente l'Indio Evo Morales; dal Venezuela, con presidente Hugo Chavez, al Perù, presidente Humala Ollanta; dall'Uruguay, presidente Peppe Mujica, al Cile, presidente la socialista Michelle Bachelet (ma con una forte destra, con leader Sebastian Piñera, che infatti sarà presidente successivamente, fra il 2010 e il 2014). Di tutto questo spostamento a sinistra beneficia ovviamente Cuba (sul quadro complessivo dell'America Latina fra il 1990 e il 2010, vedi Nocera, Trento, 2013, pp. 209-269; Moscato, 2004, p. 191; per il Brasile in particolare, vedi Bresser-Pereira, 2014 e Reis, coord. 2014; sul Cono Sud nel XXI secolo, con enfasi sui casi virtuosi della Bolivia di Morales e dell'Uruguay di Mujica, vedi Vidigal, 2015, pp. 317-375; sul caso del Cile in particolare, vedi Vidigal, 2015, pp. 336-343; sulle relazioni intra-regionali latino-americane in prospettiva storica di lunga durata, vedi Moniz Bandeira, 2015, pp. 275-316). Il *momentum* della sinistra in America Latina si concretizza nell'iniziativa brasiliana del World Social Forum, appuntamento annuale mondiale della sinistra, la cui prima edizione si tiene a Porto Alegre, nella costa atlantica meridionale brasiliana, nel 2002.

La crisi economica in Asia colpisce il Giappone, riflesso della congiuntura internazionale, ma anche del cambio della struttura politico-economica nazionale: diminuiscono i tradizionali "impieghi a vita", basati sull'identificazione del lavoratore con l'impresa, gli scandali industriali e politici si susseguono senza sosta, i governi non riescono a mantenere le promesse elettorali (quello guidato dal Partito democratico del 1999 non riesce a cacciare, come invece aveva promesso di fare, la base militare statunitense dall'Isola di Okinawa, e per questo cade); anche le calamità naturali, dai terremoti ai maremoti, mettono in ginocchio le solide strutture industriali nucleari, tradizionale vanto del Giappone; e, infine, triste nota, anche qui i suicidi aumentano. I governi che si succedono negli ultimi due decenni tentano di puntare su un nuovo ruolo internazionale *forte* dell'Arcipelago, associandosi alle varie coalizioni internazionali guidate dagli USA, ma scontrandosi con una forte opposizione interna, che ricorda loro l'articolo 9 della costituzione giapponese *post-bellum*, in cui a chiare lettere si afferma la volontà del popolo giapponese di non adire mai più la guerra come mezzo per dirimere le questioni internazionali (sul precedente "basso profilo" internazionale del Giappone, vedi Bix, 2001, pp. 533-688). Di fatto, dato che tramite una modifica di questo articolo i governi conservatori, incluso l'attuale, guidato da Shinzo Abe, in carica dal 2006, spera di poter rilanciare l'industria bellica, è diventato questo il leit-motiv della vita politica giapponese attuale (Henshall, 2005, p. 213; Horio, 2017).

La Guerra del Congo, intanto, prosegue dal decennio precedente, facendo di quest'area geo-strategica il paradiso dei trafficanti internazionali di armi (Carrisi, 2009; Coquery-Vidrovitch, 2012, p. 137; Carbone, 2012, pp. 45-92; sui guadagni che le compagnie di ICT occidentali e giapponesi, e ora anche cinesi, stanno accumulando ai nostri giorni, con la complicità interessata delle elites africane, vedi Carbone, 2012, pp. 219-238).

L'Iraq viene sconfitto nel 2006, Saddam è condannato a morte da un tribunale iraqeno e giustiziato. Alle elezioni libere, successive alla guerra, va al governo, contro le aspettative del "grande tutor" statunitense, il Partito sciita. Per quanto riguarda Bin Laden, bisogna aspettare il maggio 2011, quando il famoso terrorista viene intercettato e catturato dalle forze militari USA, in territorio pakistano, e quindi subito giustiziato (Streatfeild, 2011).

Nel 2009 Barack Obama è il primo presidente nero nella storia degli USA (Borgognone, 2013, p. 300). Fatto subito Nobel per la Pace come augurio, in realtà con lui l'incremento del budget militare statunitense prosegue, malgrado l'emergere dirompente della crisi economico-finanziaria già iniziata nel 2007 (il giornalista svedese Julian Assenge, pubblicando su *Wikileaks* diversi segreti militari statunitensi nel 2010, svela le trame non democratiche degli USA nei loro rapporti internazionali).

Nell'ottobre del 2010, in Tunisia ha inizio la "Rivoluzione dei gelsomini" contro la corruzione al governo e la dittatura di Ben Ali, ben presto costretto a fuggire. Il movimento si estende rapidamente su tutto il Nord Africa: Gheddafi viene ucciso in Libia, mentre Mubarak è costretto alle dimissioni in Egitto; Bechir al-Assad in Siria resiste, innescando una guerra civile ancora oggi lungi dal cessare. Intanto, la protesta popolare negli USA, dove l'oligarchia finanziaria ormai regna sovrana, si esprime con la clamorosa iniziativa dell'occupazione del tempio della finanza, Wall Streat, a cui danno la loro adesione diversi intellettuali critici di tendenza, come David Graeber e Wendy Brown (Graeber, 2011).

La Cina "globalizzante" trova un fiero rappresentante nell'attuale presidente Xi, in carica dal 2012 (sulle prospettive geopolitiche attuali della Cina, vedi Duchatel, 2017, pp. 92-119). L'altro grande gigante asiatico, l'India, che oggi conta ormai ben più di un miliardo di abitanti, ed è pertanto la democrazia più popolosa al mondo, è ora governata da Narendra Modi, leader del BJP, premier dal 2014: con lui il binomio nazionalismo indù e liberismo continua e si approfondisce.

Nel giugno 2014 al-Baghdadi, un combattente fra i tanti anti-Assad in Siria, e come tutti gli altri sponsorizzato dagli USA, annuncia la nascita dell'ISIS, Islamic State of Irak and Syria, sito a cavallo fra la Siria e l'Iraq, come il nuovo, e tanto atteso, califfato, con capitale Rakka – a cent'anni esatti da quando il califfato fu abolito, nel 1924, quindi, con un forte effetto retorico sulle masse islamiche di tutto il mondo. La guerra susseguente diventa un puzzle di incredibile difficoltà a causa delle varie intromissioni internazionali – USA, Russia, Turchia, Egitto, Arabia Saudita e Iran (Campanini, 2015, pp. 248-270).

Per concludere, ecco alcuni tratti comuni e generali. Nel "villaggio globale" il commercio è unico: con le migliori speranze di "sviluppo per tutti" le Nazioni Unite hanno fatto nascere nel 2000 la WTO, World Trade Organization, ma i risultati sono stati subito tutti di segno contrario: aumento della disuguaglianza, minacce alla democrazia, super-potere della finanza (Tandon, Allardice, eds. 2004; Stiglitz, 2013). In realtà, è come se l'economia capitalistica fosse direttamente entrata nella vite delle persone, mercificandone anche lo "stile di vita", come ha brillantemente messo in luce la giornalista canadese Naomi Klein (Klein, 2015, ed. or. 2000).

Le risposte localiste e securitarie, per quanto attirino le masse con il semplicismo delle loro ricette, mostrano la corda, minacciando di innescare processi di guerra dappertutto – da questo punto di vista il populismo *vale* come il nazionalismo. Le democrazie, non a caso, tendono a *nazionalizzarsi*, interpretandosi la democrazia, *potere del popolo*, in un senso paradossalmente anti-democratico: il potere del *mio* popolo contro quello degli altri popoli. Da questo punto di vista, curiosamente e ironicamente, è come se la democrazia diventasse la teoria-base della guerra (Pampanini, 2015a/b, 2016, 2017 e 2019). Nei fatti tutte le soluzioni del tipo "ritorno al passato" comportano il rischio di creare "gabbie identitarie" – prima ancora che dei muri veri e propri – e di attivare conseguenti comportamenti intolleranti e bellicosi (per quanto riguarda il punto di vista psicologico, vedi Kristeva, 1990, ed. or. 1988; per l'aspetto religioso, vedi Panikkar, 1988; Feroldi, sous la direction de, 2003 e Küng, 2005; per quanto concerne il delicato punto dell'*educazione sessuale interculturale*, vedi Pampanini,

2004; relativamente allo specifico del Mediterraneo come di un "muro", piuttosto che come un "ponte", vedi Matvejevic, 1991; Comunità di Sant'Egidio, 1991; AA.VV., 1995; Bistolfi, Zabbal, 1995; Kayser, 1996; Bonanate, 1997; Braudel, 1998; Pacini, a cura di, 1998; Gozzi, a cura di, 1998, che affronta l'emblematica questione della "democrazia islamica", in particolare in Tunisia; Cardini, 1999; Pampanini, a cura di, 2000, che si occupa soprattutto dell'educazione interculturale; Amoroso, 2000; Ducellier, 2001; Ramadan, 2002, che concerne in particolare la nuova fattispecie del "musulmano europeo", e Ramadan, 2004, dove l'autore sostiene il bisogno di un "rinnovamento musulmano"; Colombo, Gozzi, a cura di, 2003; Rizzi, 2004; Daniel, 2004; Pampanini, 2006b, dove si avanza la proposta pedagogico-filosofica di un "circolo ermeneutico mediterraneo"; Achcar, 2013, dove si esaminano le relazioni fra il pensiero arabo e il marxismo, sullo sfondo, da un lato, dell'orientalismo, con riferimento a Edward Said, dall'altro, al pensiero cosmopolitico; sui rischi del fondamentalismo islamico, vedi Campanini, 2017c, p. 249 e Leccese, 2017, p. 152; sul caso dell'India, vedi Sen, 2005; sul caso dello shintoismo, pensato, come vuole Kuroda Toshio, come una perniciosa invenzione degli ideologi nazionalisti giapponesi del XIX secolo *vs.* lo shintoismo visto, come vuole, invece, Sonoda Minoru, come "il fondamento assoluto, immutabile, del pensiero giapponese", vedi Raveri, 2014, p. 18; sul fenomeno globale della "società interculturale", vedi Pampanini, 2010; sui diritti umani, universali o particolari, e in generale sull'esercizio pratico del diritto comparato interculturale, vedi Ignatieff, 2003, ed. or. 2001; Bonanate, Papini, a cura di, 2008; Markesinis, Fedtke, 2009, ed. or. 2006; Bussani, 2010; Koskenniemi, 2012, ed. or. 2001, che riguarda in particolare la storia del diritto internazionale).

Giustamente Wallerstein, in spirito habermasiano, si dice contrario al relativismo fra culture se questo vuol dire tracciare dei muri di incomunicabilità e di intolleranza vicendevole, e pressa piuttosto per un metodo oggettivo di dialogo (Wallerstein, 1999).

Nei fatti, in tutto il mondo le democrazie stanno peggiorando, piuttosto che migliorando, nella loro qualità, bisognose come sono di "manutenzione" (Bovero, 2000; Panikkar, 2000; Mazzone, 2017). Le elite hanno tradito la democrazia (a cui, forse, non erano mai state fedeli …) (Lasch, 2009, ed. or. 1995), così come le nazioni ricche si distaccano sempre più da quelle povere. L'epilogo è la crisi del 2007, una crisi del sistema bancario voluto dalla grande finanza, che mette a nudo sia l'irrazionalità dell'attuale economia mondiale, sia la pochezza delle elite politiche nazionali (sui rischi della "finanziarizzazione dell'economia", ovvero, della fagocitazione dell'economia da parte della finanza, già Galbraith, 1988, quindi, Lordon, 2009; Dardot, Laval, 2013, ed. or. 2009; Gallino, 2011; Leon Paolo, 2014; Salvadori, 2016; Azzolini, 2017). Oggi i poveri di tutto il mondo s'impoveriscono sempre di più e i ricchi s'arricchiscono, fino a tornare, come avverte l'economista francese Thomas Piketty, ai livelli di prima della Prima Guerra Mondiale (Piketty, 2013). In un mondo impoverito e impaurito, dove la verità trapela solo a furia di scandali e di squarci del nuovo "velo di *maya*", fatto da un giornalismo addomesticato – il caso del giornalista Assange, reo agli occhi degli USA di aver pubblicato notizie di assoluto interesse pubblico e politico in una qualsiasi democrazia degna di questo nome, è quanto mai sintomatico in questo senso –, anche i bambini vengono sempre più spesso usati come soldati in guerre di cui a stento si coglie ormai il senso, mentre la paura viene usata a bella posta da politici privi di scrupoli (Calvani, Melis, 2003; Singer, 2003 e 2005; sul tema della "sicurezza", vedi Lyon, 2003; Mead, 2004; sulla paura come tema politico, vedi Soyinka, 2004; su come considerare le guerre attuali e il terrorismo, vedi Terzani, 2002; Borradori, 2003; Black, 2006, Colombo Alessandro, 2006; Cattaruzza, 2014; sui limiti e possibilità di una "gestione centrale", dalle venature tecnocratiche, della lotta alla povertà, vedi Collier, 2008 e Collier, 2010; sullo scenario della "povertà globale" attuale, vedi Badie, Vidal, sous la direction de, 2015; per una critica agli "aiuti" al Terzo Mondo, vedi Hancock, 1989; Runciman, 2006; Moyo, 2010). La mafia, che già negli anni '80 si era fatta imprenditrice,

ora ha modo di globalizzarsi, inserendosi nel circuito dell'economia legale (Arlacchi, 1983; Veltri, Laudati, 2009; Varese, 2011; Marino, 2011; Borrometi, 2018; Saviano, 2017 e 2018, dove l'autore parla di "economia criminale").

Le speranze si appuntano sulle Organizzazioni internazionali, capaci di "governare il mondo" in modo democratico: opportunamente riformate, esse potrebbero fungere, in effetti, come un sistema globale che garantisca a tutti, in democrazia, un livello di vita dignitoso (sulla "global polity", vedi Cassese, 2013; sull'idea di una democrazia cosmopolita, vedi Archibugi, Held, 1995; Archibugi, Beetham, 1998; Höffe, 2007, ed. or. 1999; Benhabib, 2005 e 2008, dove l'autrice, habermasiana, si riferisce alla possibilità di un regime internazionale garante dei diritti umani e nutrito di norme cosmopolite; sulla democrazia globale e la riforma delle Nazioni Unite, vedi Pampanini, 2015b; sulla "teoria della democrazia globale", vedi Pampanini, 2019). Ma la speranza è riposta anche in quello che la gente comune e la critica, anche accademica, possono fare – e da questo punto di vista ben vengano le iniziative come quella del World Social Forum, le manifestazioni come *Occupy Wall Street*, e le prese di posizione critiche da parte degli intellettuali (Pampanini, 2017).

Dato che i flussi migratori – da tutte le parti del mondo verso l'Europa e gli USA soprattutto, ma anche dai paesi dell'Oceano Indiano verso i paesi arabi del Golfo – sono diventati un fenomeno strutturale del mondo attuale, il tema dello "straniero residente" è giustamente assurto a questione principale della filosofia politica contemporanea (De Cesare, 2017).

Capitolo secondo: la filosofia occidentale

Per comodità di esposizione dividiamo la filosofia occidentale in tre grandi capitoli, la nord-americana, la sud-americana e l'europea. Divido la filosofia nord-americana in due grandi sezioni, la prima dedicata alla mente umana, la seconda alla comunità umana, cui va aggiunta una piccola, ma nuova e promettente, sezione dedicata alla ripresa della filosofia pre-colombiana, di tipo contemplativo-metafisico. Per quanto riguarda la filosofia sud-americana, dedico una sezione alla speculazione, un'altra alla politica e, infina, una terza alla liberazione. Infine, presento la filosofia europea in cinque sfaccettature: la ricerca delle origini in "Oriente" e nel "Sud", l'ermeneutica, l'epistemologia, le arti e le scienze umane (linguistica, psicoanalisi, sociologia ed economia) e la politica (democrazia e comunismo) – mentre la speculazione teologica s'interfaccia produttivamente con molte delle correnti presentate.

I filosofi nord-americani

La filosofia statunitense del XX secolo ha conosciuto fondamentalmente due grandi direzioni: da un lato, c'è stato l'aspetto legato ai grandi dilemmi della mente dell'uomo (coscienza, conoscenza, pensiero logico), dall'altro, la vita comunitaria (la democrazia, la politica).

La mente umana

Nell'atmosfera di euforia di inizio secolo negli Stati Uniti, un paese erede della grande espansione a ovest a danno delle popolazioni native secondo il mito della frontiera del *Far West*, Baird T. Spalding (1872-1953) rappresenta di certo un'eccezione: in un linguaggio semplice questo ricercatore solitario si diede allo studio del *Far East*, alla ricerca di una saggezza primeva dell'umanità, che fungesse da monito per quello che stava succedendo negli States (Spalding, 2004, ed. or. 1924).

Questa ricerca pionieristica e anti-trend diventerà un filone vero e proprio con filosofi come James W. Heisig (1944-), che si specializzerà nella filosofia comparata e nella filosofia della religione (Heisig, 2001; Heisig, 2006). In particolare, l'Università delle Hawai si renderà benemerita, lungo tutto il secolo, per le numerose iniziative di "dialogo fra Est e Ovest", coinvolgendo filosofi del calibro di Radhakrishnan.

Charles S. Peirce (1839-1914), chimico e logico alla Harvard University (Cambridge, Massachusetts), poco noto in vita, fu riconosciuto in seguito come il padre del pragmatismo. Il suo pensiero è focalizzato sul metodo per ricercare la verità in senso logico, riprendendo la distinzione di Kant fra *pratico* (che mira alla libertà – ed è l'ambito della morale) e *pragmatico* (che studia il legame fra cause o principi, e conseguenze). La mente dell'uomo non può pensare senza i segni – da qui l'importanza fondamentale della semiotica in filosofia. Peirce ritiene che comprendere un'idea vuol dire comprenderne le conseguenze, quindi, la prova di un'idea, ovvero la sua veridicità, consiste nel suo esito logico, piuttosto che in una prova condotta all'esterno dello schema di quell'idea stessa. Da qui il malinteso, che lo stesso Peirce dovette poi correggere, che la sua filosofia fosse una sorta di "filosofia del successo": in realtà, per Peirce, una cosa è vera se risulta vera *alla prova della logica e della sperimentazione*, non se risulta utile o se "funziona" (Peirce, 1966). Considerato, però, che il pragmatismo si sviluppò e divenne famoso grazie a William James (1842-1910), filosofo, psicologo e scrittore, per il quale, invece, il *vero* è in un certo qual senso subordinato all'*utile*, Peirce chiamò il suo approccio "pragmaticismo" per distaccarsene.

Charles Morris (1901-1979) è un altro autore che ha portato il pragmatismo al successo come filosofia tipicamente statunitense, ma, rispetto a James, il suo approccio si caratterizza per la forte valorizzazione dei segni, lingua inclusa, poiché sia i segni, sia le parole fanno parte del nostro ambiente, il *pragma*. In questa direzione Morris avanza l'utile distinzione fra semantica, sintattica e pragmatica nello studio del significato delle parole e dei simboli (Morris, 1953, ed. or. 1938).

John Dewey (1859-1952) passa da una prima fase hegeliana ad una positivistica, sotto l'influsso di Darwin, giungendo ad un'analisi più serrata del processo gnoseologico considerato dal punto di vista dell'organismo vivente inserito nel suo ambiente (*pragma*). Da questo punto di vista, la conoscenza diventa una parte fondamentale della vita (Dewey, Bentley, 1974, ed. or. 1949). Dewey fu anche un pensatore della società – fondamentale il suo *Democracy and Education* del 1916 – e un attivissimo sostenitore del "dialogo con civiltà" *ante litteram*, organizzando incontri in università in vari paesi, come Turchia e Cina, dove ebbe allievi (Dewey, 1996).

È tipico dei filosofi pragmatisti il fatto di stare attenti, al di là del *testo* di una comunicazione, al *contesto* in cui tale comunicazione avviene, nella consapevolezza che il contesto partecipi a costruire il significato del *testo* stesso. In effetti, questa è esplicitamente la posizione adottata da Georg Herbart Mead (1863-1931), che collega la vita della mente a quella della società, come contemporaneamente – si noti – fa Lev Vygotski in Russia, di cui si dirà dopo (Mead, 1966).

Al di là del pragmatismo, è esistita agli inizi del secolo una forte corrente di studi risalente all'antropologia, che, però, è possibile considerare come un contributo alla filosofia statunitense stessa. Infatti, i maggiori antropologi nordamericani del periodo, Edward Burnett Tylor (1832-1917) e Franz Boas (1858-1942), facendo focus sul concetto di cultura come insieme di modalità di vivere normativizzate di un gruppo etnico, stimolano una corrente di pensiero che si avvicina alla filosofia di Dewey in particolare, producendo una letteratura che giustamente verrà riconosciuta di grande interesse, non solo per il pragmatismo, ma per tutta la filosofia (Rossi, a cura di, 1970).

Oltre all'antropologia, una "via umanistica" alla filosofia si è mantenuta viva negli Stati Uniti grazie agli studi sulla differenza fra cultura orale e cultura scritta, in autori come Eric Havelock (1903-1988) (1999, ed. or. 1963) e Walter Ong (1912-2003) (Ong, 1986).

Un'altra tendenza, eminentemente umanistica, si è manifestata negli anni '50, con due psicologi che hanno enfatizzato la dimensione olistica della personalità. Il primo è Erich Fromm (1900-1980), Tedesco, passato negli USA durante il nazismo, il cui approccio alla psiche umana si è sempre nutrito di filosofia, sia europea, sia giapponese, in particolare la filosofia Zen (fondamentale rimane la sua opera *Avere o essere?* del 1976: Fromm, 1977). L'altro è Abraham Maslow (1908-1970), che tenta un'elaborazione sintetica ma originale, proponendo una "piramide dei bisogni e delle motivazioni" come immagine della costruzione della personalità (Maslow, 1982, ed. or. 1954).

Norwood R. Hanson (1924-1967), filosofo della scienza, soppesa i diversi ingredienti del fare scienza: da un lato, il momento della scoperta – il caso, la scommessa (l'*abduzione* di Aristotele e Peirce), l'induzione –, dall'altro, la deduzione, quindi, la catena logica delle conseguenze della scoperta. Di grande interesse è l'attenzione che Hanson dedica al ruolo che il linguaggio e la formazione culturale generale dello scienziato hanno nel suo modo di "vedere il mondo" (Hanson, 1978, ed. or. 1958).

Una via archetipica della ricerca sulla menta umana è perseguita dal canadese Northrop Frye (1912-1991), che dapprima ha compiuto un importante studio ricognitivo di tipo critico sui miti, gli archetipi e la retorica, per poi applicare questo stesso studio alla mente umana, con esempi tratti dalla letteratura (utilizzando autori come Milton, Byron e Dickinson: Frye, 1969, ed. or. 1957; Frye, 1973, ed. or. 1963), stabilendo così un parallelo con la ricerca contemporanea di Vladimir Propp (1895-1970) sulla favole russe (Propp, 1966, ed. or. 1961).

Thomas S. Kuhn (1922-1996), epistemologo, ha argomentato che la scienza non procede per semplice accumulazione di scoperte scientifiche, ma per paradigmi e cambiamenti di paradigmi, cambiamenti che possono essere provocati anche da fatti che non si riferiscono all'evoluzione di un percorso lineare di scoperte e ricerche, dunque, di accumulazione di sapere e conoscenze, ma anche da fatti *molto umani*, come la semplice cessazione di un finanziamento ad un dato programma di ricerca, la fine della presenza di un dato autore autorevole sulla scena, etc. (Kuhn, 1969, ed. or. 1962).

Hilary Putnam (1926-2016), logico e matematico, è dapprima uno studioso dell'Intelligenza Artificale, che utilizza come un modo e un metodo per studiare l'intelligenza e il linguaggio umani. All'inizio egli è fortemente ancorato ad una posizione positivista e neo-positivista: esiste *una ed una sola* descrizione del mondo *così com'è*. In questa fase Putnam si oppone al nominalismo di Quine e all'idealismo platonico (1993, ed. or. 1975 – vedi dopo) ed estende il suo approccio anche al campo dell'etica, in difesa di una ed una sola verità (Putnam, 1982; ed. or. 1978). All'inizio degli anni '80, tuttavia, Putnam attenua la sua posizione, formulando un approccio che egli chiama di "realismo interno": rinunciando a quello che lui stesso chiama "il punto di vista dell'occhio di Dio", Putnam ora ammette una descrizione *valida* per colui che la esegue, dunque, ogni singola domanda ha senso all'interno di una *determinata* teoria (Putnam, 1985, ed. or. 1981). Il riferimento, immancabile, è a Wittgenstein (vedi il paragrafo sull'epistemologia della filosofia europea in questo capitolo). Il suo esempio del "cervello nella vasca" – un'"esperimento mentale", immaginando un cervello completamente staccato dal *pragma* – viene poi ripreso da Daniel Dennett per approfondire l'impossibilità di studiare la mente umana come se fosse un mero computer (su Dennett, vedi dopo). Continuando su questa scia, e con gli stessi riferimenti, ma allargati anche a John Austin e William James, Putnam propone successivamente un "realismo naturale" studiando a fondo il rapporto fra mente e corpo e quello fra percezione e realtà (Putnam, 1999).

Criticando la tendenza a ossequiare eccessivamente la scienza e a dipendere esclusivamente da essa, Putnam si associa ad altri filosofi critici, come Saul Kripke (1940-2022), Peter Strawson (1919-2006) e Michel Dummett (1925-2011), senza però farsi "prendere la mano" da questo atteggiamento critico – come invece, secondo lui, fanno Jacques Derrida (vedi il paragrafo sull'ermeneutica in questo capitolo), Nelson Goodman (1906-1998) e Richard Rorty (1931-2007), propendendo per un equilibrato, cauto e soprattutto *vissuto* approccio alla "democrazia nel pensiero", come quello di Wittgenstein e Dewey (Putnam, 1998, ed. or. 1992).

Wilfrid Sellars (1912-1989), filosofo analitico, ma più aperto dei suoi colleghi alla storia della filosofia in quanto tale, e soprattutto a Husserl (sul quale vedi il paragrafo sull'epistemologia in questo capitolo), ha contribuito all'opera critica e polemica contro il positivismo, puntando a criticare il "mito del *dato*" (Sellars, 2004, ed. or. 1956).

Richard Rorty, da parte sua, ha rivisitato la caratteristica filosofia statunitense del pragmatismo alla luce della crisi delle ideologie filosofico-politiche degli anni '70 e delle contemporanee critiche all'epistemologia. Nel nome dell'utile e valido *qui ed ora*, in *questo* contesto, Rorty non solo fa a meno di ogni tipo di presupposto del sapere, come di ogni istanza

che pretenda di giustificare e fondare tale sapere, denunciandone l'implicito approccio autoritario, ma propone esplicitamente un "superamento della filosofia" in quanto tale, facendo di questo superamento stesso una nuova filosofia, "la filosofia dopo la filosofia" (Rorty, 1989 e 1994).

Willard van Orman Quine (1908-2000), logico e filosofo della Harvard, allievo di Alfred Whitehead (1861-1947), il co-autore con Bertrand Russell dei fondamentali *Principia Mathematica* del 1911, studia in Europa con Rudolph Carnap (vedi il paragrafo sull'epistemologia in questo capitolo). È considerato il filosofo analitico *par excellence*. Vanta tra i suoi allievi Donald Davidson (1917-2003) e Daniel Dennett (1942-). Il suo punto fondamentale è la distinzione fra *analitico* e *sintetico*, che Quine smonta nei suoi primi lavori degli anni '50 e '60 (Quine, 2004 e 1970).

Decisiva è stata la sua polemica con l'amico e collega alla Harvard Nelson Goodman (1906-1998): mentre quest'ultimo sostiene l'esistenza di più mondi (o l'inesistenza di un mondo solo), Quine, con il suo naturalismo, ammette l'esistenza di un mondo solo, ma descritto in infiniti modi. Da parte sua, lo stesso Goodman arriva a definire la sua posizione "irrealismo", distaccandosi completamente da Quine: in breve, non c'è un solo mondo, ma tanti mondi, al limite, *tanti quanti* sono gli uomini. Goodman porta all'estremo la tesi secondo cui ogni uomo organizza un proprio sistema di simboli nel quale vede il mondo, sicché il "mondo" diventa un costrutto al limite incomunicabile agli altri. Nel caso degli artisti questo punto di vista diventa manifestamente evidente (Goodman, 2008, ed. or. 1978; 2008, ed. or. 1968). – Non meraviglia che da questo autore, come anche da Vygotskij, discenda la teoria di Jerome Bruner (1915-2016) e Howard Gardner (1943-), secondo la quale non esista *una sola* intelligenza, ma *più* intelligenz*e* (Bruner, 1997; Gardner, 1997; Chen, Moran, Gardner, eds., 2009. Vicino a quest'ultimo approccio all'intelligenza troviamo quello di Robert Sternberg, che individua *tre* intelligenze – l'analitica, la creativa e la pratica – da cui derivano diverse modalità del pensare e dell'apprendere: Sternberg, 1997).

Possiamo identificare l'apporto della psicologia alla filosofia in due filoni: da una parte, la psicologia del profondo di derivazione junghiana, con James Hillman (1926-2011), il quale parte da una *re-set* della psicologia – *a che e a chi serve?, com'è fatta?* –, per arrivare ad allargare le prospettive sul simbolo/sintomo, sfociando nel "discorso dell'anima" (Hillman, 2000, ed. or. 1975; sulla psicologia analitica e la visione archetipica dell'umanesimo italiano, vedi Hillman, 1993, ed. or. 1981). Dall'altra parte, abbiamo la "pragmatica della comunicazione" della Scuola di Palo Alto, con geniali autori come Gregory Bateson (1904-1980) e Paul Watzlawick (1921-2007), che hanno contribuito enormemente alla comprensione della comunicazione umana. Non solo il contesto *significa*, ma un importante significato lo possiede anche la *non-comunicazione*, il silenzio; inoltre, spesso il *testo* e il *contesto* della comunicazione possono entrare in conflitto fra loro, il contenuto del messaggio restando caratteristicamente ambiguo (sulla "teoria del doppio legame", vedi Watzlawick, Beavin, Jackson, 1971, ed. or. 1967; Bateson, 1976, ed. or. 1972).

Saul Kripke, logico, compie una critica di Frege e Russell, e torna ad Aristotele, in particolare alla sua distinzione fra essenza e accidente, mantenendo la stessa idea di usare la logica come uno strumento terapeutico per chiarire il pensiero comune (Kripke, 1999, ed. or. 1972).

Un approccio distinto è quello husserliano, che continua in John Searle (1932-), allievo di John L. Austin (vedi sezione dedicata ai filosofi europei), e in Shaun Gallagher (1948-). Il primo insiste sul tema dell'*intenzionalità* di Husserl, proseguendo poi con la specificità umana dell'atto linguistico e del gesto, contrapponendosi così frontalmente ad ogni tentativo di

assimilare e accostare l'intelligenza umana a quella artificiale (Searle, 1985 e 1998). Gallagher, da parte sua, indaga, invece, sulla "neuro-fenomenologia", approfondendo lo studio su come la mente umana formi i movimenti del corpo – la "mente incarnata" (Gallagher, 2005, Gallagher, Zahavi, 2009).

Altre idee, a metà fra l'informatica e la filosofia, sono presenti nella filosofia nord-americana di fine secolo; una, per esempio, è quella di Jerry Fodor (1935-2017), discepolo del linguista cartesiano Noam Chomsky (1928-) (Fodor, 1999, ed. or. 1983): la mente umana funziona per moduli separati e specializzati, piuttosto che per connessioni (quindi, si può fare qui un accostamento al neuro-psicologo russo Aleksander Luria: vedi il paragrafo sull'ermeneutica in questo capitolo). A lungo andare le teorie come quelle di Fodor, che vengono chiamate *connessioniste*, si sono imposte rispetto a quelle *modulariste*, che sostengono esattamente l'opposto (la mente è organizzata per moduli distinti e separati), come le più appropriate a comprendere e studiare il funzionamento della mente/cervello, poiché la *rete* delle cellule nervose ha formato il focus elettivo di questo tipo di ricerca – anche se bisogna riconoscere che in neuropsicologia l'idea dei moduli rimane ugualmente apprezzata, tant'è che oggi i modelli di ricerca neuropsicologica sono *modelli ibridi*.

Donald Davidson, allievo di Quine, ha indagato sull'interdipendenza fra i tre tipi fondamentali di conoscenza che abbiamo: quella interiore, quella posseduta dalle altre menti e quella riferita alla natura, il *pragma* che ci circonda tutti. Questa triplicità della conoscenza viene paragonata da Davidson ad un tripode, dove i tre piedi formano tutt'insieme il "mondo" così come lo conosciamo, e sono tali, nel loro essere intimamente connessi l'uno all'altro, che se anche uno solo di essi dovesse cedere, tutto "cadrebbe per terra" (Davidson, 2003 e 2006; per un'utile antologia del pensiero metafisico in area anglosassone, vedi Varzi, a cura di, 2008).

Verso la fine del secolo assistiamo al dirompere della "rivoluzione cognitivista", come l'ha chiamata Gardner, espressione dell'apporto delle nuove neuro-scienze allo studio della psicologia e della filosofia. In questo senso un autore importante è Daniel Dennett, filosofo e psicologo d'impianto wittgensteiniano che, riprendendo il famoso l'esempio del "cervello nella vasca", dimostra l'impossibilità, ammessa invece da Cartesio, di concepire la mente umana al di là o al di fuori del corpo umano – dunque, una replica all'idea, invece dominante negli ambienti scientifici, nata sulla scia della Intelligenza Artificiale, che sia possibile studiare il cervello indipendentemente dal corpo. Il cervello è l'organo fisico che esprime la mente e la coscienza – e da questo non si può prescindere (Dennett, 1993). Questo approccio, più vicino alla vita e alla biologia che all'informatica, è stato poi condiviso da Antonio Damasio (1944-) e Gerald Edelman (1929-2014). Questi due autori, che partono da una base di biologia e medicina, hanno scavato sul rapporto fra pensiero ed emozioni, combattendo, da un lato, l'assimilazione fra Intelligenza Umana e Intelligenza Artificiale, dall'altro, l'"eccesso di *razionale*", *à la* Cartesio, nello studio della coscienza umana (Edelman, 1993; Damasio, 1995 e 2000), che invece è un composto di intelligenza *e* emozioni. Da questo punto di vista i due autori citati si può dire che difendano le "ragioni" della biologia *contro* il superficiale accostamento dell'intelligenza umana a quella dei computer.

Una pista autonoma di ricerca l'ha seguita lo psicologo Steven Pinker (1954-), analizzando le trame del linguaggio alla ricerca della *filigrana* del pensiero – quindi, la sua è una ricerca che si pone fra la linguistica e la psicologia, con interessanti ricadute nella filosofia (Pinker, 1997 e 2009).

In effetti, lo studio del linguaggio è una delle maniere possibili per scoprire com'è fatta la mente umana, alla stessa maniera di come può esserlo lo studio delle metafore e della

matematica – ed è proprio questo, infatti, il campo di studi prediletto da George Lakoff (1941-) (Lakoff, Johnson, 1980; Lakoff, Nuñez, 2005).

Lo studio dei pensieri e della coscienza ha trovato poi un ulteriore approfondimento in autori come Mihaly Csikszentmihalyi (1934-2021), studioso del rapporto fra pensiero e coscienza, e Daniel Kahneman (1934-), Premio Nobel per l'Economia del 2002 (Csikszentmihalyi, 1990). Quest'ultimo è un importante autore di studi sulle "deviazioni" caratteristiche – le *inclinazioni* – del pensiero, *biases*, che ci rivelano molto su come funzioni la mente umana (in Europa questo tipo di studi ha i suoi pionieri in Peter Wason e Philip Johnson-Laird: vedi paragrafo sulle scienze umane nella sezione dedicata ai filosofi europei in questo capitolo). Kahneman, inoltre, identifica due fondamentali meccanismi della mente umana: l'intuito, l'irrazionale, il *fast thinking*, il *coup* geniale – ma che è anche quello più soggetto all'errore –, e il razionale, la logica, la scelta meditata, lo *slow thinking*, prigro e più costoso – ma spesso più corretto (Kahneman, 2012).

Robert Brandom (1950-), allievo di Sellars e Rorty, torna a Frege nel nome di Kant, Hegel e Dewey, per mettere in secondo piano le ragioni forti della filosofia analitica, e cioè il *riferimento* e la *rappresentazione*, privilegiando l'*inferenza* e l'*espressione*: compito della filosofia è, per lui, mostrare e studiare come si "articolino le ragioni", cioè, come si formino i giudizi e le azioni conseguenti. L'inferenza ha essa stessa una dimensione discorsiva e sociale, e l'uomo, quando dà ragione del suo giudizio o della sua azione, è consapevole di doversi inserire in una tale trama razionale *e* sociale (Brandom, 1994 e 2002).

Neuroscienze: prima del "decennio della mente", cioè, l'ultimo decennio del secolo scorso, in cui i finanziamenti per la ricerca sono andati privilegiatamente a questo settore, Patricia Smith Churchland (1943-) aveva già sintetizzato il rapporto fra filosofia e neuroscienze, partendo dalla neurologia pura e semplice (con le fondamentali nozioni di neurone, sistema nervoso e neuroanatomia, le funzioni elementari e quelle più complesse), passando poi alla filosofia della scienza (epistemologia, problema mente-corpo e problema mente-cervello), concludendo con la prospettiva neuro-filosofica (Smith Churchland, 1989).

Ovviamente, il dibattito fra neuroscienze e filosofia, caratteristico della filosofia nord-americana, è uno di quelli destinati a durare nel tempo. Un buon esempio è fornito dai sostenitori delle neuroscienze sul modello dell'informatica, da una parte, contrapposti ai sostenitori dell'impossibilità di studiare la mente umana con processi e diagrammi informatici, dall'altra (Bennett, Dennett, Hacker, Searle, 2007; Grassi, Aguti, a cura di, 2007). Vilaynur Ramachandran (1951-) e Michael Gazzaniga (1939-) si sono provati a riassumere i risultati più significativi delle ricerche di fine secolo-inizio nuovo millennio, centrando l'attenzione sull'evoluzione delle specificità cognitive e sociali umane rispetto a quelle di tutti gli altri animali (Ramachandran, 2004; Gazzaniga, 2009; per una "sintesi" neuro-psicoanalitica, vedi Kandel, 2012).

In questo contesto, la scoperta dei neuroni-specchio da parte del ricercatore italiano Giacomo Rizzolatti (vedi il paragrafo sulle scienze umane della filosofia europea in questo capitolo) è piombata come un fulmine a ciel sereno, e per il momento ha catalizzato l'attenzione generale sul tema dello "spazio elaborativo" dello stimolo rispetto alla risposta (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006).

La comunità umana

Nel 1900 Franklin Giddings (1855-1931), professore alla Colombia University di New York, pubblica *Democrazia e impero*, proponendo due forme di governo mondiale, una democratica, guidata dagli USA, con la libertà e l'assenza di un governo oppressivo, l'altra guidata dalla Russia e Cina, irresponsabile e autoritaria (Borgognone, 2013, p. 143).

Nell'atmosfera razzista roosesveltiana del primo decennio del secolo si afferma il dibattito sull'essenza della società, ovvero sui due corni del dilemma, individualismo e comunitarismo, ma anche sull'opposizione fra Bianchi e Neri. Da questo punto di vista, l'idea che i Bianchi abbiano "superato" e inglobato la comunità nera, mettendone in soffitto la sua residua cultura, ha avuto un controaltare nel pensiero, avanzato dall'intellettuale afro-americano Du Bois, secondo il quale i discendenti afro-americani hanno indiscutibilmente contribuito a forgiare la democrazia statunitense, essendo essi stessi diventati *per metà* neri e *per metà* statunitensi (Borgognone, 2013, p. 131; su Du Bois, vedi sezione dedicata ai filosofi africani in questo capitolo).

Dal punto di vista politico, l'intellettuale progressista Herbert Croly (1869-1930), nel suo volume *La promessa della vita americana*, del 1909, avanza l'idea che il benessere si attuerà solo se sarà pianificato – e qui si risente l'approccio del "governo forte e centralizzato" di Roosevelt –, ma anche se la democrazia sarà ben voluta dalle folle, cioè, se la democrazia sarà "nazionalizzata".

Nei fatti, l'idea di "nazionalizzare la democrazia" diventa *parente* dell'eugenetica, come sostenuta dal successore di Roosevelt, il democratico Woodrow Wilson, che non a caso assume un atteggiamento paternalistico nei confronti non solo delle minoranze etniche, ma anche dei sindacati. Nel 1921 Irving Fisher (1867-1946), presidente dell'Eugenics Research Association, avanza l'idea che all'immigrazione bisogna rispondere con l'eugenetica, per evitare che la razza anglosassone venga sopraffatta dagli individui delle razze inferiori (Borgognone, 2013, p. 134).

Walter Lippmann (1889-1974), autorevole sociologo democratico, studioso dell'opinione pubblica, propone di *guidare* l'opinione pubblica stessa, poiché altrimenti essa sarà informe e incapace di prendere decisioni. Nei primi decenni del secolo si afferma il centro di studio di scienze politiche dell'Università di Chicago, influenzato da Lippmann, dove opera Charles Merriam (1874-1953), studioso dei meccanismi partitici, lobbistici ed elettorali, insieme al suo allievo Harold Lasswell (1902-1996). La teoria di riferimento principale è il behaviorismo; la finalità è quella di vedere che tipo di riforme concrete sia possibile fare. È con Lasswell che si forma Gabriel A. Almond (1911-2002), uno dei più influenti politologi statunitensi del secondo Dopo-guerra.

In questi stessi anni Harold Hotelling (1895-1973), un altro politologo, pubblica un articolo, esattamente nel 1929, sul duopolio politico, Partito democratico *vs.* Partito repubblicano, dove espone la sua semplice teoria, la "teoria economica della democrazia": dato che i due partiti si collocano su una stessa stringa di opzioni di fronte all'elettore, è ragionevole ritenere che questi premierà, nei numeri, sempre quelli che si collocano di più vicino al *centro* – proprio come la maggior parte dei consumatori si recherà preferibilmente in un mercato centrale, piuttosto che in uno periferico, poiché è lì che più facilmente potrà trovare la merce che cerca (questa teoria sarà ripresa e sviluppata da Anthony Downs nel 1957, ed è riassunta nello slogan: "Al centro si vince").

La sociologia di Durkheim e Weber si diffonde negli Stati Uniti di inizio secolo, pieni di ottimismo per le importanti *performances* del giovane sistema economico e industriale (vedi sezione dei filosofi europei in questo capitolo). Compare il darwinismo sociale, stemperato dal pragmatismo di Mead, che raccomanda l'attenzione per la comunicazione e il linguaggio, e dalla denuncia del rischio della "tecnocrazia", fatta da Thorsten Veblen (1857-1929), affermato studioso dei meccanismi del potere (la sua opera più importante, *La teoria della classe agiata*, è del 1899). "Figlio" dei due approcci importati dall'Europa è Talcott Parsons (1902-1979), sociologo del funzionamento della società *al di qua* delle prospettive dello storicismo e dell'evoluzionismo: le sue opere più importanti portano titoli che manifestano il suo programma di ricerca, lo "struttural-funzionalismo": *La struttura dell'azione sociale,* del 1937, *Il sistema sociale,* del 1951 e *Struttura e processo nelle società moderne,* del 1960.

Il clima ottimistico di cui si è detto è ovviamente smorzato dai dolori delle due Guerre Mondiali, in cui gli USA si trovano coinvolti. Nel 1944 l'uscita del volume di Gunner Myrdal, *Un dilemma americano*, documentando pregiudizi e discriminazioni, dimostra una nuova sensibilità per il problema centrale della democrazia statunitense così come l'aveva già cent'anni prima evidenziato De Toqueville: la specifica ingiustizia razziale. Nello stesso 1944 esce il volume di Friedrik August von Hayek (vedi sezione dedicata ai filosofi europei), economista austriaco rifugiatosi negli USA, grande oppositore di Keynes e del *New Deal*, ma molto apprezzato da Roosevelt (Hayek, 2011, ed. or. 1944). Profugo dalla dittatura hitleriana, Hayek rifugge anche dal totalitarismo staliniano, ma estende la sua repulsione verso il potere a qualsiasi forma di governo, anche democratico, facendosi promotore di una *totale* libertà economica – il suo *La via della schiavitù* vendette rapidamente un milione di copie negli USA (Borgognone, 2013, p. 199). Futuro Nobel per l'Economia, le sue idee sono alla base del liberismo, in auge fra le elite politiche della seconda metà del secolo, e anche dell'attuale (Von Hayek, 1969).

Robert Merton (1910-2003) rivisita Parsons in senso critico: il suo vertice di ricerca è non tanto come il sistema sociale *funzioni*, ma come esso *non* funzioni – quindi, la *dis*funzionalità. Arguto autore (è colui che ha coniato il motto "la profezia che si auto-avvera"), Merton si è dedicato alla teoria della devianza (le sue opere più importanti sono: *Teoria e struttura sociale*, 1949, ampliata nel 1957 e nel 1968, *Libertà e controllo nella società moderna*, del 1955, *Ricerca sociologica*, del 1963, e *La sociologia della scienza*, del 1973).

Il costituzionalismo è una tradizione viva nel pensiero occidentale, che si rivitalizza quando si presentano le minaccie delle dittature che tendono a fare piazza pulita dei barlumi di "contratto sociale". Così Charles H. McIlwain (1871-1968) ripercorre (*e ricorda!*) le radici del costituzionalismo *nel 1947* (a ridosso del nazi-fascismo e in pieno avanzamento del Soviet staliniano), radici che si trovano nell'antica Grecia, nella *Magna Charta* del 1215 e nella Rivoluzione americana (McIlwain, 1990, ed. or. 1947). McIlwain riprende la lezione medioevale dei "due corpi del re", quello fisico e quello politico, dove il primo può anche essere di ostacolo al secondo, ma solo il secondo deve vincere se si vuole la garanzia di pace e sicurezza – lezione che sarà ripresa ancora da Ernest H. Kantorovicz (1895-1963) nel 1957 (vedi sezione dedicata ai filosofi europei). Il messaggio politico complessivo è chiaro: la *costituzione* vale più di un *duce*, e il programma politico vale più dell'uomo politico, anche in democrazia; bisogna rinforzare i poteri del governo, ma insieme anche i diritti del cittadino.

Nel 1951 Kenneth Arrow (1921-2017), Premio Nobel per l'Economia nel 1972, pubblica un volume destinato ad una grande fortuna accademica, dedicato alla "teoria delle scelte sociali": questo studio, di impostazione post-positivista, s'incentra su come gli individui, con la loro volontà (valori e scelte), giungano a determinare i comportamenti collettivi e le "scelte sociali",

cioè, le politiche. In effetti, grazie a questa teoria è stato possibile cominciare a studiare i possibili *stati economici* a partire dalle *preferenze individuali*, utilizzando la matematica per trasformare i giudizi di valore degli individui in politiche collettive.

A metà secolo, al di là degli studi accademici, fanno molto scalpore due lavori divulgativi a carattere sociologico, il volume dal titolo auto-contraddittorio, *La folla solitaria*, di David Riesman (1909-2002), del 1950, sulla nuova società disgregata, tipica del "benessere", come sarà poi descritta da John Galbraith (1908-2006), e quello sui "persuasori occulti", del 1958, di Vance Packard (1914-1996), che mostra come la pubblicità e la propaganda colpiscano psicologicamente in maniera impercettibile ma efficace (Riesman, 2009, ed. or. 1950; Galbraith, 2014, ed. or. 1958; Packard, 1974, ed. or. 1958).

Come abbiamo visto nel primo capitolo di questa Terza Parte, in questi anni negli USA divampa il maccartismo anti-comunista. Almond, sulla scia dell'Adorno ricercatore sulla "personaltà autoritaria" (vedi sezione sulla filosofia europea in questo capitolo), assimilando il "comunista" all'"autoritario", pubblica uno studio critico sui comunisti, sia degli USA, sia dei paesi europei. In questo modo, Almond comincia a costruire la sua "teoria della cultura politica", secondo la quale un dato regime politico, autoritario o democratico, può affermarsi o meno in una data società a seconda della cultura politica che vi si alimenta (Almond, 2005). Questo suo approccio sarà poi utilizzato dallo stesso Almond in chiave comparativa, collaborando con i ricercatori europei di politica comparata come Stein Rokkan e Arend Lijphart (vedi paragrafo sulla politica della sezione di filosofia europea in questo capitolo).

Proprio la democrazia diventa, quindi, il focus di interesse maggiore dei ricercatori statunitensi all'inizio della seconda metà del secolo. Libro apri-pista in questa direzione, pubblicato nel 1960, è *Political Man* di Seymour Martin Lipset (1922-2006), studioso delle istituzioni, dei partiti e della società civile statunitense, che negli anni '60 e '70, insieme ad altri studiosi statunitensi, Linz, Almond e Dahl, collabora con l'analogo gruppo europeo di Rokkan e Aron all'interno di varie associazioni accademiche, condividendo il metodo della comparazione (per Linz e Dahl, vedi più sotto in questo stesso paragrafo; per Rokkan, vedi il paragrafo sulla democrazia della filosofia europea in questo stesso capitolo). Il focus distintivo di questo gruppo di studiosi è la *partecipazione*, segno distintivo e concreto della "cultura politica democratica" e chiave della qualità della democrazia stessa (Verba, Nie, Kim, 1987, ed. or. 1978). Gli autori definiscono i fini democratici come la legittimità, la *performance* democratica del governo, la mobilità sociale, l'integrazione dei nuovi gruppi che si mobilitano e il ricomporsi graduale delle varie fratture – qui rivive tutto il precedente armamentario concettuale di Weber, Tocqueville e Parsons. Più in particolare, Lipset fa focus sulla democrazia come coppia di *consenso* e *conflitto*: la democrazia vuole istituzioni per regolamentare entrambi. Lipset è molto attento alle *performance* delle istituzioni e dell'economia, perché vede lì il rischio dell'erosione del consenso. D'altra parte, lo sviluppo economico produce non solo consenso, ma anche senso civico e libertà. Questo punto sarà ripreso successivamente da altri economisti e politologi statunitensi, poiché costituisce il problema di come intendere correttamente il nesso fra libertà e sviluppo economico: viene *prima* lo sviluppo economico e *poi* la libertà (opinione sostenuta da Benjamin Friedman: Friedman, 2005), o il contrario, è la libertà *che provoca* lo sviluppo economico (opinione sostenuta da Amartya Sen: Sen, 2002)?

Da qui l'attenzione dell'ultimo Lipset per la *democratizzazione*, cioè, per il *processo* di trasformazione di un dato sistema politico dall'autoritarismo in direzione della democrazia (argomento poi approfondito in modo particolare dal politologo italiano Leonardo Morlino, 1947-, allievo di Giovanni Sartori). Entrando in questo campo delle *trasformazioni* degli stati,

quindi, nel mondo delle Relazioni Internazionali, Lipset, conformemente all'uso del suo tempo, assume lo stato, definito da popolazione e territorio, come l'"unità di analisi"; da questo punto di vista, i fattori internazionali sono interpretati come variabili indipendenti, che hanno sì, la loro importanza, ma non sono considerati mai come rilevanti (tanto meno come dominanti) sui fattori interni di un dato paese. Questo concetto evolve lungo gli ultimi decenni e i ricercatori sociali più recenti, soprattutto nell'attuale epoca della globalizzazione, sono concordi nel ritenere che i confini fra i due domini – l'*interno* e l'*esterno* di uno stato – sono ormai largamente sfumati (tanto che si è forgiato il termine *glocale*, storpiando *globale*, per indicare la commistione fra *interno* ed *esterno*).

La teoria della democrazia viene approfondita da Robert Dahl (1915-2014): la democrazia è formata dalla coppia di *partecipazione* e *competizione*. Sulla base di un'analisi storica, dalla città-stato allo stato-nazione, Dahl rintraccia il formarsi della *poliarchia*, 'preambolo' teorico-pratico dell'attuale sistema democratico moderno, con la sua classica divisione dei poteri (Dahl, 1997, ed. or. 1989). Ovviamente, non insensibile alla lezione di Mills, Dahl introduce una quarta dimensione, oltre quelle legistativa, esecutiva e giudiziaria, aprendo il discorso sulla "democrazia economica".

In effetti, era impossibile non tener conto del pensiero di Mills, tanto più che questo arguto studioso ha continuato la sua ricerca, in particolare, sul ceto medio americano, coniando i termini di "colletti bianchi" e "colletti blu" per indicare i lavoratori di concetto e quelli manuali. In questo suo nuovo studio la nozione più critica è quella della "povertà spirituale" dell'uomo di strada, incapace di collegare i suoi problemi con quelli del mondo nel quale vive (Mills, 1962).

In tutt'altra direzione spingono due economisti dello stesso tempo, James M. Buchanan (1919-2013), Premio Nobel nel 1986, e Gordon Tullock (1922-2014): contrapponendo rigidamente individuo, da una parte, e società (o stato), dall'altra, essi propongono di inserire in costituzione degli accorgimenti per far prevalere gli interessi del singolo su quelli della collettività in modo tale da aumentare, secondo loro, il tasso di democraticità. I riferimenti teorici di base sono quelli del liberismo, e cioé: la teoria dei giochi, la teoria della scelta e la teoria dell'"ottimo" di Vilfredo Pareto (1848-1923) (vedi sezione dedicata ai filosofi europei) (Buchanan, Tullock, 1998, ed. or. 1962 e 1965).

Nel decennio '60, in piena Guerra Fredda, le procedure democratiche e quelle socialiste si distanziano sempre di più e gli autori cercano di marcare le differenze. Così, mentre lo Statunitense Arrow approfondisce la teoria delle scelte, il Tedesco Jürgen Habermas (1929-) ripercorre la differenza marxista fra teoria e prassi, e l'Italiano Massimo Salvadori (1936-), riprendendo Gramsci, ribadisce l'importanza dell'organizzazione proletaria dei Consigli (i *Soviet* russi), contrapponendola alle procedure formali della democrazia, enfatizzate da Sartori (Arrow, 2003, ed. or. 1951; Habermas, 1973, ed. or. 1963; Salvadori, 1970).

Importante ricercatore, di formazione weberiana, è lo spagnolo Juan Linz (1926-2013), che da collaboratore di Almond e Lipset, produce un apprezzato contributo sull'autoritarismo spagnolo degli anni '60 che lo consacra autore di riferimento. Fondamentale diventa l'utilizzo della comparazione fra democrazie e autoritarismi nel periodo della Guerra Fredda (Linz, 2006). Da lui partono poi le altre ricerche di suoi allievi, come Scott Mainwaring e Arturo Valenzuela, sull'autoritarismo in America Latina nei decenni successivi. Tornata la democrazia in Spagna e nei paesi latino-americani, Linz si fa studioso di questo passaggo, sulla scia di Lipset, insieme a Larry Diamond (1951-) (Diamond, Linz, Lipset, eds., 1989).

Un'importante novità critica viene introdotta nel campo degli studi sociali alla fine degli anni '70, la "etnometodologia", da Harold Garfinkel (1917-2011). In pratica, rendendosi conto che la ricerca sociale è sempre guidata, consciamente o meno, dal "punto di vista" del ricercatore, la "verità" del "dato" è sempre relativa. Così, il prefisso *etno-* sta ad indicare la consapevolezza da parte del ricercatore della relatività, insopprimibile ed ineliminabile, del suo proprio "punto di vista" sull'oggetto della ricerca stessa (Garfinkel, 1967). Grande impatto, da questo punto di vista, ha avuto la ricerca sulle dinamiche sociali interne all'istituzione psichiatrica, il manicomio, fatta dal sociologo canadese Erving Goffman (1922-1982), che ha mostrato come le pretese categorie "neutrali" nosografiche psichiatriche non siano altro, in definitiva, che il frutto e il prodotto di specifiche dinamiche fra persone: lo stigma, la previsione e l'aspettativa diventano *più* reali della realtà stessa delle persone (Goffman, 1968, ed. or. 1961).

Nel 1970 Albert O. Hirschman (1915-2012) scrive un saggio di grande importanza sulla politica, centrato sulle tre possibili scelte fondamentali degli individui nei confronti dei sistemi politici cui appartengono: *lealtà*, *defezione* e *protesta*. In origine, questa interpretazione del comportamento dell'individuo nei confronti del sistema si riferiva solo al rapporto fra dipendente e posto di lavoro, ma con Hirschman esso si allarga alla politica, diventando un modello classico per gli studi sul comportamento *politico* (Hirschman, 2002, ed. or. 1970).

In effetti, gli anni '70 sono gli anni in cui divampano le proteste contro la Guerra del Vietnam, e i saggi critici e coraggiosi di Chomsky conoscono un'enorme notorietà (Chomsky, 1969a e 1977). Accanto alla critica radicale, che accomuna Chomsky a Russell, Sartre, Marcuse e altri, anche l'approccio liberale fa sentire la sua voce, con gli scritti di John Rawls (1921-2002), la cui idea politica si basa su una profonda analisi filosofica del concetto di giustizia, intesa come equità. Il mix di difficile composizione, vecchio come la stessa democrazia statunitense, è quello di libertà e eguaglianza, che ha bisogno di una esposizione chiara, stabilita nella costituzione scritta. Per Rawls, la costituzione è il punto di partenza del "contratto sociale" in un qualsiasi stato, da cui poi prende l'avvio la vita del parlamento, espressione di tutte le posizioni presenti nel popolo sovrano; da qui ancora, arriviamo al governo, emanazione del parlamento, che ha l'incarico di applicare le leggi espresse dal parlamento *senza conoscere gli utili particolari che, da questa applicazione, possono derivare ai suoi membri* (Rawls usa qui la significativa espressione "velo di ignoranza"), utilizzando sempre un criterio di distribuzione che non sia cieco rispetto alle differenze, ma che, al contrario, parta dal loro riconoscimento per assegnare le risorse in maniera riequilibratrice (Rawls, 1983, ed. or. 1971). In poche parole: non è eguaglianza dare a tutti la stessa risorsa, ma dare di più a chi ha di meno (si può osservare che, in soldoni, questo ero lo stesso pensiero che esprimeva Don Lorenzo Milani, il famoso priore di Barbiana, già negli anni '60).

Robert Nozick (1938-2002) ha sviluppato il pensiero liberale di Rawls, cercando di andare in direzione di una maggiore presenza dell'individuo nella teoria e nella prassi politiche, a discapito dello stato. Anche se la sua intenzione non è stata quella di propagandare le teorie liberiste, piuttosto quelle anarchiche, è così che questo filosofo è stato interpretato: "più individuo e meno stato" non è diventato uno slogan per dare più importanza all'individuo (lo stesso peso hanno poi dato all'individuo filosofi come Sen e Nussbaum con il loro "approccio delle capacità" – vedi più avanti in questo paragrafo), ma come un inno all'esaltazione della prospettiva dei bisogni e desideri dell'individuo considerati come qualcosa che lo stato non può mai permettersi mai di contrastare (Nozick, 2008, ed. or. 1974).

Immanuel Wallerstein (1930-2019) è lo studioso statunitense del "sistema-mondo", nozione ricavata dallo storico francese Fernand Braudel e l'economista argentino Raul Prebisch, ma che in Wallerstein assume un orientamento chiaramente marxista: il mondo è diventato, in seguito agli imperialismi della Francia e dell'Inghilterra, un unico sistema economico, concetto-cornice capace di spiegare in buona misura anche gli eventi politici nazionali (Wallerstein, 1978, ed. or. 1974; Wallerstein, 1986 e 1995).

Al di là dell'approccio liberale e di quello socialista, in questo periodo l'approccio democratico è stato rappresentato da Samuel Huntington (1927-2008), il quale, riflettendo sul '68 negli USA e in Europa, sui movimenti di protesta in tutto il mondo, e preoccupato dalla scarsa capacità dei governi democratici di tenere sotto controllo la situazione, pubblica a metà anni '70 uno studio comparato, insieme a Maurice Crozier e Joji Watanuki, sulla "governabilità" (*governance*) in democrazia (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975).

Nel contesto della Guerra Fredda e delle "teorie del sospetto reciproco" fra USA e URSS, come nel pensiero del presidente Harry Truman e del politologo George F. Kennan (1904-2005), come abbiamo già visto, si inserisce l'opera del neorealista e liberale Kenneth Waltz (1924-2013). In effetti, l'anno di pubblicazione del suo testo più importante, che ha avuto una grande risonanze nelle università americane, il 1979, è pieno di eventi politici assai significativi, dalla Rivoluzione sandinista in Nicaragua alla Rivoluzione sciita in Iran, dall'invasione sovietica dell'Afghanistan alla formalizzazione del "socialismo di mercato" di Deng. Il focus del pensiero di Waltz è la "struttura" delle Relazioni Internazionali, da cui discendono le politiche estere di tutti gli stati (Waltz, 1987, ed. or. 1979). Apparentemente un concetto solido se messo di fronte a quello di "anarchia dell'ambiente internazionale", in pratica il non-governo mondiale (con buona pace delle Nazioni Unite), la "struttura" di Waltz rischia, però, di restare un concetto, sì accattivante, ma alquanto evanescente, come è già stato sottolineato: sono soprattutto le guerre – fattori che comportano mutamenti importanti nella "struttura", ma che pure sono così frequenti da non poter essere sottostimate – ad essere, infatti, *inspiegabili* nella teoria di Waltz (come fa ad esistere una "struttura" se le guerre, che la rompono, si susseguono continuamente?).

In generale, il neo-realismo nelle Relazioni Internazionali è associato alla destra politica. In effetti, va segnalato che in questo contesto, e nello sviluppo dell'approccio conservatore alle Relazioni Internazionali, ha avuto il suo peso la "scuola" di Leo Strauss (1899-1973), filosofo di origini ebraiche, Tedesco naturalizzato Statunitense. Strauss, influenzato dall'anti-modernismo di Nietzsche, fu vicino a Martin Heidegger e Carl Schmitt nel periodo dell'ascesa di Hitler al potere (su questi filosofi vedi il capitolo dedicato alla filosofia europea); poi, in quanto Ebreo, fu costretto alla fuga negli USA. Qui, fu ospitato da varie Università, il che rese possibile al suo pensiero di influenzare alcuni leader politici statunitensi conservatori, critici contro la democrazia e il liberalismo. Il punto di riferimento della sua filosofia è l'idea di "scrittura reticente", cioè, l'idea che la verità non possa essere apprezzata dalle masse, ma solo dai filosofi/profeti (Strauss, 1941). Sulla base di quest'idea, il filosofo/profeta, che ha "ovviamente" il dovere di governare per il bene del suo paese, deve dissimulare alle masse "come stanno le cose", in maniera tale da sembrare in sintonia con il sentire comune, in realtà, compiendo atti politici che solo lui sa e capisce (Strauss, 2010). Non sorprende che tra i suoi seguaci si trovino politici che hanno ricoperto posizioni chiave nelle amministrazioni Reagan e Bush padre, come Paul Wolfowitz, controverso presidente della Banca Mondiale e poi responsabile del Pentagono, e Lewis Libby, capo dello staff di Dick Cheney, vice di Bush.

Un approccio più meditato e filosofico, meno "scientifico", alle questioni pubbliche è quello offerto da Thomas Nagel (1937-): qui le questioni politiche, sia nazionali, sia internazionali (la

Guerra del Vietnam segnatamente), vengono viste da un punto di vista morale, e quindi non diversamente da quelle della sessualità, del destino, della biologia e del rapporto mente-corpo (Nagel, 1988). Da questo punto di vista, questo filosofo può essere accostato all'Inglese Bernard Williams (1929-2003).

Il tema della democrazia diventa sempre più pressante per via della progressiva e diffusa disaffezione dei cittadini dalla politica, sicché gli autori nord-americani cominciano a distinguere una *strong democracy*, basata sulla partecipazione *reale* dei cittadini – la democrazia come modo di vivere – dalla *thin democracy*, fredda e solamente procedurale, quella della tradizione, dove l'attività politica dei cittadini si limita al solo voto elettorale (Barber, 1984). Da questo punto di vista è stata una fonte di ispirazione il volume *The dialectics of freedom* della filosofa newyorkese Maxine Green (1917-2014), del 1988: gli USA si dibattono sul paradosso di *liberare e incatenare* gli altri paesi, contrastando la multiformità di un mondo che essi vogliono ridurre a loro immagine e somiglianza. La speranza è nell'arte.

Dal punto di vista più strettamente filosofico, la caduta del Muro di Berlino e lo "svecchiamento" della politica portano in primo piano il problema della tenuta delle teorie politiche nell'epoca che ora comunemente si auto-definisce "post-moderno", sulla scia del fortunato slogan del 1979 del filosofo francese Jean-François Lyotard (Lyotard, 1979). La fondazione delle teorie era già stata messa in dubbio in sede scientifica, dunque, nel campo epistemologico. Ora Rorty vuole compiere il passo successivo: dimostrare l'inconsistenza della pretesa di fondare le teorie anche di tipo filosofico-politico. La sua proposta è radicale, e radicalmente democratica: ritornare alla lezione pragmatica di Dewey, affiancandosi a chi, come Heidegger, Derrida e Foucault, già da tempo predica, denuncia ed ironizza la pretesa assolutezza delle fondazioni teoriche, nel nome della leggerezza e dell'ironia, senza per questo rinunciare, però, al comportamento etico. Da qui, lo slogan della "priorità della democrazia sulla filosofia" (Rorty, 1989 e 1994).

Questo ottimismo pragmatico doveva, però, fare i conti anche con l'affacciarsi, proprio agli inizi degli anni '90, del nuovo soggetto antagonistico alternativo al Soviet, l'Islam. Per spiegare questo nuovo fenomeno e questa nuova sfida alla democrazia, Huntington, come già si è detto, fa ricorso ad una nuova "teoria delle civiltà", da lui stessa improntata. In base a questa nuova teoria, esistono oggi cinque civiltà, la cinese, la giapponese, l'indiana, l'islamica e l'occidentale; ora, fra queste civiltà esiste una latente conflittualità, che talvolta, come nel caso della Guerra del Golfo, può diventare patente – è l'idea base dello "scontro fra civiltà" (Huntington, 1997; l'idea riverbera subito dall'altra parte dell'Atlantico: Lewis, 1997, ed. or. 1995).

Il pensiero di Huntington sulla "*governance* della democrazia" degli anni '70 non diminuisce nell'attenzione dei politologi più recenti, trovando ancora un'eco in chi, vent'anni dopo, vuole e deve fare ancora i conti con la forte instabilità politica dovuta ai grandi squilibri internazionali. Così, si prosegue nell'approfondimento dell'etica nelle istituzioni democratiche, sulla capacità di queste istituzioni di gestire i conflitti, quindi, la contrapposizione fra solidarietà e individualità, nonché la crescita delle capacità politiche degli individui in democrazia (March, Olsen, 1997).

La competizione internazionale fra le democrazie e gli autoritarismi si fa più acuta alla fine degli anni '90, sia per il perdurare dello stato di tensione nell'Asia occidentale, nei Balcani e nell'area africana dei Grandi Laghi (Ruanda e Congo segnatamente), sia per i focolai di contrasto che si profilano all'orizzonte fra gli USA e la Cina, potenza economica sempre crescente. Gli autori del fronte democratico che aderiscono al neo-realismo, come l'Italiano Angelo Panebianco (1948-), parlano ora della necessità di dotarsi di "guerrieri democratici"

che, a quattro decenni dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, rinnovino il compito, stavolta in chiave planetaria, di "difendere la democrazia", e con essa la civiltà occidentale tutta (Panebianco, 1997). Altri, come lo Statunitense Michael Walzer (1935-), riflettono sulla "guerra giusta", cercando di stabilire i confini dell'uso della violenza a livello internazionale. Il punto di partenza di quest'ultimo studioso è la critica al neo-realismo e alla pretesa dell'ineluttabilità delle guerre – Walzer fa partire la sua speculazione sul tema dalla sconfitta degli USA in Vietnam. Dato che, tuttavia, siamo pur sempre in un ambiente internazionale "anarchico", le azioni di guerra possono essere ammesse, fermo restando l'immunità dei prigionieri e dei non combattenti – senza dimenticare la fattispecie del terrorismo, che pure di per sé richiede un intervento deciso da parte dello stato (Walzer, 2009, ed. or. 1977; dopo questa prima indagine sulla guerra Walzer si è poi ineressato alle questioni tipiche della filosofia politica, soprattutto la giustizia e le migrazioni: Walzer, 2008, ed. or. 1983 e Walzer, 1999, ed. or. 1994, per poi tornare sul tema privilegiato della guerra, considerando i nuovi sviluppi in Iraq e in Palestina: Walzer, 2004).

Martha Nussbaum (1947-), filosofa del diritto dell'Università di Chicago, lavora negli anni '80 con l'economista indiano Amartya Sen (1933-), futuro Nobel di Economia (nel 1998) su quello che sarà chiamato l'"approccio delle capacità" (*capability approach*) (Nussbaum, Sen, eds. 1993, volume che raccoglie i resoconti dei seminari tenuti all'Istituto WIDER di Helsinki, quelli che prepareranno l'Indice di Sviluppo Umano pubblicizzato poi dall'UNDP, United Nations Development Programme). Da questi studi e ricerche sul campo la Nussbaum, studiosa di filosofia greca e romana, approfondisce la questione di genere, soffermandosi su come allargare il concetto di "diritto umano" *fino a non escludere le donne in alcun punto*. La sua ambizione è quella di riferirsi al concetto-madre di "diritto umano" prescindendo dalla differenza di genere, in altri termini senza avere *poi* il bisogno di "specificare", *a parte*, i "diritti delle donne", come se si trattasse di una qualche minoranza. Da qui un approccio "integrato", di "uomo e donna", al concetto di "sviluppo umano", lo sviluppo, cioè, delle capacità e dei funzionamenti di una qualsiasi persona, che secondo la filosofa statunitense ogni governo che voglia presentarsi come democratico dovrebbe sostenere e promuovere nei suoi cittadini (Nussbaum, 2001 e 2012; per una critica delle politiche di "aggiustamento strutturale" imposte dai creditori internazionali, Banca Mondiale e FMI, agli stati debitori, sulla base di questa originale concettualizzazione, vedi Cornia, Stewart, eds. 2016).

Negli anni '90 il tema del "riconoscimento" diventa dominante nella filosofia politica; si tratta, in pratica, di assumere la presenza dello straniero *sul serio*, cioè, dal punto di vista del diritto, senza però trascurare l'altro corno del problema, quello economico, la redistribuzione. Si staglia, così, da un lato, una filosofia *comunitarista*, di stampo hegeliano, dalla quale si diparte un nuovo filone, quello dei "diritti culturali di un popolo", spinto dal filosofo canadese Charles Taylor (1931-) (Taylor, 1984, ed. or. 1979 e Taylor, 1999, ed. or. 1991); dall'altro, il tema investe le correnti più vitali della filosofia nord-americana, ma anche europea, alle prese con l'"emergenza-immigrati", ispirando interessanti dibattiti sulle due sponde dell'Atlantico. Per la Statunitense Nancy Fraser (1947-), i due corni devono stare insieme – la "concezione bi-dimensionale della giustizia" –, mentre per il Tedesco Axel Honneth (1949-), successore di Habermas alla guida della Scuola di Francoforte di Adorno e Horkheimer, il "riconoscimento" deve essere ritenuto come l'asse principale del dibattito filosofico-politico contemporaneo, proprio il "riconoscimento" essendo per Honneth la *punta* della filosofia marxista oggi, da cui poi hanno origine le misure politiche ed economiche del caso (Fraser, Honneth, 2003). Appartiene a questo stesso dibattito, ma da un'angolatura particolare, la questione del rapporto fra l'Islam e la donna suscitato dal volume di Amina Wadud (1952-), afroamericana, nata cristiana e convertitasi all'Islam negli anni '70, in cui l'autrice sostiene che non esiste nel

Libro sacro, il *Corano*, alcun impedimento a che la guida della preghiera, l'imam, sia una donna (lei stessa ha poi diretto la preghiera del venerdì in una moschea statunitense).

Come abbiamo visto nella sezione storica di questo capitolo, a metà degli anni '90 la "crescita senza occupazione" (la stagflazione, apparsa per la prima volta negli anni '70 nelle "società del benessere") diventa il muovo leit-motif economico di quella che si comincia a chiamare la "globalizzazione". L'economista Jeremy Rifkin (1943-), lavorando su questo apparente paradosso, formula la diagnosi della "fine storica del lavoro", assumendo che il trend dell'incremento della tecnologia – la terza rivoluzione industriale e la terziarizzazione dell'economica – porterà il mondo del futuro a fare sempre più a meno della forza-lavoro *umana* (Rifkin, 1995). In effetti, il potere dei produttori e dei venditori di merci si va insinuando fin dentro lo stile di vita delle persone, in tutte le parti del mondo, facendo diventare ridicola la pretesa di essere autentici ed autonomi: i consumi diventano gli stessi dappertutto, i gusti e gli orientamenti dei consumatori di tutto il mondo vengono guidati e indirizzati a seconda delle necessità dei produttori e venditori, piuttosto che dei consumatori – come denuncia la giornalista e militante canadese Klein, che vede giustamente in tutto ciò una *colonizzazione* della vita privata dei cittadini da parte dell'economia (Klein, 2015, ed. or. 2000).

Tuttavia, le varie questioni internazionali sul tappeto alla fine del secolo fanno ancora vedere che c'è bisogno di rinnovare la concettualizzazione del diritto internazionale. Su questo, infatti, si cimenta il capo-scuola del liberalismo novecentesco Rawls, tracciando un'idea di "società internazionale" dove ogni singola nazione agisce come agisce un individuo in una qualsiasi società, rispettando le leggi fondamentali poste dalla costituzione. Seguendo questo parallelismo società nazionale-società internazionale, e l'idea kantiana di "pace perpetua", Rawls intravvede la costituzione mondiale nella Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, e il parlamento mondiale nell'ONU, previ gli aggiustamenti del caso (Rawls, 2001, ed. or. 1999; questo ramo dell'opera di Rawls è continuata dai suoi allievi, come Thomas Pogge, 1953-, e Nussbaum: Pogge, 2010, ed. or. 2008; Nussbaum, 2006).

Nel nuovo secolo, il punto che attira questa parte della filosofia nord-americana è senz'altro la nuova "guerra al Male" del presidente USA George Bush jr., insieme alle mai sopite questioni – economiche, morali e politiche – poste dalla globalizzazione (sulla nuova stagione di guerre e terrorismo, vedi Barber, 1995; Chan, 2005; Scanlon, 2008; sulla globalizzazione – con, da una parte, scandali e, dall'altra, la povertà –, vedi Krugman, 2004; Rahnema, 2005; Dworkin, 2006; Rodrik, 2011, dove si discute della necessità di istituire una nuova autorità anti-trust internazionale; Sandel, 2013; Chomsky, 2017).

La filosofia "pellerossa"

In questo paragrafo sulla filosofia nord-americana, infine, va segnalato che, sulla scia del recente movimento dei Nativi nella seconda metà del secolo scorso, dall'ultimo decennio del secolo scorso è in corso una ripresa della filosofia e dell'arte pellerossa (Brown, 1994, ed. or. 1970; Hifler, 2003, ed. or. 1992; Bear Heart, Larkin, 1998), che va accostata alla ripresa della filosofia azteca da parte di Léon-Portilla e alla filosofia andina di Estermann – una filosofia di tipo nettamente contemplativa e metafisica, ma non priva di interessanti aspetti politici, come vedremo nella prossima sezione.

I filosofi sud-americani

Possiamo distingue tre diverse correnti nella filosofia dell'America del Sud novecentesca: la speculazione, la politica e la liberazione.

La speculazione

Miguel León Portilla (1926-2019), storico dell'Università di Città del Messico, è lo scopritore dell'opera di Bernardino de Sahagun (1499-1590), missionario spagnolo vissuto fra gli Aztechi, che rappresenta la fonte più importante di informazioni sulla civiltà azteca-nahuatl. A partire dalla sua opera di traduzione e interpretazione si diparte una corrente che indaga sulla civiltà azteca (lingua inclusa, il nahuatl), con accenti filosofici che risentono della filosofia di Heidegger (vedi il paragrafo sull'ermeneutica della sezione di filosofia europea: León Portilla, 1980, 1996, 2003).

Si ispirano a lui, direttamente o indirettamente, i ricercatori latino-americani (e non solo) che hanno approfondito la storia dell'incrocio fra la filosofia dei Nativi d'America e la filosofia spagnola, nonché i vari aspetti della "filosofia" dei Nativi, per quel che è possibile comprendere da ciò che di loro è rimasto dopo il loro genocidio (per quanto riguarda la concezione dell'educazione degli Aztechi, vedi Diaz Infante, 1997; sull'iconografia olmeca di uomini e serpenti, vedi Nuño, 1996; sull'aspetto metafisico insito negli usi e costumi dei Nativi, soprattutto in Argentina, vedi Kusch, 2000; sulla storia specifica dei creoli in Guatemala, vedi Martinez Pelaez, 2006, ed. or. 1970; sull'"universo culturale" degli Aztechi, vedi Soustelle, 1982, ed. or. 1979; sul mito e il simbolo del serpente nei Maya, vedi De la Garza, 2003, ed. or. 1984; sugli Indios argentini, vedi Sarasola, 2005).

Questa corrente di ricerca ha contribuito a porre con maggior forza il quesito sull'esistenza o meno di una "filosofia latino-americana" specifica. Su questo punto, in particolare sulla "filosofia andina" hanno lavorato vari filosofi, dividendosi pro e contro in un dibattito che dura dagli anni '60 fino ai nostri giorni (a favore: Valcarcel, 1962 e 1973; Peralta, 1964; Estermann, 1999; contro: Salazar Bondy, 1967; Miro Quesada Cantuarias, 1974; Rivara de Tuesta, 1992; Sobrevilla, 1999).

Non c'è dubbio che oggi, questo argomento può sembrare obsoleto: in fondo, l'intercultura incalza anche in America Latina, e la questione della separazione di una tradizione culturale rispetto ad un'altra può diventare secondaria (Canclini, 1989).

La politica

Il peruviano José Carlos Mariateguí (1894-1930), il "Gramsci dell'America Latina", tra i fondatori del Partito comunista peruviano, è l'autore di un importante studio sociale e politico sull'America Latina (Mariateguí, 1928). L'interesse sta nel fatto che nel libro l'autore vi conduce un'attenta analisi della realtà culturale e sociale, prima che politica, della macro-regione, frutto di un mix di cultura dei Nativi, degli Afro-discendenti, del passato potere spagnolo e dell'attuale dominio capitalistico statunitense, sulla scia di Martí.

In effetti, la tradizione di Martí della *Nuestra América* prosegue, soprattutto dopo la Rivoluzione cubana, in autori come Fernando Ortiz (1881-1969), Alejo Carpentier (1904-1980) e Roberto F. Retamar (1930-2019) (Rafael, 2010).

Ivan Illich (1926-2002), Austriaco, poliglotta, ha speso gran parte della sua attività in Messico, dove ha fondato nel 1961 il CIDOC, Centro Intercultural de Documentacion a Cuernavaca, per

preparare i preti e i volontari dell'Alleanza per il Progresso, accordo statunitense-messicano voluto dal presidente Kennedy (il Centro fu poi chiuso nel 1976). Teologo, sociologo, filosofo, storico, ha fatto della cristianità il perno della sua riflessione anti-istituzionale e pro-convivialità. È in questo senso che va vista la sua polemica contro le istituzioni – la "de-scolarizzazione della società" – che lo ha reso simpatico a tanta sinistra e tanto antipatico alla Chiesa (Illich, 1983).

Lo scrittore e giornalista uruguayano Edoardo Galeano (1940-2015), oppositore della prima ora della dittatura installatasi nel suo paese nel 1973, è costretto all'esilio, dapprima in Argentina, poi, dopo l'arrivo dei militari anche in questo paese, nel 1976, in Spagna. Rientrerà a Montevideo solo nel 1985. Il suo libro più importante, *Las venas abiertas de América Latina*, sono una denuncia lucida di come il capitalismo straniero, statunitense in ispecie, stia prosciugando le ricchezza dell'intero Continente americano.

La fine delle dittature in America Latina ha comportato una fase, dolorosa, di ricomposizione nazionale – in effetti, è vero che se quelle dittature hanno potuto durare nel tempo è stato perché frange delle popolazioni civili hanno sostenuto i militari nelle loro efferatezze. Espressione di questi penosi stati d'animo è la scrittura di saggisti, come l'Argentino Santiago Kovadloff (1942-), vertenti sul difficile, intrattabile, nodo di potere e verità (Kovadloff, 2007, ed. or. 1992, che da questo punto di vista – il "ritorno alla normalità" dopo la dittatura – può essere accostato a scrittori dell'Est europeo, come il Ceco Milan Kundera, 1929-2023: Kundera, 2001).

Negli ultimi due decenni del secolo passato, i filosofi politici latino-americani, come Walter Mignolo (1941-) e Anibal Quijano (1928-2018), hanno indagato sul rapporto storico fra il potere coloniale in America Latina e la modernità europea, stabilendo un nesso di *conditio sine qua non* del primo rispetto alla seconda (Dube, Banerjee Dube, Mignolo, coords. 2004; Quijano, 2000).

La pubblicazione del volume di Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, nel 2001, non ha mancato di suscitare reazioni anche in questa macro-regione (su Antonio Negri, vedi il paragrafo sulla politica della sezione dedicata alla filosofia europea in questo capitolo). Il filosofo politico argentino Atilio Boron (1943-), marxista, ha raccolto le voci latino-americane rispetto a questa impostazione anti-globalizzazione, tutte aventi a che fare con il rifiuto del nichilismo dell'economicismo estremo incorporato dal nuovo capitalismo, ma anche critiche nei confronti dell'idea delle "moltitudini sovversive", contenuta in *Empire*, che avrebbero provocato, come difesa reattiva, quella forma attuale di capitalismo internazionale che è la "globalizzazione" (Boron, comp., 2002).

La questione del *populismo*, tipica nell'esperienza politica dell'America Latina, è stata al centro del dibattito nel nuovo secolo, anche in corrispondenza del riemergere dello stesso fenomeno in Europa. Se ne è occupato in modo specifico il filosofo politico argentino Ernesto Laclau (1935-2014), prendendo posizione critica rispetto alle critiche che provengono, massicce, al populismo da parte del lacanismo di sinistra (in particolare, da Slavoj Zizek: vedi il paragrafo sulla politica della sezione dedicata alla filosofia europea in questo capitolo). Secondo Laclau, il populismo accomuna l'America Latina (per esempio, l'Argentina del Perón della resistenza anti-statunitense) ad esperienze politiche importanti di altri parti del mondo, come gli USA in alcune fasi del loro sviluppo, e la Turchia (Atatürk), e si caratterizza positivamente per aver rappresentato il modo stesso in cui la sfera della politica si è costituita in tanta parte del mondo moderno, stando alla base, per esempio, della specifica forma della democrazia che è la *democrazia diretta* (Laclau, 2005 e 2008).

La filosofia politica latino-americana è emersa in gran forma in occasione del World Social Forum (WSF), iniziativa globale della sinistra resa possibile dal presidente del Brasile Lula, la cui prima edizione si è tenuta a Porto Alegre nel 2002 (da allora il WSF tiene le sue sessioni annualmente, non solo in Brasile, ma anche in altre parti del mondo, fornendo un palcoscenico per gli intellettuali della sinistra di tutto il mondo, da Wallerstein e Chomski alla Klein, da Amin a De Sousa Santos, per citare solo loro). Fiorisce in questo contesto il pensiero del sociologo e politologo brasiliano Emir Sader (1943-), professore dell'Università di Rio de Janeiro, uno degli organizzatori del WSF. La sua opera principale, in effetti, può essere considerata il "manifesto" del WSF, la creazione di un'opinione pubblica mondiale critica, attenta e continua (Sader, 2003).

La liberazione

La "Teologia della liberazione", che all'inizio ha avuto una "sorella" islamica in Egitto (vedi il paragrafo dei filosofi arabi nella sezione dedicata alla filosofia in Africa in questo capitolo) ha preso l'abbrivio dall'iniziativa di un gruppo di teologi – fra questi Oscar Romero (1917-1980), Gustavo Gutierrez (1928-), Ignatio Ellacuria (1930-1989), Ernesto Cardenal (1925-2020), Leonardo Boff (1938-), Frei Betto (1944-), Juan Carlos Scannone (1931-2019) –, provenienti da diversi paesi latino-americani, che, a partire dal Concilio di Medellin del 1968, hanno assunto una posizione netta a favore degli oppressi – in effetti, in precedenza in questa macro-regione la Chiesa si era spesso resa colpevole di giustificare, con un cristianesimo passivo, l'ingiustizia sociale e politica che vi regna da secoli (Gutierrez, 1992, ed. or. 1971; Cardenal, 1978; Boff, 1983; sulla teologia *engagée*, vedi Metz, 1969 e Metz, 1998). Da qui una feconda stagione di lotta, non solo sociale e politica, ma anche accademica e culturale, che si è estesa a tutto il mondo e in diverse articolazioni – per esempio, in pedagogia questo approccio è stato divulgato dall'opera del pedagogista brasiliano Paulo Freire (1921-1997) con la sua celeberrima *Pedagogia degli oppressi* (Freire, 1971) e, appunto, la "Filosofia della liberazione", con autori come Enrique Dussel (1934-2023) e Juan Carlos Scannone (Dussel, 2007; Scannone, Remolina, eds., 1999; Scannone, 2005; per una ripresa del "terzo principio" della Rivoluzione francese, la fraternità, il "principio dimenticato", in questo contesto, vedi Del Percio, 2014).

I pensatori europei

È possibile studiare la filosofia europea per filoni: la ricerca delle origini in "Oriente" o al "Sud", l'ermeneutica, l'epistemologia, l'arte e le scienze umane, e la politica.

La ricerca delle origini in "Oriente" o al "Sud"

Questo ambito di studi si presta ad una naturale congiunzione fra filosofia, mitologia, antropologia, archeologia e linguistica; quindi, non desta meraviglia trovarvi autori che, pur appartenendo ad ambiti disciplinari diversi, hanno condiviso gli stessi orientamenti intellettuali.

In generale, si può dire che questi studi seguono una tendenza che si può rinvenire anche fra le persone comuni in Europa, già dalla fine del XIX secolo, quando, davanti al modernismo e al mito della velocità, una reazione, in fondo parallela a quella che abbiamo visto anche in altre latitudini culturali, fu quella di ritornare all'*antico*, alle tradizioni, all'*autentico*, al "piccolo".

Come abbiamo già visto a proposito del giudizio positivo di Garin sul Rinascimento italiano (nel *Bilancio* della Prima Parte), in effetti, si può dire che lo studioso italiano continuava la scia ottocentesca che rivalutava positivamente le origini greche dell'Europa moderna – una scia

che, iniziata nel '700 con artisti, filosofi, poeti e archeologi come Goethe, Lord Byron e Winckelmann, era poi continuata con Nietzsche, Droysen, Dilthey, Windelband, Eduard Zeller (1814-1908), Theodor Mommsen (1817-1903), Jakob Burckhardt (1818-1897) e Heinrich Schliemann (1822-1890, colui che riportò alla luce i resti di Troia) nell' '800; quindi, con Ernst Cassirer, Aby Warburg, Heinrich Rickert (1863-1936), Max Pohlenz (1872-1962) e Werner Jaeger (1888-1961) nel '900 (Burkhardt, 1952; Cassirer, 1966; Warburg, 1966; Pohlenz, 1995, ed. or. 1947; Jaeger, 1997, ed. or. 1935; Jaeger, 1982, ed. or. 1953; per gli altri filosofi citati, vedi più oltre in questa stessa sezione). In effetti, dopo le contingenze storico-politiche settecentesche e ottocentesche del "recupero" della Grecia dall'Impero ottomano all'Europa occidentale, l'avvento dei totalitarismi in Russia, Italia e Germania ha fatto risorgere la necessità di ribadire l'importanza delle costituzioni liberali e democratiche rintracciabili nell'antica Grecia – una tendenza di cui abbiamo già visto l'*analogon* negli Stati Uniti. – Da qui, lo sforzo di questi nuovi filosofi di tendenza liberale, che hanno coniugato la passione per lo studio delle origini dell'Europa con la necessità attuale di resistere al nazi-fascismo. È interessante notare come questa tendenza sia durata ancora dopo la Seconda Guerra Mondiale, con gli Inglesi Arnold Toynbee (1889-1975) e Moses Finley (1912-1986) segnatamente, ma per un'esigenza diversa: comprendere la distanza specifica fra la democrazia degli antichi Greci e quella novecentesca, quella *differenza* in cui si erano imbattuti gli studiosi della democrazia europea novecentesca, come Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Roberto Michels, rispondendo così allo stesso bisogno intellettuale che Constant aveva sentito subito dopo la Rivoluzione francese, come abbiamo già visto (Finley, 1968, ed. or. 1963 e 2005, ed. or. 1972; Toynbee, 1967; ed. or. 1959; per gli altri autori vedi più sotto *la politica* in questa stessa sezione).

Se tutto quello che abbiamo qui espresso a proposito della Grecia rimane vero, c'è da dire che, più in generale, la "ricerca sulle origini dell'Europa" si è spinta ben più in là della "Grecia" come luogo mitico *originario*, sia verso "Oriente", sia verso il "Sud" (il goethiano "luogo delle madri"), spesso, appunto, mitizzati.

Mentre i paesi europei più interessati dagli autoritarismi hanno avuto meno aperture alle civiltà *altre*, considerate *tout court* come inferiori, le potenze "liberali", la Francia e l'Inghilterra, veri imperi coloniali, si sono mostrate più "curiose" nei confronti degli *altri*. Gli scavi archeologici di fine '800 a Troia e a Baghdad possono essere considerati come apri-pista per questo tipo di studi – spesso, infatti, gli archeologi sono diventati filosofi, e viceversa. È il caso dell'orientalista russo Fyodor Stcherbatski (1866-1942), degli Italiani Sergio Donadoni (1914-2015), specialista di egittologia, Francesco Gabrieli (1904-1996) e Laura Veccia Vaglieri (1893-1989), specialisti del mondo arabo, e soprattutto Giuseppe Tucci (1894-1984), indefesso studioso della filosofia indiana, dei Tedeschi Leo Frobenius (1873-1938), studioso dell'Africa (Frobenius, 1991, ed. or. 1933), e soprattutto di Paul Deussen (1845-1919) e Albert Schweitzer (1875-1965), Premio Nobel per la Pace del 1952, studiosi dell'India (Schweitzer, 1997, ed. or. 1934, dove l'autore dà un'interpretazione negativa, poiché troppo *passiva*, della filosofia classica indiana – gli si contrappose Radhakrishnan, sostenendo che proprio una delle scuole più tradizionali della filosofia indiana, la Bhakti, dimostra, al contrario, quanto la filosofia indiana, di cui Gandhi è stato un degno epigono, fosse stata *attiva*, e non solo *contemplativa*).

La Francia ha dato certamente il gruppo di studiosi più nutrito in questo senso. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) ha studiato i popoli tagliati fuori dall'impatto con l'Occidente, da lui definiti "primitivi", ovvero dotati di una mentalità primitiva, pertanto inferiori ai popoli occidentali. Sulla scia del suo maestro Emile Durkheim (1859-1917, sul quale vedi *la sociologia* più sotto), Lévy-Bruhl, ritenendo che la morale equivalga alla scienza che studia i

costumi di un popolo, fa focus sulla religione e la magia dei popoli "primitivi" come chiave di lettura per comprendere la loro concezione del mondo. Seguendo questo *fil rouge*, va da sé che il "primitivo" manchi di logica nel senso occidentale del termine: il "primitivo" ignora i principi di identità, non-contraddizione e terzo escluso, nonché la causalità stessa, e non ha neanche l'idea di individualità dal punto di vista sociale. D'altronde, la sua società stessa è semplice – non è differenziata ed articolata, come lo è, invece, quella moderna, industriale. Lévy-Bruhl ha definito "prelogica" questa mentalità primitiva (Lévy-Bruhl, 1962, ed. or. 1922).

Sylvain Lévi (1863-1935), di origine ebraica, docente alla Sorbonne e al Collège de France, studioso dei *Veda* e del buddhismo, si occupa anche di politica (rappresentò l'Alleanza Israelitica Universale di Parigi alla conferenza di pace di Versailles del 1919). Come studioso si occupa di linguistica (il rapporto fra sanscrito e greco) e di religione (Lévi, 2009, ed. or. 1898).

Un altro importante esponente di questo stesso gruppo è Marcel Mauss (1872-1950). Anche lui, come Lévy-Bruhl, studioso di magia, ha approfondito in particolare il sacrificio e il dono (Mauss, 1965, ed. or. 1950).

A partire dagli anni compresi fra le due Guerre tre allievi di Mauss si distinguono per i loro studi antropologici: il primo è Marcel Griaule (1898-1956), che compie delle spedizioni archeologiche nell'Africa colonizzata dalla Francia, indagando e intepretando il locale "Dio dell'acqua" e la cosmogonia dei Dogon (la sua opera fu continuata dalla figlia Geneviève: Calame-Griaule, 2004, ed. or. 1965). Suo compagno di viaggi fu il fotografo, regista e antropologo Jean Rouch (1917-2004), autore di importanti reportage sull'Africa francofona (Rouch, 2008). Il secondo è Claude Lévi-Strauss (1908-2009), che cerca di applicare in antropologia l'approccio strutturale della lingua di Ferdinand de Saussurre (vedi *la linguistica* in questa stessa sezione). Egli studia in particolare la struttura familiare e la struttura del mito in alcune tribù, dapprima in Brasile, poi più in generale, cercando di scorgere un parallelo fra tali strutture e quelle del pensiero (Lévi-Strauss, 1978, ed. or. 1955; Lévi-Strauss, 1975, ed. or. 1958 e Lévi-Strauss, 1979, ed. or. 1962). È giustamente considerato, insieme a Jacques Lacan, Michel Foucault e Louis Althusser, il padre dello strutturalismo francese (vedi più oltre in questa stessa sezione). Il terzo è Marcel Granet (1884-1940), che applica il metodo sociologico allo studio della Cina. Il risultato è uno dei più completi affreschi della filosofia cinese classica che oggi abbiamo, fino all'avvento della Repubblica popolare di Mao (Granet, 1971, ed. or. 1934), una pubblicazione che venne poi ripresa ed ampliata da Jacques Gernet (1921-2018) nel 1972 (Gernet, 1978, ed. or. 1972). Da Granet si diparte un importante filone di studi francesi, che ha i suoi migliori rappresentanti nel già citato Gernet e in François Jullien (1951-) (Gernet, ed. or. 1994). Quest'ultimo è un prolifico autore di studi sul pensiero cinese comparato con quello europeo (vedi, per esempio, Jullien, 1999, ed. or. 1991, dove la categoria dell'*insapore* viene elaborata in modo simile a quella del *dao*; Jullien, 2005, ed. or. 1993, dove il *visibile* e l'*invisibile*, concepiti come i due opposti cui si associano l'apparire e la verità, vengono visti come i due lati della stessa medaglia; Jullien, 2004, ed. or. 1995, dove le diverse metafore dei rapporti – il governo e l'opposizione, il mondo e la sua rappresentazione, il maestro e l'allievo, il dritto e il rovescio, la forma e il contenuto – vengono considerate alla luce delle differenze fra l'approccio cinese e quello greco; Jullien, 2006, ed. or. 2005, dove il focus è la duplicità mente/corpo; ancora Jullien, 2010, ed. or. 2008 e, infine, Jullien, 2017, dove il dialogo fra culture, in particolare, fra Occidente e Oriente, viene intrapreso come una maniera per combattere l'*uniformazione* diffusa della "globalizzazione").

Louis Renou (1896-1966) è stato lo studioso che più degli altri si è adoperato per diffondere gli studi sull'India in Francia e in Europa. Professore alla Sorbonne già a 34 anni, ha insegnato

anche all'Ecole pratique del hautes études. Il suo lavoro sui *Veda* è stato l'input per Mircea Eliade (1907-1986), studioso in particolare di cultura indiana (Eliade, 2003, ed. or. 1948; Eliade, 2006, ed. or. 1965), George Dumézil (1898-1986), studioso di culture indoeuropee, e Emile Benveniste (1902-1976), linguista, autore di importanti studi sul sanscrito e le lingue europee derivate (Renou, 1951).

Un personaggio emblematico, *sui generis*, è René Guénon (1886-1951). Per lui la filosofia è metafisica, e questa non è altro che la continua elaborazione – il farsi e il rifarsi – delle tradizioni di pensiero (taoismo, islam, ebraismo, cristianesimo, ermetismo, etc.) intese come differenti espressioni del *sacro*. Lui stesso studioso di diverse civiltà, nella sua vita si spostò dalla Francia in Egitto, dove si convertì all'Islam, prendendo il nome di Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya (Guénon, 1980, ed. or. 1957; Guénon, 1989, ed. or. 1921). Il suo approccio è stato contestato da alcuni autori che lo hanno accusato di scarsa scientificità, fra questi gli italiani Umberto Eco (1932-2016) e Furio Jesi (1941-1980) (su Eco, vedi oltre in questa stessa sezione). Jesi, allievo dell'ungherese Karol Kerényi (1897-1973), il fondatore della "scienza del mito", si è avvalso degli studi del suo maestro per contestare irrefutabilmente Guénon. Kerényi ha adottato un ricco atteggiamento ermeneutico nei confronti della cultura greca (soprattutto, ma non solo), coniugando in questo esercizio filosofia e approccio psicoanalitico junghiano (lui stesso fu amico e compagno di studi di Carl Gustav Jung, 1875-1961, psicoanalista allievo di Freud: vedi più avanti in questa stessa sezione) (Kerényi, 2008, ed. or. 1944; Kerényi, 2014, ed. or. 1948; Kerényi, 1976, ed. or. 1951-1958; Jesi, 1973 e 1979).

Un posto a parte spetta al prete gesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), teologo, filosofo e paleontologo francese, attivo in Cina (fra il 1926 e il 1946). Fu qui, in questo lungo periodo di attività in Cina che Teilhard concepì la sua filosofia mistica dell'Uno e del Molteplice, fra scienza e teologia (Teilhard de Chardin, 1968).

Louis Massignon (1883-1962), filosofo e teologo, studioso di mistica islamica, il "cattolico musulmano" come lo definì papa Pio XI, fu tra gli ispiratori del Concilio Vaticano II. La sua opera più importante, *La passion de Hussayn Ibn Mansûr al-Hallâj*, è stata curata postuma da un altro importante studioso francese, Louis Gardet (1904-1986), filosofo cristiano studioso di cultura araba, che a sua volta è considerato (dal cardinale Maurice Borrmans, addetto del Vaticano al dialogo fra i monoteismi alla fine del secolo scorso) il principale fautore del dialogo inter-religioso nel Mediterraneo. Di Gardet sono comparsi lavori sull'Islam negli anni '50 e '60, che sono culminati nell'opera *Gli uomini dell'Islam*, sorta di affresco non solo della filosofia, ma dell'intera civiltà arabo-musulmana, pubblicato nel 1977 (Gardet, 1979, ed. or. 1977).

Maxime Rodinson (1915-2004), storico marxista e islamista presso l'Ecole pratique des hautes etudes di Parigi, ha adottato un approccio più critico agli studi orientali; in pratica, egli non ha mai "dimenticato" che in questo tipo di studi esiste un ineludibile rapporto di forza fra "il ricercatore", l'Occidentale, e "il ricercato", l'Arabo. Da questo punto di vista, Rodinson ha indagato, al di là dei pur positivi segnali di dialogo e di ricezione in Occidente dei significati religiosi, culturali e di civiltà provenienti dall'Oriente, i fenomeni del razzismo e del rifiuto (in particolare, il suo volume *Il fascino dell'Islam*, del 1980, è stato una sorta di eco del celeberrimo saggio dello studioso palestinese-statunitense Edward Said, 1935-2003, *L'Orientalismo* del 1977: Rodinson, 1988). Un altro importante studioso di arabistica in questo stesso senso critico è stato Jacques Berque (1910-1995), francese nato in Algeria, i cui studi critici, molto rispettosi dell'Islam, hanno teso a sottolineare gli aspetti negativi dell'"interesse" dell'Europa verso il Nord Africa (Berque, 1998).

Henry Corbin (1903-1978) ha proseguito gli studi sulla filosofia islamica di Massignon alla cattedra di Islamistica della Sorbonne di Parigi, approfondendo in particolare lo sciismo iraniano e il pensiero sufi, facendosi molto apprezzare dagli stessi filosofi mistici persiani (Corbin, 2005, ed. or. 1958; Corbin, 1991, ed. or. 1962).

La civiltà indiana è stata al centro dell'interesse di Louis Dumont (1911-1998), che ha fatto focus sul sistema delle caste. Il suo punto di vista, pessimista a proposito dell'ineliminabilità di questo sistema sociale nel Subcontinente indiano, rispondente alla "filosofia" del *puro* e dell'*impuro*, ha alimentato il dibattito sulla possibilità o meno di sviluppare una vera democrazia in India (Dumont, 1966). Questo dibattito è poi continuato in India grazie a André Béteille (1934-), sociologo indiano con una lunga attività di docenza in Università inglesi e nord-americane, che ha contestato la categoria di "Homo Hierarchicus" di Dumont da un punto di vista marxista (Béteille, 1983).

Lilian Silbourn (1908-1993), allieva di Lévi, Renou e Masson-Oursel (l'iniziatore della filosofia comparata, citato nell'Introduzione di questo libro), ha fornito un'importante studio sulle differenze fra le due grandi scuole del buddhismo, Hinàyana e Mahàyana, oltre che studi pionieristici sullo shivaismo (Silbourn, 1997, ed. or. 1977).

Allievo di Benveniste e Renou, Charles Malamoud (1929-) ha approfondito lo studio sui riti sacrificali nella religione vedica (Malamoud, 1994, ed. or. 1989).

Il filosofo della politica Bertrand Badie (1950-), utilizzando l'approccio comparativo, ha fatto focus sull'attuale situazione di stallo nel dialogo fra le due sponde del Mediterraneo, in corso fin dagli anni '80, rinvenendone le cause nel tentativo, tutto occidentale, di forzare il trasferimento del modello di stato europeo nelle nazioni musulmane – che, invece, per tradizione culturale, hanno dello stato un concetto specifico e incompatibile con quello europeo (Badie, 1990).

Sempre in riferimento alla filosofia araba e islamica, si è distinto negli ultimi due decenni del secolo scorso Gilles Kepel (1955-), continuatore dell'opera di Rodinson, che ha contribuito in modo rilevante a far conoscere in Europa i movimenti islamici, a partire dai Fratelli musulmani dell'Egitto (Kepel, 2006, ed. or. 1984). Egli ha poi studiato le comunità musulmane negli anni '80 e '90 negli Stati Uniti, Regno Unito e Francia, analizzando i fenomeni dell'integrazione e del rifiuto, convivenza e saperatismo, razzismo e reazioni identitarie (Kepel, 1996 – è lo stesso tema affrontato da Olivier Roy (1949-), altro politologo francese che ha approfondito la questione della laicità del moderno stato europeo in riferimento alla diversità culturale: Roy O., 2008, ed. or. 2005). Alla comparsa del fenomeno del terrorismo internazionale di marca jihadista Kepel ha intrapreso una lunga ricerca sulle radici del fenomeno, a partire dai due aspetti più interessanti, il *jihad* e la *fitna*, la "guerra santa" e la "scissione" (fra sunniti e sciiti) (Kepel, 2003 e 2006, ed. or. 2004). Questo studio è poi proseguito con l'analisi dei testi polemici e filosofici di riferimento degli attori principali dell'organizzazione Al-Qaeda, organizzazione che, dando un taglio militare al confronto con l'Occidente, è diventata l'obiettivo principale della "la guerra al terrore" statunitense, esaltando da parte sua la dimensione mistico-terroristica del martirio (Kepel, a cura di, 2006 e 2009).

Infine, il critico d'arte Jean-Loup Amselle (1942-) sta tuttora conducendo un'interessante opera artistico-archeologica sull'Africa, mostrando come anche qui, al di là dell'apparente mono-cultura del Continente africano, esista un'importante dimensione multi-culturale (Amselle, 2001 e 2007).

In area inglese spicca la figura di James Frazer (1854-1941), autore di un'opera monumentale, *Il ramo d'oro*, del 1926, nella quale espone la sua teoria sulla magia: la magia è la prima tappa di un percorso che l'umanità segue prima di arrivare alla religione vera e propria, e infine alla scienza (Frazer si considerava continuatore di Darwin: Frazer, 2007, ed. or. 1926). L'idea-base dell'approccio proto-religioso della magia, che Frazer trova comune in più religioni, è quella del "dio morente", dalle cui ceneri rinasce una nuova divinità, in un ciclo perenne, di crisi e rigenerazione. Frazer fu fortemente criticato da Ludwig Wittgenstein (vedi il paragrafo *epistemologia* di questa stessa sezione), per il quale Frazer, semplicemente, non coglie il *senso* dei riti che studia, poiché non si pone se non dall'esterno di essi, per cui gli sfugge necessariamente il significato e il *senso proprio* di quelle pratiche (utilizzando l'idea della "etno-metodologia" messa a punto dallo statunitense Garfinkel nel 1967, potremmo dire, con Wittgenstein, che Frazer *non* fu affatto un "etnometodologo").

Mary Douglas (1921-2007) ha fatto tesoro delle critiche wittgensteiniane, e il suo approccio filosofico-antropologico allo studio dell'essere umano nei suoi vari nuclei mitici e di pensiero è proseguito con un'attenzione metodologicamente più scaltrita rivolgendosi ai concetti di *purezza* e *contaminazione* (Douglas, 1996, ed. or. 1970), di *forme* delle cose, *adatte* o *non adatte* (Douglas, 1984), e di *volgarità* e *raffinatezza* (Douglas, 1999, ed. or. 1996).

Un importante autore è lo storico Arnold Toynebee, fine conoscitore della civiltà greco-europea, ma anche di altre civiltà. Di tutte le civiltà esistenti Toynbee ha fornito un aggiornato elenco generale, sulla scia di Oswald Spengler, da cui prese l'idea dello sviluppo *fisiologico* della civiltà (Toynbee, 1998, ed. or. 1947; Toynbee, 1950; Toynbee, 1967; per Spengler, vedi il prossimo paragrafo). Si può comparare e contrapporre il suo elenco di civiltà a quello fornito nei suoi stessi anni dallo storico francese Roland Mousnier (1907-1993) (Mousnier, a cura di, 1959, ed. or. 1953), nonché a quelli successivi elaborati da Huntington e da Le Thành Khoi (Le Thành Khoi, 1999), e dai culturologi russi discendenti dagli studi di Jurij Lotman (1922-1993) e Boris Uspenskij (1937-) (Lotman, Uspenskij, 1973 e 2001). In effetti, al di là della Francia e dell'Inghilterra, va ricordato che proprio nell'URSS, a seguire all'approccio psicologico-culturale di Lev Vygotskij (1896-1934), allievo di Ivan Pavlov (1849-1936), Premio Nobel di Medicina (fu lo scienziato che mise a punto il modello comportamentista di stimolo/risposta) e maestro di Aleksander Luria (1902-1977), il padre della Neuro-psicologia, si distinse una corrente di studi su come l'essere umano riesca, da un lato, ad antropizzare l'ambiente che lo circonda, dall'altro, riceva l'influenza delle culture che lo hanno preceduto e le incorpori – questi studi erano all'epoca autorizzati dal Partito comunista sovietico in quanto si muovevano nel solco del materialismo, dottrina filosofica ufficiale del regime di Mosca.

Edward Conze (1904-1979), dal 1933 al 1960 professore di Psicologia, Filosofia e Religione comparata a Londra e Oxford, ha coltivato lo studio del buddhismo, contribuendo alla sua diffusione in Occidente (Conze, 1976, ed. or. 1958; Obadia, 2009). Il fascino di questo approccio filosofico "non-rappresentazionalista" – sono più reali le cose che *non* ci rappresentiamo di quelle che ci rappresentiamo – si riverbera in altri studiosi anglosassoni come Alan Watts (1915-1973), e viene coltivato oggi da Paul Williams (1950-), buddhista e docente all'Università di Bristol (Watts, 1976; Williams, 1990).

Per quanto riguarda la Cina, il punto di riferimento in area anglofona rimane lo storico e scienziato Joseph Needham (1900-1995), che ha dedicato la vita allo studio della scienza in Cina (Needham, 1981). Infine, va segnalato lo studioso del diritto musulmano Joseph Schacht (1902-1969), la cui opera introduttiva alla *Sharia* rimane ancora oggi un fondamentale testo di riferimento (Schacht, 1995, ed. or. 1964).

Ermeneutica

L'ermeneutica è una tipica corrente filosofica europea novecentesca, i cui prodromi possono essere rintracciati in Schleiermacher e Dilthey (per un'introduzione generale all'ermeneutica, vedi Bleicher, 1986, ed. or. 1980; Ferraris, 1988, 1998 e 2001; per una ricostruzione storica dell'ermeneutica europea con maggiore attenzione al '700 e '800, vedi Gusdorf, 1989; D'Agostini, 1997, pp. 297-361; Bianco, 1998; per il rapporto fra teologia ed ermeneutica, vedi Drewermann, 1996). Dato il vastissimo raggio che esso estende su tutto l'universo filosofico europeo, è possibile farvi rientrare anche filosofi che non hanno trattato specificamente i temi classici dell'interpretazione in senso stretto, suo dominio specifico.

Uno di questi filosofi "ermeneutici", per esempio, è Maurice Blondel (1861-1949), che si pone nella tradizione di Pascal, pressando per un rinnovamento del cristianesimo. Critico della scienza nel nome delle ragioni dell'intuizione e dell'azione, Blondel sottolinea la tensione fra l'obbedienza a Dio e l'affermazione della libertà dell'uomo (Blondel, 1970). Su questo solco è possibile collocare anche Georges Sorel (1847-1922), il cui appello all'*azione* e alla decisione politica, rompendo gli indugi razionalistici, avrebbe ispirato tanto il movimento anarchico, quanto l'*attivismo* fascista di Benito Mussolini.

Benedetto Croce (1866-1952), filosofo d'impostazione hegeliana, assunse una posizione nettamente anti-fascista dopo l'assassinio del socialista Giacomo Matteotti nel 1924, scrivendo un importante *Manifesto degli intellettuali anti-fascisti*, rompendo con il suo collega e collaboratore, il filosofo hegeliano Giovanni Gentile, autore, invece, di un *Manifesto degli intellettuali fascisti* – Gentile faceva già parte del governo di Mussolini come ministro dell'Istruzione. Nelle sue più importanti opere filosofiche, *Filosofia dello spirito* (pubblicata in quattro volumi: sull'estetica, la logica, l'economia e la morale, composti fra il 1908 e il 1917) e *La storia come pensiero e azione* del 1938, il filosofo abruzzese disegna per grandi linee la concezione liberale di una filosofia politica in cui l'individuo, con la sua azione motivata dall'utile, entra in sintonia con una società che non l'ostacola, né è ostacolata dall'individuo stesso.

Miguel de Unamuno (1864-1936), filosofo spagnolo di origini basche, testimonia il crollo dell'ottimismo europeo di fine secolo, intriso di positivismo e di progressismo (la *Belle Epoque*), e si avvicina, piuttosto, a Kierkegaard. Unamuno, in effetti, è anche il testimone della tormentata stagione della Spagna dell'inizio del XX secolo: dapprima, essendosi espresso nel 1914 a favore degli Alleati in occasione della Prima Guerra Mondiale, gli viene tolta la cattedra; poi, dopo il colpo di stato di Primo de Rivera, viene arrestato e deportato, in quanto contrario al dittatore e al re Alfonso XIII. Evaso dal carcere, torna a Salamanca dove, caduto Rivera, gli viene restituita la cattedra. Nel 1936, però, quando scoppia la guerra civile, Unamuno si pronuncia a favore del *generalissimo* Franco, vedendo in questo movimento arci-fascista la possibilità di riscatto di un paese ormai alla deriva; gli orrori di cui presto, però, si macchia il nuovo regime lo inducono a pentirsi della sua prima adesione. Distaccatosi polemicamente dal regime, è lo stesso Franco che lo destituisce dalla carica onorifica di rettore dell'Università di Salamanca (morirà di stress in queste stesse vicende). Unamuno utilizza il "folle" Don Chisciotte, tragico eroe tipicamente spagnolo, come una metafora dell'uomo valoroso, sprezzante del "buon senso": per generosità spirituale si lancia in imprese che alla ragione sembrano folli (Unamuno, 1983, ed. or. 1905).

José Ortega y Gasset (1883-1955), formatosi sia in Spagna, sia in Germania, subisce anche lui la pesante situazione dell'isolamento internazionale della Spagna dell'inizio secolo. Anche lui, come Unamuno, ritorna sul Don Chisciotte come eroe tragico tipicamente spagnolo

(*Meditazioni sul Chisciotte* del 1914) e anche lui, come il suo più anziano collega, vive un brutto momento quando arriva Rivera al potere, dimettendosi per protesta dall'Università. Nel 1930 arriva il suo momento: il libro *La ribellione delle masse* – praticamente una condanna dei regimi totalitari di destra e di sinistra – lo consacra al successo internazionale. Ma i fenomeni totalitari non sono visti da Ortega y Gasset come il risultato di uomini *forti* che s'impongono, quanto come espressione di una più generale "malattia dell'Occidente", che è l'uomo-massa, *l'hombre-masa*, il nuovo barbaro, bisognoso di un capo-branco.

Dopo un periodo di esilio, nel 1946 Ortega y Gasset accetta di ritornare in Spagna, adoperandosi per formare una democrazia di qualità migliore, con le libertà individuali protette, la ricchezza socializzata, cittadini più colti, e una pluralità di elite intellettuali.

Il dialogo fra le varie stesse correnti interne alla teologia cristiana trova un geniale interprete nel teologo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), pacifista, impegnato attivamente contro il nazismo, morto tragicamente alla fine della Seconda Guerra Mondiale (Bonhoeffer, 1993).

Kant conosce una *renaissance* in Germania grazie all'opera di Hermann Cohen (1842-1918) e Paul Natorp (1854-1924). Quest'ultimo, il capo-scuola del kantismo socialista di Marburgo, fu reso ancora più famoso dal suo prestigioso allievo, Ernst Cassirer (1875-1945), filosofo del simbolo e studioso dell'Illuminismo (Cassirer, 1962, ed. or. 1923; Cassirer, 2004, ed. or. 1932). Il punto centrale di questa scuola è l'idea che il pensiero-parola, dunque, il *logos*, funga da tramite fra l'uomo e il mondo. In Cassirer, quest'idea si precisa nel concetto di *simbolo*, che diventa il "contenitore" ideale di tutta la cultura, vista come espressione della ragione, ed applicata non solo alla filosofia, ma anche alla religione, all'arte e alla scienza.

Al di là delle radici greche dell'Europa, i filosofi europei di questi anni hanno avvertito il debito che l'Europa, soprattutto relativamente all'ermeneutica, ha nei confronti del pensiero ebraico – come abbiamo visto, fin dalla prima scrittura della *Bibbia* i pensatori ebraici, soprattutto i rabbini, si sono dedicati all'interpretazione dei testi sacri (Mussner, 1979; Kuschel, 1996). Questo ha fatto sì che nei secoli, a partire dalla prima diaspora in Babilonia, nel 586 a.C., si accumulasse un corpo dottrinario di interpretazioni che ha fatto da letteratura principale di riferimento per i successivi pensatori ebraici, e che ha preso il nome di *Talmud*, insegnamento. Il *Talmud* si dà anche come una sistematica dei comportamenti sia morali, sia giurisprudenziali corretti – il *libro* si fa azione e regola. Ai rabbini si deve la sua riorganizzazione interna per la fruizione didattica. Il più autorevole fra i rabbini della prima metà del XX secolo è l'inglese Abraham Cohen (1887-1957), il cui volume, del 1931, è stato ripreso e aggiornato da Günter Stemberger (Cohen, 1999, ed. or. 1931; Stemberger, 1997). Questo filone di studi ha costituito il punto di riferimento generale per il movimento sionista a favore della nascita dello stato di Israele; tuttavia, è obbligo ricordare che sono esistiti anche altri filosofi ebraici che hanno rifiutato la prospettiva della creazione di uno stato per Israele, ritenendo che uno stato per Israele comportasse la *chiusura*, il confinamento, l'ingabbiamento dello spirito sionista al mondo, spirito che, invece, per sua vocazione, dovrebbe restare *aperto* al mondo. Teologi ebraici dell'inizio del secolo si sforzano di far capire che l'ebraismo ha l'aspirazione ad essere una religione universale (Baeck, 1988, ed. or. 1905). Benamozegh osservava già all'inizio del secolo che la religione ebraica, derivata dall'Egitto, vuole *valere* non solo per Israele, ma per tutta l'umanità (Benamozegh, 1990, ed. or. 1914).

Martin Buber (1878-1965), filosofo austriaco ebraico, fugge dalla Germania nazista nel 1938, e si stabilisce a Gerusalemme. La sua "filosofia del dialogo" si basa sul dialogo fra l'uomo e Dio

a partire dalla *Bibbia*, il *primo dialogo* che Dio ha voluto instaurare con la sua creatura eletta – il Tu di questo filosofo è, quindi, il Tu eterno (Buber, 1993).

Franz Rosenzweig (1886-1929), filosofo tedesco ebraico, non accademico, hegeliano di formazione, riscopre le proprie radici ebraiche dopo la sua formazione filosofica universitaria, cercando quindi un compromesso fra le due tradizioni di pensiero, l'ebraica e l'europea. Il suo intento è quello di andare al di là delle distinzioni religiose. Questa impostazione *fresca* del lavoro filosofico porta Rosenzweig a rompere con l'approccio sistematico hegeliano e a fare prevalere e intravedere, "al di sotto" del filosofare, il bisogno di assoluto e di eterno che c'è nell'uomo (Rosenzweig, 1985). Uniti i suoi sforzi al lavoro di Buber, Rosenzweig intraprende, così, una nuova traduzione della *Bibbia* dall'ebraico al tedesco, la seconda dopo quella di Martin Lutero, con l'intenzione di ridare alla scrittura, tramite la traduzione, tutta l'enfasi del *dialogo* tra Dio e l'uomo, enfasi che le normali traduzioni della *Bibbia* tentano di espellere per rendere il testo più scorrevole alla lettura. Per i due filosofi, infatti, tutte le interiezioni tipiche del dialogo *devono restare* nella traduzione, poiché è proprio attraverso di esse che il lettore può comprendere la natura essenzialmente *orale* della *Bibbia* (Rosenzweig, 1985 e 1991).

Al di là della tradizione ebraica, altri teologi hanno dato un importante contributo all'ermeneutica. Riprende Kierkegaard il teologo Karl Barth (1886-1968), anche lui costretto ad abbandonare la Germania all'avvento del nazismo, quando già aveva scritto il suo capolavoro, l'*Epistola ai Romani* del 1919. Attivo come autore anche durante la Seconda Guerra Mondiale, pubblica nel 1950 un importante volume sistematico, dove affronta la questione del *Niente* nel senso del nihilismo, visto come una minaccia mortale alla spiritualità (il riferimento è ovviamente al nichilismo nazista e alla sua volontà di *annientare* l'esistente) e come una contrapposizione diretta nei confronti di Dio (Barth, 2000).

Come stiamo vedendo, le origini dell'ermeneutica europea novecentesca affondano negli eventi tragici dei primi due decenni del secolo. Vi possono essere associati autori diversi, come Karl Jaspers (1883-1969), medico, psicologo e filosofo, autore di *Psicologia delle concezioni del mondo*, del 1918, che tiene come punto di riferimento Kierkegaard: la filosofia come "chiarificazione dell'esistenza", ovvero come costante problematicità dell'uomo, una problematicità non superabile dalla scienza. Si associa a Jaspers Gabriel Marcel (1889-1973), filosofo francese di origini ebraiche, che si converte dall'ebraismo al cattolicesimo nel 1929 (Marcel, 1962). Come si può vedere, è importantissimo per questa prima stagione dell'ermeneutica europea novecentesca il crocevia fra ebraismo, cristianesimo, protestantesimo e "filosofia dell'esistenza". In questa direzione, infatti, si muove anche il teologo tedesco Rudolf Bultmann (1884-1976), autore di importanti opere sulla *demitizzazione* del cristianesimo, alla ricerca delle fonti originarie della religione (Bultmann, 1990).

In questa sede bisogna dar conto anche di un filone critico del cristianesimo che non aderisce alla Protesta, ma che rimane interno al cattolicesimo; esso è rappresentato da autori che, come Karl Rahner (1904-1984), si sono posti il problema dei *limiti* dell'ortodossia cattolica, dandone, però, un parere positivo, di stimolo e di controllo (Rahner, 1964; Ranke-Heinemann, 1993).

Oswald Spengler (1880-1936) è un autore centrale in questo panorama. La sua opera più famosa, *Il tramonto dell'Occidente*, venne pubblicata dapprima nel 1918 e successivamente nel 1929, due date fondamentali nella storia mondiale: l'umiliazione della Germania con Versailles, infatti, fu una delle condizioni del suo successo della prima ora, rinnovato al momento della crisi di Wall Street. Fu vicino a Hitler, ma non all'antisemitismo.

Ernst Jünger (1895-1998) è un filosofo tedesco che oscillò pro e contro il movimento fascista. Autore di saggi brevi, alcuni di carattere illuminante, come *La Mobilitazione Totale*, scritto in occasione della Prima Guerra Mondiale, seppe cogliere l'atmosfera e il significato profondo del momento storico (Jünger, 1997, ed. or. 1934, pp. 113-138).

Martin Heidegger (1889-1976) è, con Jean-Paul Sartre, certamente il nome principale della "filosofia dell'esistenza" nella prima metà del secolo, e dopo. Dapprima collaboratore di Husserl, gli succede alla cattedra di Friburgo nel 1928, per diventare poi rettore della stessa Università nel 1933, anno della presa del potere di Hitler, di cui il filosofo si fa aperto sostenitore, per poi, però, rapidamente allontanarsene. La vicenda dell'adesione e distacco dal nazifascismo è diventato l'oggetto di un tormentato dibattito fra i seguaci di Heidegger, che si è ripetuto fino ai nostri giorni: oggi, dopo la pubblicazione dei suoi quaderni privati, non c'è più dubbio sul suo antisemitismo (Heidegger, 2015; sul dibattito conseguente, vedi Di Cesare, 2016). – Questo non toglie il merito della sua opera filosofica, matrice dell'esistenzialismo non-umanistico (e per questo dissimile dall'approccio di Sartre, per il quale, al contrario, l'esistenzialismo è e rimane una filosofia profondamente umanistica), il cui *master-piece* rimane *Sein und Zeit* del 1927, opera poi proseguita con altri volumi dopo la Seconda Guerra Mondiale (Heidegger, 1968 e 2015, ed. or. 1957). L'esistenza, essenzialmente senza senso se non quello di prepararsi alla morte, è lo stimolo per la nascita della coscienza – il *silenzio*, più del linguaggio, è lo strumento migliore per testimoniare della profonda presa di coscienza del dramma umano. Dimentico di questo suo "destino", l'uomo crede, abbagliato dal potere, dalla "chiacchiera" e dalla tecnologia, di poter riempire questo vuoto. Tale "dimenticanza" non è altro, per Heidegger, che la filosofia stessa: da Aristotele in poi, infatti, l'uomo "dimentica" che Dio, se esiste, è questo stesso suo tragico destino – una "teologia negativa", non lontana da quella di Meister Eckart (D'Agostino, 1997, pp. 83-166).

Hans Georg Gadamer (1900-2002), allievo di Heidegger, approfondisce l'ermeneutica partendo dalla questione delle "due culture", l'umanistica e la scientifica (una contrapposizione divulgata da Charles Snow: Snow, 1965): questa alternativa, in effetti, manifesta che esistono due modi, appunto opposti, di accedere alla verità, la via ermeneutica e quella scientifica (Gadamer, 1983 e 1996). Il punto di partenza è Dilthey, da una parte, e Kant (la teoria del giudizio estetico), dall'altra. Sulle orme del suo maestro Heidegger, Gadamer fa focus sul linguaggio e sulla sua capacità di aprire ai *dialoganti* il comune orizzonte dell'intesa e della comprensione reciproca, all'interno del "circolo ermeneutico".

Mentre gli eventi scorrono pesanti nell'Europa dell'inizio '900, in Russia continua fra gli intellettuali il dibattito fra gli "occidentalisti", fautori di un avvicinamento della Russia all'Europa occidentale, e gli "slavofili", sostenitori di una specificità russa irriducibile e irrinunciabile, da difendere, anzi, contro l'invadenza dell'Europa. In effetti, questo dibattito rappresenta per la Russia il modo in cui questo paese viene a contribuire all'ermeneutica, impattando con la Rivoluzione comunista del 1917.

Pavel Florenskij (1882-1937), prete ortodosso, fisico ed ingegnere, viene accusato di attività controrivoluzionaria: dapprima rinchiuso in un lager da Stalin, finì fucilato nel 1937 (le sue opere sono state riscoperte e pubblicate solo da poco). Nel 1914 Florenskij pubblica la sua interpretazione dell'idealismo come di un'esigenza perenne dello spirito dell'uomo e, a partire da Platone fino a Picasso, ne dà una lettura critica e "trasfigurante", al di là del simbolo: l'icona, infatti, è più che un simbolo o un archetipo, essa è addirittura una "porta", attraverso la quale l'uomo si mette in comunicazione con Dio (Florenskij, 1997 e 1999).

Il contrasto fra slavofilia e occidentalismo è il fulcro dell'opera di Nikolaj Berdjaev (1874-1948). Per lui il cristianesimo è la fonte di ogni lotta per la libertà, ma la differenza fra la Russia e il resto dell'Europa è la stessa differenza che c'è fra ortodossia e cattolicesimo: il primo è l'adesione spontanea e popolare al Cristo, il secondo, invece, è un *pastiche* di fede e razionalismo, "peccato mortale dell'Occidente", lo stesso che trascina l'umanità verso il materialismo (Berdjaev, 1992, ed. or. 1946, p. 81). Dal punto di vista politico, ovviamente, questo approccio "slavofilo" di Berdjaev non lo fa partigiano dello zarismo, tutt'al contrario – solo che il filosofo vorrebbe una via, mai concretizzatasi, di uno sviluppo autonomo del paese verso la libertà, diversa da quella della Rivoluzione comunista.

Anche Nikolaj Trubeskoj (1890-1938) critica la Rivoluzione del 1917, poiché ne scorge la dipendenza dall'Occidente, e rivendica piuttosto una "rivoluzione della coscienza", che dovrebbe accadere, secondo lui, negli intellettuali dei popoli non romano-germanici: finche questa "rivoluzione" non accadrà, ci sarà sempre una dipendenza dall'esterno. Trubeskoj auspica il passaggio dall'egocentrismo al relativismo: "Capire che né 'io', né nessun altro è l'ombelico del mondo, che tutti i popoli del mondo e tutte le culture sono equipollenti, che non ci sono né superiori né inferiori" (Trubeskoj, 1982, ed. or. 1920).

Michail Bachtin (1895-1975), singolare figura di filosofo e critico letterario, arrestato nel 1929 per aver partecipato a delle riunioni clandestine della Chiesa ortodossa russa e condannato a dieci anni in un lager, godette del favore di Maxim Gorkij, all'epoca scrittore ben voluto dal regime comunista, per cui ebbe uno sconto della pena a sei anni. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, potè continuare in relativa tranquillità la sua carriera universitaria all'Università di Mosca, ma le sue opere – fondamentali quella su Dostoevskij "filosofo" e su Rabelais – ricevettero notorietà solo dopo la sua morte (Bachtin, 1968 e 1979).

Vladimir Nabokov (1899-1977), critico letterario e filosofo, emigrato in Europa occidentale nel 1917 dopo la Rivoluzione, diventa famoso negli anni '40 per i suoi studi sulla letteratura russa, su Dostoevskij in particolare – ma il successo gli arriva con il romanzo *Lolita*, divenuto in breve un caso letterario internazionale (Nabokov, 1994, ed. or. 1981).

La "questione russa", ovvero la vetusta e sempre rinnovata questione fra slavofilia e occidentalismo, è al centro del pensiero dello scrittore Aleksandr Solzenicyn (1918-2008), Premio Nobel per la Letteratura nel 1970, che la riconsidera alla luce della storia del suo paese dal XVIII secolo a oggi: al di là del potere imperiale russo e della Rivoluzione, Solzenicyn vuole una "ricostruzione morale" del popolo russo, condannando non solo la repressione sovietica, ma anche l'andazzo post-Soviet della rincorsa all'arricchimento ad ogni costo (Solzenicyn, 1995).

Questa esigenza critica è fortemente presente anche nel filosofo Sergey Kara-Murza (1939-), da un lato, contro l'ideologia marxista, dall'altro, contro la globalizzazione e il liberalismo. Questo doppio fronte porta Kara-Murza a parteggiare dalla parte di Putin e contro le "rivoluzione colorate" – una sorta di "conservatorismo di sinistra" (Kara-Murza, 2009).

Una voce a parte, che sfugge alla morsa della slavofilia *vs.* occidentalismo, è quella di Merab K. Mamardashvili (1930-1990), originale filosofo che lavorò sulle differenze etniche presenti nell'universo sovietico, con incursioni nella storia della filosofia antica (Mamardashvili, 1997, dove l'autore propone una visione storica, rimontante agli antichi Greci, secondo cui la storia è l'eterna lotta fra il *logos* e il *caos*).

Nell'attuale contesto geo-politico, in Russia si sta sviluppando oggi un movimento cosiddetto euro-asiatico, le cui origini rimontano a Trubeskoj, che punta sull'unicità e autenticità della cultura e filosofia russa, appunto, né europea, né asiatica, ma euro-asiatica. Attuale espressione di questo movimento, di tipo conservatore e nazionalista, è il filosofo Aleksander Dugin (1962-), cultore di Heidegger, già docente all'Università di Mosca, e ora della Fudan di Shanghai (Dugin, 2017, ed. or. 2009).

Henri Bergson (1859-1941), di origine semitiche, s'impegnò per la pace, sostenendo il presidente USA Wilson e fungendo da presidente del Comitato per la cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni. Insignito del Nobel per la Letteratura nel 1927, morì a causa della persecuzione nazista contro gli Ebrei. La sua fama filosofica è legata soprattutto ai volumi *L'evoluzione creatrice* (1907) e *Le due fonti della morale e della religione* (1925). Nel primo, ridimensionando l'entusiasmo dei suoi contemporanei per i successi della scienza, il filosofo accetta sì l'evoluzionismo, ma rifiuta il finalismo, l'idea, cioè, che il cosmo sia stato creato per raggiungere un fine stabilito dall'esterno. Al contrario, Bergson sostiene che la natura opera semplicemente per scissione, suddivisione e aggregazione di ciò che era unito in origine: questo processo non è se non un processo di continua creazione, di *slancio vitale*. Il *tempo*, in questa concezione, assume così un'importanza centrale, proprio per via di questo processo vitale. Esso può essere di due tipi: esterno, "oggettivo", e interno, "sentito", *vissuto*.

Nel campo della morale, oggi l'umanità dispone di una fonte creatrice, il *Vangelo*, slancio di carità, capace di rompere le cristallizzazioni, che si contrappone alla religione statica, che circonda l'uomo con riti finalizzati a scongiurare il pericolo della morte. Al *Vangelo* deve corrispondere una "società aperta", capace di diventare una società democratica universale, che si contrappone alla "società chiusa", dove gli uomini non fanno altro che difendersi gli uni dagli altri.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), filosofo non accademico, si accosta a Husserl nel 1933-34, pubblicando una prima grande opera ispirata alla psicologia fenomenologica, dove applica il concetto di intenzionalità allo studio dell'immaginazione, caratteristica propria dell'uomo, grazie alla quale egli "costruisce" e "distrugge" il mondo (Sartre, 1976, ed. or. 1936). Questa fase "fenomenologica" della produzione sartriana termina nel 1943 con la pubblicazione della *summa*, *L'essere e il nulla* (Sartre, 1958, ed. or. 1943). Successivamente Sartre, dopo la polemica con Heidegger sull'esistenzialismo come filosofia umanistica (posizione di Sartre) o no (posizione di Heidegger), si vota al marxismo, cercando di coniugare il marxismo con l'esistenzialismo (Sartre, 1977). In questo senso muove il suo impegno personale alla guida della rivista *Les Temps modernes*, in collaborazione con la compagna Simone de Beauvoir (1908-1986), lo scrittore Albert Camus (1913-1960) e i filosofi Maurice Merleau-Ponty e Raymond Aron (1905-1983) (Sartre, 1977, ed. or. 1946; per Merleau-Ponty, vedi qui di seguito).

La polemica con Heidegger si colloca nella stessa atmosfera anti-umanistica che caratterizzerà l'Europa un paio di decenni dopo, quando emergerà il paradigma dello strutturalismo, anch'esso non-, se non anti-umanistico. Da questo punto di vista, Sartre, che pubblica nel 1960 il suo capolavoro filosofico-politico, *Critica della ragion dialettica* (Sartre, 1963, ed. or. 1960), s'impegna dapprima in un dibattito con gli intellettuali che aderiscono al Partito comunista francese, di rigorosa osservanza stalinista, quindi, con il maggiore filosofo comunista francese, Louis Althusser, strutturalista (1918-1990) e gli altri filosofi strutturalisti degli anni '60 e '70.

Certamente il più aperto al dialogo con gli extra-Europei fra tutti i filosofi europei del suo tempo (ebbe collaborazione praticamente con tutti: dagli Africani come Senghor agli Iraniani

come Ali Shariati, dagli Antillani come Franz Fanon ai Georgiani come Merab Mamardashvili, dagli Algerini ai Cubani, etc.), Sartre, che nel 1964 rifiuta il Premio Nobel per la Letteratura, in polemica con l'inclinazione troppo eurocentrica di questo riconoscimento, s'impegna politicamente al livello internazionale, fondando con Bertrand Russell il Tribunale contro i crimini di guerra, mirando in particolare alla guerra degli USA contro il piccolo Vietnam.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), collaboratore di Sartre, sviluppa la fenomenologia in Francia con un approccio originale che enfatizza gli aspetti legati al *corpo proprio* e al gioco dialettico interno alla fenomenologia fra il *visibile* e l'*invisibile* (Merleau-Ponty, 1945 e 1969).

Jacques Maritain (1882-1973), allievo di Bergson, cattolico, con le sue opere avvicinò i cattolici alla democrazia – papa Paolo VI lo considerò il suo ispiratore. Lontano dall'ossequio alle forme politiche più tradizionali del fare politica, si avvicinò alla democrazia cristiana francese, condannando sia il fascismo, sia il comunismo. Dal punto di vista più strettamente filosofico, Maritain sposa il pensiero di San Tommaso "cristianizzatore" di Aristotele (Maritain, 1980, ed. or. 1936). Dopo la Seconda Guerra Mondiale, nelle sue lezioni tenute negli Stati Uniti Maritain si pose il problema di come superare l'epoca delle guerre, prefigurando un oltrepassamento delle pretese di sovranità degli stati e puntando ad una "società politica mondiale", guidata da un "consiglio consultivo sovranazionale" (Maritain, 1992, ed. or. 1951).

In ambito cattolico va ricordato Emmanuel Mounier (1905-1950), considerato il padre del personalismo, nonché ispiratore dell'unione europea sotto il profilo religioso (Mounier, 1952). La sua opera, diffusa anche tramite la rivista *Esprit*, ebbe una vasta eco in Italia presso filosofi come Luigi Stefanini (1891-1956) (Stefanini, 1979).

Emmanuel Lévinas (1906-1995), filosofo ebraico di origini lituane, stabilitosi in Francia negli anni '20, conosce Husserl e Heidegger personalmente, contribuendo alla diffusione del loro pensiero in Francia, pur non avendo mai perdonato a Heidegger la sua adesione al nazismo. Le sue letture talmudiche vertono sui concetti di libertà come situazione relazionale (Lévinas, 2000, ed. or. 1968). La sua attenzione per la "religiosità" del rapporto interpersonale lo porta ad elaborare una filosofia della relazione umana dove il *Tu* non è, come in Buber, Dio rispetto all'uomo, ma proprio l'altro uomo in carne ed ossa (dunque, il *tu*, con *t* minuscola), da cui però Dio traspare (Lévinas, 2000, ed. or. 1961). Da questo punto di vista, Dio non rimane come qualcosa di trascendente, ma inerisce in maniera essenziale all'umanità – da qui la sua singolare "filosofia del volto", motivo per cui, per lui, l'etica si deve porre come "filosofia prima", (Lévinas, 1979, ed. or. 1967; Lévinas, 1998, ed. or. 1974; Lévinas, 1996; Lévinas, 1998, ed. or. 1991; Lévinas, 1989; Lévinas, 1986).

Paul Ricoeur (1913-2005), fondatore con Mounier della prestigiosa rivista *Esprit*, parte dalla fenomenologia di Husserl, ma si muove in direzione dell'ermeneutica (Ricoeur, 1955). Facendo "incontrare" Husserl con Freud, Ricoeur centra la riflessione sulla lingua come rivelatrice di un'intenzione da interpretare (Ricoeur, 1979, ed. or. 1965). Con questo *incipit* il filosofo mette "al lavoro" il suo pensiero sulla cosiddetta "scuola del sospetto" – Marx, Nietzsche e Freud – i tre grandi maestri che, andando al di là del "dubbio cartesiano", gesto col quale Cartesio fa iniziare il moderno, vedono all'opera, rispettivamente, i valori e gli interessi economico-sociali, la volontà di potenza e l'inconscio. Da qui, Ricoeur inaugura il suo modo specifico di fare filosofia, che è sempre un modo *vissuto*, per cui, per Ricoeur, l'ermeneutica fa sempre parte dell'esperienza personale del filosofo. Estendendo la sua riflessione a Lévy-Strauss, Heidegger e Bultmann, infatti, l'ermeneutica di Ricoeur assume connotazioni sempre più esistenzialiste: con l'ermeneutica ci si sente *vicini* o *lontani* ad una data tradizione culturale, alienati o facenti parte, e si arriva a prendere posizione perfino rispetto alle

questioni religiose – il male, il peccato, la salvazione (Ricoeur, 1999, ed. or. 1969). Da un lato, dunque, c'è il dialogo fra ermeneutica e scienze umane (semiologia soprattutto), dall'altro, con l'ermeneutica biblica (Ricoeur, 1983, ed. or. 1975). Negli anni '80 Ricoeur inizia un lungo programma di ricerca sul rapporto fra ermeneutica e strutturalismo attraverso la storia e la letteratura (sono cinque i volumi di questo programma: *La metafora viva, Dal testo all'azione*, *Tempo e racconto*, *La configurazione nel racconto di finzione* e *Il tempo raccontato*). Non desta meraviglia, dunque, se all'inizio del decennio '90, quando il tema del "riconoscimento" dello straniero in Europa (e negli Stati Uniti) diventa dominante, Ricoeur sia entrato nel *main stream* del dibattito filosofico mondiale (Ricoeur, 1996, ed. or. 1990).

Anche riguardo all'altro tema divenuto via via dominante, quello del rapporto fra Intelligenza Umana e Intelligenza Artificiale, venuto in primo piano alla fine del secolo scorso, Ricoeur ha potuto agevolmente confrontarsi con la tradizione scientifica, in particolare con lo scienziato Jean-Paul Changeux (Ricoeur, Changeux, 1999). Ricoeur ha attraversato questa stagione senza, però, mai dimenticare il suo tema di fondo, le "politiche della memoria", opera profonda dove il tema della storia, della memoria e dell'oblio diventano temi politici. Una "politica della memoria" costituisce, infatti, una parte importante di una "politica della propria identità", sia al livello della singola persona, sia al livello di una nazione intera. Vivendo nel tempo, tutti siamo soggetti a "politiche della memoria" e a "politiche dell'oblio", finalizzate a stabilire una propria identità e a marcare le differenze. Infine, Ricoeur argomenta su come, attraverso queste politiche, ci si possa aprire ad un'"esperienza del perdono" (Ricoeur, 2003).

Michel Foucault (1926-1984) ha seguito un programma di ricerca originale e innovativo, partendo da un approccio "trasversale", non diretto, alla filosofia occidentale, in pratica, dai "margini" e dai "marginali" e avvicinandosi man mano al "centro", cioè, all'idea stessa di *logos*. Così, il suo primo studio di rilievo ha riguardato la follia, ovvero, la negazione della ragione – dall'inizio dell'età moderna fino alla fondazione dei manicomi. In questo lavoro, che al tempo stesso verte sul positivismo come matrice della psichiatria, Foucault mostra come la nascente scienza psichiatrica abbia già in sé, inscritta nella sua stessa fondazione, il pregiudizio, se non la condanna della follia e dei folli (Foucault, 1978, ed. or. 1963). Successivamente, Foucault ha esteso questo approccio "trasversale" alla medicina stessa, anzi al cuore della medicina moderna, cioè, la pratica clinica, con lo stesso risultato: la clinica come prassi medica ha insito nel proprio approccio, da un lato, un pregiudizio sociale nei confronti del paziente, dall'altro, una volontà morbosa di conoscere l'intimo del paziente (Foucault, 1969). Finalmente, Foucault arriva, dapprima, ad uno studio preliminare su come l'uomo europeo moderno ragioni e conosca (Foucault, 1978, ed. or. 1966); quindi, completa uno studio più ampio sull'"archeologia del sapere", cioè, sull'idea stessa di *conoscenza razionale* (Foucault, 1971, ed. or. 1969). Questi studi gli hanno valso il titolo di "strutturalista", poiché, talvolta in polemica con Sartre, Foucault ha messo in evidenza la paradossale "impersonalità" del ragionare e dell'agire di ogni singolo uomo.

La ribellione giovanile e operaia della fine degli anni '60 hanno dato a Foucault la possibilità di "applicare" le sue idee sull'"episteme" in Occidente. Nei suoi studi degli anni '70, Foucault ha proseguito il suo precedente programma di ricerca filosofica, da un lato, facendo attenzione a come la "ragione occidentale" disciplini i corpi e le menti degli individui (Foucault, 1977, ed. or. 1971 e Foucault,1976 ed. or. 1975); dall'altro, ha approfondito la sua analisi su come la stessa "ragione", *drogata* di volontà di sapere, abbia sviluppato e affinato – dalla confessione alla tortura, dal carcere alla psicoanalisi – tutte le "tecniche" possibili per controllare e prevenire ogni focolaio di dissenso e di autonomia degli individui (Foucault, 1978, ed. or. 1976; Foucault, 2000, ed. or. 1984; Foucault, 1985, ed. or. 1984).

Negli anni ’70 questi temi della *diversità* hanno contribuito enormemente alle lotte per la democrazia, ma anche allo sviluppo degli studi che hanno indagato il rapporto fra *normalità* e *devianza* e fra l’Europa e l’extra-Europa (per il primo caso, vedi Mayer, 1977, ed. or. 1975, mentre per il secondo il celeberrimo saggio sull’“orientalismo” di Said, 1978).

Il lavoro sulla *differenza*, ovvero sullo *stesso* e il *medesimo*, è al centro dell’indagine filosofica di Jacques Derrida (1930-2004), filosofo francese ebraico, nato in Algeria. I suoi primi lavori sono un continuo scavo hegeliano sulla scrittura, la voce, l’origine, il “centro” e i “margini” – tutti concetti che il filosofo adopera come simboli e metafore (Derrida, 1967, 1972). Da qui, la sua proposta di analisi critica dei testi, scritti come orali, nota come “decostruzionismo”: ogni testo, infatti, anche se pretende di essere originale, è attraversato da linee di diversità, il cui accomodamento, aggiustamento e modifica *dicono* la vera intenzione del suo autore (per un’introduzione generale a Foucault, Derrida, Deleuze e Lyotard, vedi D’Agostino, 1997, pp. 413-443).

Nei primi anni del nuovo secolo, allo scatenarsi delle guerre degli USA contro l’Afghanistan e l’Iraq, Derrida si è impegnato, insieme ad altri famosi filosofi europei, come Habermas e Eco, a suscitare un’opinione pubblica contraria alla guerra e a favore di soluzioni diplomatiche (Derrida, 2003 e 2004).

A dieci anni dal ’68 parigino appaiono in Francia “les nouveaux philosophes”, André Glucksmann (1937-2015) e Bernard-Heny Lévy (1948-), che, utilizzando astutamente i mezzi di comunicazione di massa, portano la filosofia all’attenzione dell’opinione pubblica, enfatizzando le loro polemiche con Sartre e la sinistra in genere, e mettendo in giro nuovi slogan paradossali, come “il marxismo oppio dei popoli” (Levy, 1977; Glucksmann, 1977; per un bilancio e un commento da parte degli interessati, vedi Pedullà, a cura di, 1978).

In generale, in quest’epoca – fine anni ’70 – si enfatizza la “società dello spettacolo”, la “società del look” e dell’edonismo, come a sottolineare l’importanza dell’esistenza non solo di un registro di realtà, ma soprattutto dell’esistenza degli altri due registri individuati dello psicoanalista Jacques Lacan (1901-1981): il simbolico e l’immaginario, forse ancora più importanti del reale. Da questo punto di vista, ha una grande importanza l’opera filosofica di Jean Baudrillard (1929-2007), che ha approfondito la questione del “valore” inteso, non nel senso economico classico, quindi, in relazione al lavoro e al commercio, ma in funzione delle nuove condizioni sociali, appunto, del simbolo e dell’immaginario (Baudrillard, 1979). Nel definire filosoficamente questa nuova epoca dell’Occidente un punto di riferimento è stata la dizione di “post-moderno” proposta da Jean-François Lyotard (1924-1998), non a caso un filosofo sensibile alla fenomenologia di Merleau-Ponty e alla psicoanalisi (Lyotard, 1979).

Gilles Deleuze (1925-1995), esponente del “lacanismo di sinistra”, ha utilizzato magistralmente lo strumento del paradosso come un mezzo di lotta contro l’istituzione: da qui, l’attenzione di questo filosofo per la follia, la morte, la sessualità, il fantasma, etc., ovvero, per tutti quei fenomeni marginali rispetto alla ragione, da lui utilizzati ed enfatizzati giusto per fare emergere il “contrario della logica”, appunto, il paradosso, al fine di capovolgere il “buon senso” e il “senso comune” (Deleuze, 1979, ed. or. 1969; curiosamente, com’è stato notato, malgrado questo approccio alquanto critico, Deleuze ha nutrito pregiudizi nei confronti delle filosofie non-occidentali: Cheng, 2000, p. 12, nota 8).

Jean-Luc Nancy (1940-2021), capo-scuola del decostruzionismo insieme a Derrida, è un allievo di Ricoeur. Anche lui lavora sull’arte, le “minuzie”, i *particolari* da cui, però, emerge un’idea più generale (Nancy, 2006, ed. or. 1994; Nancy, 2001, ed. or. 1996; Nancy, 2005, ed. or.

2003; Nancy, 2004, ed. or. 2002). Affascinato, come tanti filosofi europei, da Heidegger, se ne distacca di recente, soprattutto da quando sono venuti fuori i quaderni privati del filosofo tedesco filo-nazista e anti-semita (Nancy, 2016).

Una posizione originale nel panorama filosofico europeo del secondo Novecento spetta a Fernando Savater (1947-), Spagnolo di origini basche. Impegnato a favore della pace e contro il terrorismo basco (per un lungo periodo ha dovuto vivere sotto scorta e in luoghi segretati), Savater ha offerto una voce originale sulle questioni più impegnative dell'etica contemporanea, assumendo una posizione laica, libertaria, critica e anti-conformista (Savater, 2000).

Bernard Williams (1929-2003), filosofo morale della Cambridge University, si situa nel solco di quei filosofi che, pur negando ogni validità assoluta alla Verità con la V maiuscola, credono tuttavia che ci siano delle direttive morali che tutti dobbiamo rispettare, soprattutto per evitare di commettere violenza. Schierato (con Sen) contro la filosofia dell'utilitarismo, Williams ha affermato il valore del "dire la verità", malgrado il pericolo di essere ingannati, e malgrado anche lo scetticismo, due atteggiamenti tipici dell'Occidente di oggi (Williams, 2005, ed.or. 2002).

Timothy Williamson (1955-), docente all'Università di Oxford, parte dall'idea che la conoscenza sia un concetto non analizzabile, a dispetto di tutta la letteratura filosofica in merito; piuttosto, la conoscenza ha a che fare con la giustificazione, la verità e la credenza. – Non è un caso che questo filosofo utilizzi la finzione e il dialogo proprio per fare emergere meglio le contraddizioni in cui noi stessi ci avvolgiamo una volta che andiamo a fondo nei nostri argomenti e ragionamenti (Williamson, 2016). Da questo punto di vista, la vaghezza (*Vagueness*), in genere considerato un fatto più negativo che positivo, assume per Williamson un significato positivo, poiché esso è un fenomeno tipicamente umano, importante, di cui l'uomo si serve per aumentare i suoi campi d'indagine – dunque, come un *fenomeno epistemico*.

Tutti i temi che stiamo passando in rassegna in questo paragrafo dedicato all'ermeneutica possono essere riassunti sotto tre vertici generali: il sapere enciclopedico, la genealogia del sapere (Nietzsche) e la tradizione (McIntyre, 1993).

In Italia, troviamo tra i firmatari del *Manifesto degli intellettuali antifascisti* di Croce Antonio Banfi (1886-1957), filosofo socialista sostenitore del *teoreticismo*, cioè, del razionalismo applicato alla ricerca gnoseologica (Banfi, 1926). Con questo approccio critico e "problematicista", Banfi si discosta dall'idealismo crociano, dando il suo contributo al superamento di questo indirizzo alquanto dogmatico, associandosi piuttosto al pragmatismo di Giovanni Vailati (1863-1909) (Vailati, 1957; è pragmatista anche Mario Dal Pra, 1914-1992, che gli succede alla cattedra di Storia della filosofia dell'Università di Milano: Dal Pra, 1984). Anche l'ermeneutica in senso stretto ha contribuito al superamento dell'idealismo italiano: la troviamo già a metà anni '50, applicata in particolare al diritto in Emilio Betti (1890-1968, che all'epoca aderì al fascismo) (Betti, 1990, ed. or. 1955), insieme alla filosofia della scienza, sostenuta da Ludovico Geymonat (1908-1991), alla linguistica e la semiotica, interpretate da Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985, professore in diverse università statunitensi) e al positivismo, sostenuto da Nicola Abbagnano (1901-1990), storico della filosofia.

Norberto Bobbio (1909-2004), filosofo del diritto, allievo di Luigi Einaudi, compagno di studi del sociologo del diritto Renato Treves (1907-1992) e di Geymonat, con una formazione hegeliana e husserliana, inizia un dialogo a distanza con i grandi giuristi europei del Secondo

Dopoguerra, come Hans Kelsen (1881-1973), Santi Romano (1875-1947), Alf Ross (1899-1979) e Herbert Hart (1907-1992). Successivamente si apre alla "nuova retorica" di Chaim Perelman (1912-1984) e in generale alla linguistica, con la consapevolezza che nel diritto sono le "parole che fanno le cose" (tipicamente, le *promesse*), come recita il titolo di un famoso libro di John L. Austin (vedi il paragrafo sull'epistemologia in questa sezione). La sua proposta giunge a formulazione teorica compiuta negli ultimi del decennio '50: partendo dal concetto di norma e istituzione, il focus del diritto è stabilire la coerenza interna di tutto l'impianto giurisprudenziale (Bobbio, 1993).

Al di là della filosofia del diritto in senso stretto Bobbio si è anche occupato di argomenti politici e di attualità, come la corsa alle armi da parte delle due Super-potenze nella Guerra Fredda, con argomenti che ha poi rivisto alla luce della stagione del terrorismo in Italia (anni '70) e gli attentati crescenti della mafia (Bobbio, 1979). Negli anni '70, dato il nuovo ruolo assunto dallo stato nell'economia nel quadro del *Welfare State*, dove lo stato si fa *soggetto* economico, e non solo *regolatore* della vita economica dei cittadini, Bobbio vede trasformarsi anche il ruolo specifico del diritto, propositivo e non solo sanzionatore (Bobbio, 2007, ed. or. 1977). Lo stato si fa garante, quindi, non solo dei diritti di base, ma anche della democrazia, eventualmente contro il capitalismo (Bobbio, 1984 e 1985; sulle cautele rispetto al socialismo, vedi Bobbio, 1976, 1997 e 1994). Culmine della sua opera è la "teoria dei diritti" – di prima, seconda, terza e quarta generazione, cioè: politici, civili, sociali e culturali (Bobbio, 1990).

Luigi Ferrajoli (1940-), filosofo del diritto allievo di Bobbio, ha creato una teoria completa e formale del diritto basata sul garantismo e l'idea di ragione, sviluppata poi in una completa teoria politica della democrazia basata sui diritti: al di là dei limiti securitari o di budget, una democrazia si giustifica se garantisce i diritti di tutti (Ferrajoli, 2004; Ferrajoli, 2007, 2011 e 2013). La teorizzazione di Ferrajoli è contemporanea e parallela a quella di un altro importante filosofo del diritto, Stefano Rodotà (1933-2017) (Rodotà, 2012).

Da Luigi Pareyson (1918-1991), filosofo esistenzialista ed ermeneutico (la *verità* si apre alla persona attraverso l'*interpretazione*: Pareyson, 1971), viene un'importante scuola filosofica italiana i cui esponenti più famosi sono Gianni Vattimo (1936-2023) e Umberto Eco (1932-2016). Vattimo parte dal tema nietzscheano della maschera (quindi, lo *smascheramento* come liberazione) a metà degli anni '70, per poi allargare la riflessione sulla *differenza* (contemporaneamente – si noti – a Derrida) (Vattimo, 1974 e 1988, ed. or. 1980). Questi studi lo portano, nel nuovo decennio, a coniare un nuovo approccio, il "pensiero debole", con Pier Aldo Rovatti (1942-), con cui intende depotenziare le pretese hegeliane delle "spiegazioni totalizzanti e onnicomprensive" e dei "massimi sistemi" (Vattimo, Rovatti, a cura di, 1983; Vattimo, 1991, ed. or. 1985).

Rovatti, fenomenologo e marxista, viene, con Salvatore Veca (1943-2021), dalla scuola husserliana di Enzo Paci (1911-1976), allievo di Banfi, per il quale l'impegno fenomenologico si coniuga con quello contro l'alienazione dell'uomo (Paci, 1970). Partendo dall'esistenzialismo *engagé* di Sartre, Rovatti recupera Gramsci e il materialismo storico, proponendo, in chiave anti-Althusser, una lettura umanistico-antropologica di Marx (Rovatti, 1973). Da qui, forte anche dell'appoggio della filosofa marxista ungherese Agnes Heller (1929-2019), allieva di Gyorgy Lukacs (vedi paragrafo sulla *politica* di questa sezione), Rovatti giunge alla "teoria marxista dei bisogni", alla fine degli anni '70 (Rovatti, Tomassini, Vigorelli, 1976). Esito di questo approccio umanistico è, come si è visto, la filosofia del "pensiero debole", condivisa con Vattimo (Rovatti, 1992 e 1998).

Veca, professore di filosofia politica all'Università di Pavia, lavora dapprima sui tema del "contratto sociale" (Veca, 1982), concentrandosi poi sui temi della verità, la giustizia e l'identità (Veca, 1997), temi che riprende e rivede, infine, in dimensione globale (Veca, 2002).

Emanuele Severino (1929-2020), professore di filosofia teoretica dell'Università di Venezia, si colloca sulla scia della riflessione ontologica e metafisica husserliana e heideggeriana, senza disdegnare la logica in senso più tecnico (Severino, 1958). – Non meraviglia, dunque, che in questa direzione egli prediliga i temi della critica alla società tecnologica e all'alienazione, sottolineando la necessità di un ritorno alle origini greche del pensiero (Severino, 1979; Severino, 2006).

Suo allievo è Umberto Galimberti (1942-), che si muove pure nell'ambito dell'esistenzialismo e della fenomenologia, condividendo col suo maestro la critica al predominio della tecnica nell'epoca contemporanea, distinguendosi però per la sua attenzione alle tematiche psichiatriche e psicoanalitiche (Galimberti, 1979, 1999 e 2005 – in quest'ultimo volume l'autore avvicina la pratica psicoanalitica a quella filosofico-dialogica).

Giorgio Agamben (1942-) inizia la sua riflessione filosofica dalla storia, l'arte e la psicoanalisi, per poi aggredire temi più squisitamente politici, come lo "stato d'eccezione", il terrorismo e l'immigrazione, riscuotendo un'ampia risonanza internazionale (Agamben, 1977, 1990, 2003 e 2005).

Massimo Cacciari (1944-) parte dal "pensiero negativo" – Nietzsche e Heidegger –, proseguendo con Husserl, Wittgenstein, Weber e Benjamin (Cacciari, 1976 e 1977). Dopo una stagione di impegno diretto in politica (come sindaco di Venezia), Cacciari ha continuato la sua speculazione in opere dalla forma colloquiale sui temi tipici dell'Europa di fine secolo: la crisi della religione, gli immigrati e la geo-politica (Cacciari, 1990, 1994 e 2004).

Roberto Esposito (1950-), preso atto della crisi delle ideologie, afferma la necessità di reimpostare il dibattito sulle categorie politiche. Così, guardando all'*altro lato* dello spettro, all'*impolitico*, il filosofo napoletano argomenta sullo specifico *impensato* della politica moderna (Esposito, 1988, 1998, 2002 e 2004). L'idea di base è la reinvenzione di un lessico politico, creato in interazione con la letteratura, l'arte, l'antropologia e la teologia, più adatto ai tempi di oggi.

Epistemologia

Un epistemologo critico è stato il Francese Emile Boutroux (1845-1921) che, da una parte, ha condiviso l'ottimismo deterministico e positivistico degli scienziati della sua epoca, dall'altra, ha affermato che i livelli superiori della realtà, che fanno riferimento al pensero, all'etica e alla libertà, non possono essere spiegati e previsti come possono esserlo i livelli inferiori, laddove il *meccanicismo* è sufficiente – dunque, la sua critica è stata più allo *scientismo* che non alla scienza in senso stretto.

Un altro importante epistemologo e filosofo francese della scienza è stato Jules-Henri Poincaré (1854-1912), il cui contributo più importante è stato di carattere metodologico (Poincaré, 1901). Come per Boutroux le leggi di natura sono così come sono (*contingentismo*), alla stessa maniera per Poincaré la geometria e la matematica sono pura costruzione della mente umana – dunque, gli assiomi non sono né fatti sperimentali, né giudizi sintetici a priori, ma convenzioni (*convenzionalismo*). Le ipotesi sono fondamentali per la scienza, poiché è da esse, come diceva anche Peirce utilizzando il termine, più aristotelico, di *abduzione*, che la scienza,

con il supporto della logica (per la coerenza interna) e della verifica sperimentale (per la correttezza esterna), può svilupparsi.

Pierre Duhem (1861-1916), altro filosofo francese studioso della scienza medioevale, sostiene che ogni modello teorico (ad esempio, la meccanica newtoniana, o l'elettromagnetismo), costruito per spiegare una serie di fenomeni, è costituito da una moltitudine di ipotesi tra loro interconnesse, sicché una sua eventuale falsificazione alla luce dei dati sperimentali non chiarisce di per sé quale (o quali) delle tante ipotesi da cui esso è costituito sia erronea o falsa. Questo pensiero è stato ripreso da Willard van Orman Quine (di cui abbiamo già parlato nella sezione della filosofia nord-americana) che ne ha fatto una vera propria *tesi* – la *tesi Quine-Duhem*, spesso interpretata come una critica alla teoria falsificazionista di Karl Popper (su cui vedi più avanti).

Con l'*empiriocriticismo* il fisico austriaco Ernst Mach (1838-1916) prosegue e approfondisce l'approccio positivistico alla conoscenza. Da lui discende il Circolo di Vienna, un club di epistemologi che si raccoglie attorno a studiosi come Moritz Schlick (1882-1936) e Rudolph Carnap (1891-1970) e che, sulla base delle geometrie non-euclidee di Bernhard Riemann (1826-1860) e Nikolaj Ivanovic Lobacevskij (1793-1856), ha fatto da "cassa di risonanza" alle importanti scoperte scientifiche dell'epoca, a partire dalle applicazioni alla fisica che delle geometrie non-euclidee ha fatto Albert Einstein (1879-1955), celeberrimo fisico tedesco, autore della "teoria della relatività" (nel contesto dell'entusiasmo per queste scoperte scientifiche va vista l'opera di Hans Reichenbach, 1891-1953, fisico e filosofo tedesco, emigrato in Turchia in seguito all'avvento del nazismo, nel 1933, e poi negli USA nel 1938: per Reichenbach la filosofia contemporanea, giunta nell'apice della sua speculazione, viene a coincidere *totalmente* con l'epistemologia, intesa come "filosofia scientifica": Reichenbach, 1961, ed. or. 1951).

Il Circolo di Vienna ha avuto un suo manifesto, basato sulla concezione scientifica e anti-metafisica del mondo, con un importante aspetto etico e politico favorevole al progressismo e alla democrazia (Hahn, Neurath, Carnap, 1979, ed. or. 1929). In campo più strettamente scientifico ed epistemologico esso ha adottato le idee del filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). L'ambiente intellettuale in cui si formano le idee epistemologiche di Wittgenstein è quello creato da matematici come Gottlob Frege (1838-1925), Bertrand Russell (1872-1970) e Edmund Husserl (1859-1938). Il primo ha iniziato la corrente del *logicismo*, cioè, la riduzione della matematica alla logica, tendenza proseguita e approfondita da Russell nei suoi *Principia Mathematica*, scritti insieme a Alfred N. Whitehead (1861-1947). Frege è ritenuto anche il padre della *filosofia analitica*, basata sulla distinzione fra *senso* e *significato*, strada proseguita proficuamente da Wittgenstein (Frege, 2001). Questa tendenza fu avversata da Husserl, il quale fu contrario alla trasformazione della logica in mera tecnica del pensiero, pretendendo sempre che alla base dell'atto di comprensione ci fosse un'*evidenza* per l'intelletto, dunque, un'esperienza *diretta* della realtà (il "ritorno alle cose stesse", nelle sue parole; per quanto riguarda un'introduzione al neo-positivismo, vedi D'Agostini, 1997, pp. 447-500; per una panoramica delle "teorie del significato", vedi Picardi, 1999).

Se Frege è reputato il padre della *filosofia analitica*, Husserl è considerato il padre della *filosofia continentale*, ovvero della fenomenologia. Matematico alla scuola di Karl Weierstrass (1815-1897), si accosta poi alla filosofia tramite Franz Brentano (1838-1917), da cui ricava il concetto di *intenzionalità*. L'idea centrale è che logica vuol dire *chiarezza*: di conseguenza, essa non può che fondarsi sull'esperienza *evidente* della realtà. Per fare questo è fondamentale l'*epoché*, cioè la sospensione del giudizio (Husserl, 1976, ed. or. 1911-13). Dunque, Husserl torna a Cartesio e alla sua scoperta dell'*io*, poi passa a Kant, di cui però enfatizza i limiti di

profondità della speculazione, che non lo portano a fare tema dell'io trascendentale, come invece fa lui stesso con la sua fenemonologia (Husserl, 2017, ed. or. 1936). Da qui il suo approfondimento, da un lato, della fenomenologia come via per giungere, di nuovo, al rapporto *fresco* con il mondo, malgrado la scienza e la logica tradizionali, dall'altro, lo studio e la rifondazione della logica, non più formale e tradizionale, ma *trascendentale*, basata, cioè, sull'evidenza, l'esperienza e l'intenzionalità (Husserl, 2015, ed. or. 1900, e 2007, ed. or. 1939). *La crisi delle scienze europee* – titolo del suo celeberrimo libro, pubblicato postumo – avviene giusto perché il mondo, sotto la cattiva guida di una scienza e di una logica malate, ha smarrito il suo *senso* (Husserl, 1975, ed. or. 1936).

Russell non fu solo un matematico, ma anche un attivista politico, come abbiamo già visto. Da filosofo, oltre ad avere sostenuto ed ispirato Wittgenstein nella sua carriera intellettuale ed accademica, e ad aver scritto vari saggi su altri filosofi come Bergson ed un'intera storia della filosofia occidentale (che gli valse il Premio Nobel per la Letteratura nel 1950), ha fondato l'approccio analitico alla conoscenza, mettendo in scacco la metafisica come un "problema mal posto". Anti-idealista nel senso di Hegel, fu un "realista" nel senso che credeva che gli *universali*, in particolare i numeri e le loro relazioni, esistessero veramente (per un'introduzione alla *filosofia analitica*, vedi D'Agostini, 1997, pp. 205-297 e, diffusamente, D'Agostini, Vassallo, a cura di, 2002).

Seguace dell'approccio di Russell, Wittgenstein, in una prima fase del suo pensiero, pretese di scomporre (appunto, *analizzare*) tutte le frasi anche di tipo filosofico nei loro elementi base – gli "atomi logici" – cercando di salvare, se possibile, la sostanza logica di esse, soprattutto di quelle più oscure – quelle metafisiche e ontologiche –, affidando anzi alla filosofia proprio questa missione *terapeutica* nei confronti dei problemi malposti, illogici, senza senso e oscuri (Wittgenstein, 1979; Carnap, 1966). In seguito, tuttavia, Wittgenstein, un po' come dopo di lui farà Hilary Putnam, rivedrà questa posizione rigida e, con la "svolta antropologica", si darà ad un'idea più antropologica della filosofia e del *senso*, coniando la formula di "gioco linguistico", cioè, lo studio dell'*implicito* nel linguaggio – i rimandi, i sottintesi, le abitudini, le allusioni, le finte spiegazioni, etc. – che danno una pretesa compiutezza e coerenza ad una data credenza (Wittgenstein, 1967 e 1999).

Da Wittgenstein discende non solo il Circolo di Vienna, come si è detto, ma anche la scuola analitica anglosassone, che conta fra i suoi massimi esponenti Alfred J. Ayer (1910-1989). Secondo questo filosofo una proposizione ha significato solo se ha un riscontro verificabile empirico, altrimenti essa deve considerarsi *analitica*, cioè, tautologica, oppure, se non è né empirica né analitica, *metafisica* (ovvero *senza significato*). Le uniche proposizioni dotate di senso sono quelle relative alla sfera dell'empiria. Le proposizioni matematiche e logiche, a differenza di quelle empiriche, hanno il carattere della necessità, ma sono prive di informazione sulla realtà empirica. Dalla critica radicale alla metafisica discende un'analoga, forte critica all'etica tradizionale e alla teologia (Ayer, 1961, ed. or. 1936). Questo tipo di critica accomuna Ayer ad un altro importante esponente della filosofia analitica anglosassone, George E. Moore (1873-1958), la cui corrosiva analisi del piatto senso comune borghese lo rese famose nel periodo fra le due Guerre Mondiali (Moore, 1970, ed. or. 1959). La critica analitica di Gilbert Ryle (1900-1976), invece, riguarda il concetto di mente, muovendosi fra il dualismo cartesiano, il behaviorismo, l'intelligenza e il concetto di "linguaggio interiore" (Ryle, 2007, ed. or. 1949 e 1968). Un contributo fondamentale proviene anche da John L. Austin (1911-1960), ed è basato sui cosiddetti *speech acts* (*atti linguistici*): l'essere umano "fa cose" con le parole, per esempio, con le promesse – gli enunciati *performativi*. *How to Do Things with Words* (*Come fare cose con le parole*) è, appunto, il suo titolo più famoso (Austin, 1987, ed. or. 1962 – il suo più celebre allievo è il filosofo statunitense John Searle, di cui si è già detto nella

sezione dedicata alla filosofia nord-americana). Altri importanti filosofi analitici sono John A. Wisdom (1904-1993), che ha criticato in particolare l'opinione scettica secondo cui sarebbe impossibile conoscere le menti degli altri – il filosofo si fa forte soprattutto della psicoanalisi (Wisdom, 1973, ed. or. 1952 e 1979, ed. or. 1964) –, e Stephen Toulmin (1922-2009), critico dell'inconsistenza logica della pretesa oggettività delle convinzioni etiche (1970, ed. or. 1948). Il suo approccio analitico all'argomentazione morale è stata usata soprattutto dagli studiosi di retorica e di informatica (Toulmin, 1958).

Il fisico danese Werner Heisenberg (1901-1976), premio Nobel per la Fisica nel 1932, ha dato indirettamente un contributo alla filosofia, in quanto nel 1927 ha stabilito il "principio di indeterminazione", secondo il quale è impossibile stabilire con esattezza la posizione di una particella poiché la luce che servirebbe ad illuminarla ne condiziona inevitabilmente l'attività (Heisenberg, 1994). Il fisico ha poi dato il suo contributo alla causa del nazismo, trascurando la sua amicizia con Albert Einstein e cercando di realizzare la bomba atomica a vantaggio del nazismo (impresa, per fortuna, fallita).

Il dibattito pro e contro l'entusiasmo per la scienza e la filosofia *solo* come filosofia della scienza continua in Europa negli anni '60 e '70 con esiti i più diversi, delineandosi, in generale, una spaccatura fra le due "culture", la scientifica e l'umanistica. Così, abbiamo epistemologi che scavano filosoficamente sulla maniera in cui la scienza procede, quindi, sugli errori e la correttezza del pensiero stesso degli scienziati. A questo proposito va ricordato Alexander Koyré (1892-1962), filosofo dapprima sensibile alla lezione di Husserl e studioso di Sant'Anselmo, poi, grazie a Emile Meyerson (1859-1933) e alle sue conversazioni con Lucien Lévy-Bruhl, Eugene Minkowski, Lucien Febvre (1878-1956) (lo storico iniziatore delle *Annales* – rivista che patrocina un modo di fare storia che, sulla base della statistica, la demografia e l'economia, mette da parte la storia dei re e degli eroi: Bloch, 2009; Le Goff, Nora, 1974; Le Goff, a cura di, 1980), Gaston Bachelard e altri, passa alla filosofia della scienza. Koyré si avvale di un'analisi di casi storici concreti di scoperte scientifiche e del modo in cui esse sono avvenute, criticando il positivismo *naïf* e la sua idea superficiale di *progresso* (Koyré, 1967; ed. or. 1961).

Su questa scia Gaston Bachelard (1884-1962), studioso di matematica e di storia della scienza, ha fatto focus sul modo di funzionare della scienza, cioè, sul problema se esista o meno un accumulo di sempre nuove scoperte scientifiche (appunto, un *progresso*), o se, invece, la *fisiologia* della scienza non sia piuttosto un procedere per "salti" o "rotture", cioè, per drastici cambiamenti di paradigmi scientifici (Bachelard, 1975 e 1978 – quella di Bachelard è un'idea che, come abbiamo già visto, capitombola dall'altra parte dell'Oceano Atlantico in Kuhn).

L'idea che il sapere scientifico abbia una sua propria logica, in un certo senso *parente* di quella corrente, è al centro dell'opera di Georges Canguilhem (1904-1995), allievo di Bachelard e maestro di Foucault. In questo senso è importante la sua opera *Il normale e il patologico*, in cui Canguilhelm lavora sulle due nozioni dal punto di vista medico, evidenziando i momenti in cui il registro logico-medico funzioni sulle differenze di quantità e quelli, invece, in cui sulle differenze di qualità in un dato fenomeno – per esempio, la febbre e la temperatura corporea (Canguilhem, 1966).

Che la scienza non proceda per semplice accumulo di scoperte era già una nozione acquisita anche dall'epistemologo austriaco Karl R. Popper (1902-1994), il quale approfondisce in particolare il meccanismo *interno*, logico, di verifica di una qualsiasi scoperta scientifica. La sua idea è che, dato che già in Aristotele si dava per corretto che anche dal *falso* può scaturire il *vero*, allora, non è possibile affermare che una teoria, a monte di un esperimento risultato

vero, possa essere vera: infatti, può essere anche falsa. Al contrario, possiamo sapere con certezza se una teoria è falsa, perché, sempre secondo Aristotele, il *falso* non può che derivare dal *falso* (Popper, 1970, ed. or. 1934; Popper, 2009).

Al di là della filosofia della scienza, Popper si è occupato di filosofia della società e di politica, e da liberale ha condannato l'idea platonica di una "repubblica dei guardiani", poiché una democrazia non può essere posta, pena l'autocontraddizione, sotto la tutela di un'autorità esterna al popolo – e per questo egli si è fatto filosofo della "società aperta" (Popper, 1977, ed. or. 1943; famoso il suo dibattito con lo storico Edward Carr se la democrazia debba avere delle mete a cui tendere, o piuttosto dei problemi che, più semplicemente, deve risolvere: Carr, 1966).

Allievo di Popper, Imre Lakatos (1922-1974) ha indagato il progresso della scienza con l'idea che la scienza avanzi per "programmi di ricerca", piuttosto che seguendo un qualche ordine logico chissà come stabilito (Lakatos, 1979, ed. or. 1970 e Lakatos, 1985, ed. or. 1978).

Negli anni '70 in Europa si discute molto, come abbiamo visto, dello strutturalismo, che verrebbe a soppiantare, soprattutto nelle scienze delle spirito, lo storicismo. Sono soprattutto Althusser, Lévy-Strauss, Lacan e Foucault a condurre questa battaglia "anti-umanistica" e di capovolgimento del paradigma scientifico ed epistemologico di base. In questo dibattito si distinguono le voci di Maurice Godelier (1934-) e Lucien Sève (1926-2020) (a favore dello strutturalismo nel e col marxismo), mentre Jean Piaget (1896-1980) trova una soluzione "mediana" con la sua "epistemologia genetica": la scienza, così come il pensiero stesso dell'uomo, procede per stadi (strutture), ciascuno dei quali ad un certo punto si rompe e allora, dopo una fase di "novità", la mente umana arriva ad un nuovo stadio. Dal punto di vista strettamente epistemologico e metodologico, il dibattito si allarga: da un lato, abbiamo i sostenitori di un'epistemologia "unitaria", cioè, il cui metodo di ricerca può andar bene per tutte le scienze – esso sarebbe, dunque, di natura trans-disciplinare, valido sia per le scienze della natura o scienze esatte, sia per le scienze sociali e storiche – ; questa dimensione trova un rappresentante in Edgar Morin (1921-) (Morin, 1994, ed. or. 1977 e 1989); dall'altra, abbiamo i critici del metodo scientifico, come Paul Feyerabend (1924-1994), che concepiscono la scienza alla stessa stregua dell'arte, poiché procederebbe per intuizioni, creatività, errori, contestazioni di teorie consolidate e pura casualità (Feyerabend, 1979; sulla questione epistemologico-metodologica all'interno delle scienze umane e la differenza fra approccio ermeneutico, approccio neutrale *à la* Weber, e approccio analitico *à la* Wittgenstein, vedi Sparti, 1995).

Tutto questo fervore filosofico attorno alla scienza non poteva non interessare anche la speculazione teologica europea, soprattutto per quanto riguarda i concetti di neutralità e laicità del pensiero, facendo a meno di tenere presente l'aspirazione all'assoluto insita nell'uomo, e ben al di là della questione del determinismo (Pannenberg, 1975 e 1999).

Alla fine degli anni '70, sulla scorta di tutte queste idee critiche, si afferma l'idea che la scienza stessa non proceda, come si pensava sulla base dell'ottimismo positivistico, guidata da una ragione sempre perfettamente lucida e trasparente a se stessa. Aldo Gargani (1933-2009), formatosi con lo storico della scienza Francesco Barone (1923-2001), concluse che il sapere stesso è "senza fondamenti", anche se i suoi risultati sono apprezzabili ed utili (Gargani, 1975: da qui il filosofo italiano proseguì con la messa in discussione della ragione in quanto tale, aprendo la strada al "pensiero debole" di Vattimo e Rovatti: Gargani, a cura di, 1979).

La riflessione filosofica sulla scienza si arricchisce grazie al contributo di scienziati e matematici. Vanno ricordati il matematico e filosofo francese René Thom (1923-2002) che riflette sulle "forme" e le trasformazioni, sulle idee di qualità e quantità, e sui modelli e le teorie, e il biologo francese Jacques Monod (1910-1976), Premio Nobel 1965 per la Medicina, il cui libro principale, *Il caso e la necessità* del 1970, è un'affascinante indagine su come la vita organizzi se stessa. Questo filone di studi nel decennio '70, che si definì, appunto, il "decennio della biologia", prosegue con François Jacob (1920-2013), per il quale, al di là della selezione, in realtà l'evoluzione prosegue per piccoli aggiustamenti *ad hoc*, proprio come fa il *bricoleur*, pezzetto per pezzetto (Jacob, 1978). Questa idea di evoluzione prosegue con Ilya Prigogine (1917-2003), chimico e fisico russo naturalizzato belga, Premio Nobel per la Chimica nel 1977, molto noto per le sue teorie sulle "strutture dissipative", i "sistemi complessi" e l'"irreversibilità". Per la riflessione filosofica ha una grande rilevanza l'*entropia* – discendente dal secondo principio della termodinamica – secondo cui ogni processo naturale è irreversibile, tendendo ad aumentare il suo grado di disordine interno, fino alla dissoluzione (Prigogine, Stengers, 1981; Prigogine, 2011, ed. or. 1993).

Dagli studi di Prigogine sulla *complessità* come dimensione tipica di ogni organismo vivente vengono nuove riflessioni, che legano la scienza biologica alla psicologia, come quelle sviluppate da Humberto Maturana (1928-2021), biologo cileno, che sviluppa un apposito "paradigma della complessità" (Maturana, 1993). Rispetto a come le forme degli enti viventi si sviluppano nel tempo e nello spazio da un punto di vista matematico, bisogna citare infine Joseph Zbilut (1948-2009), la cui concezione dello spazio sembra essere un'idea di "libertà" pensata matematicamente (Zbilut, 2004).

Arti e scienze umane

Linguistica e arte Ferdinand De Saussure (1857-1913), precoce genio della linguistica, è l'iniziatore della linguistica come scienza – il riferimento principale sono i suoi corsi pionieristici tenuti all'Università di Ginevra fra gli anni 1906 e 1911. L'idea di base è che la lingua funzioni come una struttura, ogni parola ricevendo il suo significato dal posto che essa ha nella frase. Inoltre, il linguaggio non sarebbe altro che uno fra i tanti sistemi di comunicazione con segni e simboli di cui l'uomo dispone, avendoli creati egli stesso durante la sua evoluzione storica (De Saussure, 1978). A De Saussurre si rifaranno tutti i successivi linguisti, che si dividono fra i quattro principali orientamenti: il funzionalismo (André Martinet, 1908-1999, autore di un'importante ricerca sulle origini delle lingue europee a partire dalla comune radice indoeuropea: Martinet, 1989), lo strutturalismo (il russo Roman Jakobson, 1896-1982, fautore, con Trubeckoj, del Circolo di Praga, che impegna la linguistica in un dialogo con le altre nascenti scienze umane, come l'antropologia, la mitologia, la linguistica, gli studi letterari e la teoria della comunicazione: Jakobson, 1963; gli statunitensi Edward Sapir, 1884-1939, allievo dell'antropologo Boas, autore di un importante volume sulla lingua, dove si utilizza anche la lezione storicistica di Croce: Sapir, 1969, ed. or. 1921; per una ricostruzione di questo orientamento, vedi Lepsky, 1966), lo storicismo-comparativismo (l'italiano Antonino Pagliaro, 1898-1973, che fu anche un attivo intellettuale fascista, e il suo allievo più famoso, Tullio De Mauro, 1932-2017, di cui vedi De Mauro, 1965; il rumeno Eugen Coseriu, 1921-2002, che ha dato un completamento dell'opera di De Saussurre con gli aspetti sociali: Coseriu, 1973; Emile Benveniste, 1902-1976, autore della celebre ricostruzione storica dei termini fondamentali dell'indoeuropeo: Benveniste, 1969), e la grammatica trasformazionale (Noam Chomsky, 1928-, il cui approccio presuppone un rapporto fra mente e linguaggio di tipo innatistico, cioè, in cui si riconosce che la capacità grammaticale di un parlante sia innata: Chomsky, 1969; Chomsky, 1970).

Meno vicino a De Saussure e più prossimo al positivismo logico è invece il danese Louis Hjelmslev (1899-1965), fondatore della glossematica: l'elemento formale ultimo, le invarianti a cui arriva l'analisi linguistica, è il glossema (Hjelmslev, 1968, ed. or. 1961; per le analisi storico-comparative, vedi Hjelmslev, 1970, ed. or. 1963). Hjelmslev raddoppia la bipartizione tradizionale fra *forma* e *contenuto*, distinguendo il contenuto come sostanza rispetto all'indifferenziato contenuto della tradizione, che avrebbe, quindi, anche una sua specifica forma, e una forma, di cui bisogna poi distinguere una forma e un contenuto.

Dall'incrocio fra la linguistica e la logica proviene un nuovo interesse per la retorica intesa come arte dell'argomentare, teorizzata nell'antichità europea da Aristotele e da Cicerone. Chaim Perelman (1912-1984), filosofo polacco, studioso in particolare di Frege, attivo all'Università di Bruxelles, rinnova l'interesse per quest'arte occupandosi soprattutto di diritto, ma la sua ricerca si apre poi a tutto tondo riguardando il *convincere* in quanto tale – quindi, si estende all'insegnare al comunicare, alla pubblicità e alla cultura in generale (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1966, ed. or. 1958; per un bilancio della linguistica e le sue varie scuole, vedi Segre, 1983; per una ricostruzione della retorica antica e moderna, vedi Mortara Garavelli, 1988).

Il discorso sulla *forma* ci porta a Henri Focillon (1881-1943), filosofo dell'arte, attivo sia a Parigi, sia a Yale, che nel 1934 pubblica il suo capolavoro, basato su un attento studio delle *forme* nell'arte medioevale, scoprendo affinità di disegno e di motivi ispiratori fra diverse culture, con prestiti mutui fra diverse aree culturali. Il principio ispiratore di questa "filosofia dell'arte" è che l'arte ha una propria legge interna con un asse fondamentale, la *forma*, che ha una propria vita, dovuta alla vocazione *formale* dell'uomo e alle possibilità offerte dalle *materie* (Focillon, 1987, ed. or. 1934).

Nella critica letteraria dei paesi occidentali domina nel periodo del Secondo Dopoguerra l'approccio di Benedetto Croce, di ispirazione idealistica. Col tempo, però, nuove tendenze si sviluppano, che vengono a spezzare questo dominio; va ricordato l'approccio di tipo scientifico degli Statunitensi René Wellek (1903-1995) e Austin Warren (1899-1986), che, posta una definizione di letteratura (con i suoi generi interni, quindi, la divisione degli autori per nazione di appartenenza, e infine la comparazione), studiano la letteratura in relazione alla biografia degli autori – la loro psicologia, la società, le idee e le altre arti (è questo quello che loro chiamano il "metodo estrinseco" nello studio della letteratura: Wellek, Warren, 1956, ed. or. 1942).

Aby Warburg (1866-1929), storico dell'arte tedesco, con una passione per Firenze e per il Messico, studia sia l'arte italiana del Rinascimento, sia l'arte e i riti dell'antico Messico. La sua idea, molto interessante per la filosofia, è che esistano delle immagini archetipiche che ritornano in contesti differenti attraverso i secoli nella storia dell'arte – le chiamò *Pathosformeln*. Questi fermo-immagini condensano la creazione originaria e la fanno diventare, con la ripetitività, dei canoni a cui successivamente gli artisti successivi fanno riferimento, anche involontariamente (Warburg cita Orfeo, la centauromachia e la Ninfa: Warburg, 1966). La *forma*, dunque, è inscindibile dal *contenuto*.

L'idea di *forma* di Focillon "passa" in Arnold Hauser (1892-1978), storico dell'arte ungherese-britannico, la cui monumentale ricostruzione storica dell'arte, per lo più solo europea, parte dall'interrogativo di base: l'uomo comincia a fare arte copiando la natura o obbedendo ad un'imposizione formale-geometrica insita nella sua natura? In altri termini: *naturalismo* o *formalismo*? (Hauser, 1975, ed. or. 1955). Con quest'opera Hauser prosegue il dibattito che era già forte nei primi decenni del Secondo Dopoguerra, in cui la tesi sulla *primitività* dell'istinto

formalizzante era stata fortemente supportata da Heinrich Wölfflin (1864-1945), autorevole storico dell'arte svizzero, per il quale lo sviluppo stilistico segue delle leggi nascoste (rispondenti alla contrapposizione di cinque coppie polari: lineare/pittorico, rappresentazione in piano/rappresentazione in profondità, forma chiusa/forma aperta, molteplicità/unità e chiarezza assoluta/chiarezza relativa: Heinrich Wölfflin, 1864-1945: Wölfflin, 1984, ed. or. 1915), ed era sostenuta, fra l'altro, dalle ricerche di Pierre Demargne (1903-2000) sull'arte pre-ellenica e l'influsso geometrizzante, proveniente dall'Oriente, sugli artisti greci (Demargne, 2003, ed. or. 1964). Hauser, ora, viene a sostenere la tesi opposta, quella sull'originarietà del naturalismo.

Dal punto di vista strettamente filosofico, gli allievi più importanti di Focillon sono Jurgis Baltrusaitis e George Kubler, che applicano le sue idee nelle loro ricerche: il primo, allo studio dell'arte medioevale occidentale (con i suoi numerosi imparentamenti con il pensiero islamico), il secondo, allo studio dell'arte centro-americana, azteca e maya (Baltrusaitis, 2000, ed. or. 1955; Kubler, 1989, ed. or. 1972). – In un certo senso, si può considerare che l'opera del famoso designer italiano Bruno Munari (1907-1998) non sia che una continuazione di questo tipo di ricerca sulla "*forma* delle cose" (Munari, 1981).

Come Warburg, anche Erwin Panowsky (1892-1968) studia come si formi l'identità dell'arte italiana nel Rinascimento, riprendendo i temi antichi; in particolare, Panowsky studia l'influenza reciproca fra l'arte e la filosofia rinascimentale (Panowsky, 2007, ed. or. 1960).

Ernst Robert Curtius (1886-1956), critico letterario tedesco, scrive nel 1932 *Lo spirito tedesco in pericolo*, preoccupato, giustamente, dal prossimo avvento del nazismo al potere, perorando la causa di un ritorno ai valori dell'umanesimo. La sua opera *Letteratura europea e medioevo latino* (1948), dedicata a Dante e alla letteratura della tarda latinità, è una storia della civiltà occidentale, concepita come il prodotto di un opportuno raccordo fra alcuni luoghi comuni (*topos*), predominanti fin dall'epoca medioevale e presenti in pressoché tutte le letterature europee.

Erich Auerbach (1892-1957), studioso dell'arte tedesco trapiantato alla Yale University durante il fascismo, dà inizio alla *stilistica*, corrente critica che studia il realismo nella letteratura occidentale. Nel 1946 esce il suo studio capolavoro su Omero e Dante (Auerbach, 1983, ed. or. 1946).

Ernst Gombrich (1909-2001), critico d'arte tedesco, anche lui si occupa soprattutto di Rinascimento italiano, ma la sua ricerca si estende fino a comprendere anche gli influssi della società sull'arte in generale. Importante la sua distinzione fra *forma* e *norma*: nella discussione su un'opera d'arte bisogna sapere distinguere la *forma* originale dall'imitazione, da cui poi si diparte la *norma* di una data scuola (Gombrich, 1973, ed. or. 1971).

Umberto Eco parte da una prima, originale commistione fra linguistica, semiotica, logica, retorica e arte, inaugurando lo stile che caratterizzerà la sua singolare carriera accademica e intellettuale (Eco, 1962, 1964 e 1968, dove Eco utilizza i fumetti come cartina da tornasole della cultura di massa, di cui si fa interprete). È negli anni '60, infatti, che, come abbiamo visto, psicologia e arte si incrociano. Tipico esponente di questo incrocio è Rudolph Arnheim (1904-2007) che ha studiato alla scuola della *Gestalt* con lo psicologo Max Wertheimer, fino a quando non è dovuto fuggire dalla Germania, nel 1933, a causa delle sue origini ebraiche (su Wertheimer, vedi qui di sotto). Fondamentale è il suo accostamento e la sua interpretazione dell'arte dal punto di vista della psicologia della *Gestalt* (*forma* in tedesco): tutto il pensiero ha

natura percettiva, e non soltanto il pensiero artistico, dunque, la dicotomia fra vedere e pensare è falsa (Arnheim, 1974, ed. or. 1969).

Così, mentre nuovi critici, come Maurice Blanchot (1907-2003), vicino a Lévinas, Derrida e agli scrittori italiani come Italo Calvino e Pier Paolo Pasolini, si affacciano sulla scena scrivendo sui temi più "marginali" della letteratura – prediligendo i temi dell'incubo (Kafka), la morte (Rilke) e la solitudine (Hoelderlin) – e mettendo in discussione l'unicità del *senso* dell'opera letteraria come data dall'autore – come dire? ribadendo i diritti *di chi legge* su quelli *di chi scrive* –, altri, come Eric Hirsch (1928-), dall'altra parte, prende le difese dell'autore: un'interpretazione qualsiasi, data da un lettore, può non essere quella giusta, ed è possibile falsificarla – un punto di vista che sarà poi sposato da Eco (Blanchot, 1967, ed. or. 1955; Hirsch, 1973, ed. or. 1967; Eco, 1990).

Gli anni '60 sono gli anni della semiotica e dello strutturalismo. In questo decennio fiorisce l'opera di Algirdas Greimas (1917-1992), fondatore della semiotica strutturale (Greimas, 1974, ed. or. 1970, dove l'indagine sul *senso* si allarga dal testo letterario fino a riguardare il corpo e il movimento – sono questi anche gli anni in cui in Occidente si diffonde la psicomotricità e la psicosomatica, due approcci terapeutici che indagano sul *rapporto* fra mente e corpo, *al di là* di Cartesio). Roland Barthes (1915-1980), da parte sua, pone al centro del dibattito la questione lingua-segno – se prima viene la lingua e poi il segno, o il contrario: per De Saussurre, il segno è generale, e precede la lingua; per Barthes, al contrario, è la semiologia che deve essere considerata come una parte della linguistica. – *Primario*, dunque, per Barthes, è il concetto di significazione: è grazie ad esso, quindi, che si potranno unificare antropologia, psicoanalisi, sociologia e *stilistica* (Barthes, 1966, ed. or. 1964). Barthes sviluppa poi quest'idea di significazione giungendo all'idea – anti-leibniziana – di *Mathesis singularis*, anziché *universalis* (Barthes, 1980).

Jean Rousset (1910-2002) è con Jean Starobinsky (1920-2019) il caposcuola della "Nouvelle Critique" ginevrina, sensibile all'analisi delle *forme*, concepite come *primarie* rispetto ai significati. Il suo studio del 1962 ha influenzato i nuovi teorici del simbolismo e dello strutturalismo, come Tzvetan Todorov, applicato alla letteratura: attraverso la letteratura noi apprendiamo sul mondo e su noi stessi (Rousset, 1976, ed. or. 1962).

Todorov (1939-2017) ha criticato la teoria dei miti del filosofo canadese Frye (di cui abbiamo già parlato nel paragrafo sulla filosofia nord-americana) nel nome dello strutturalismo, e ha approfondito il genere letterario fantastico facendo ricorso ad una serie di esempi, che include Kafka e la teoria del sogno di Freud (Todorov, 1995, ed. or. 1970). Successivamente, lo stesso autore ha fatto focus sul simbolo e la sua interpretazione, due aspetti della stessa medaglia; da questo punto di vista Todorov *non* separa il simbolo dalla sua storia (Todorov, 1978).

Negli anni '70 riemerge l'attenzione sul fattore *contesto*, cioè, su come il contesto influenzi il significato della comunicazione linguistica, agendo anche sugli aspetti logici della stessa (Van Dijk, 1980, ed. or. 1977).

In questi stessi anni l'attenzione si sposta sul problema della *recezione* della letteratura, cioè, su come i lettori o i fruitori dell'opera d'arte in generale recepiscano, o meno, e come, i significati artistici. Così Hans R. Jauss (1921-1997) si è occupato del *pubblico* – letteratura ed ermeneutica s'incontrano nella valutazione della capacità del pubblico di accogliere/recepire il messaggio della letteratura – – in fondo, è vero che un'opera riceve il suo *significato*, in senso più generale, anche da chi la legge/vede/ascolta (Jauss, 1987, ed. or. 1982).

La comparazione in letteratura, così come il problema (e la comparazione intrinseca) della traduzione, viene coltivata come un esercizio a sé; questo esercizio ha il pregio di sviscerare aspetti delle identità delle culture nazionali, sì, ma anche dell'universale umano. È con questo intento che Claudio Guillén (1924-2007), allievo di Wellek, ha approfondito la comparazione letteraria: definire il locale e l'universale, l'*uno* e il *diverso*, attraverso la letteratura comparata (Guillén, 1991, ed. or. 1985).

Questa linea di "apertura" è oggi perseguita fortemente negli Stati Uniti, dove si unisce alle nuove tendenze: il decostruzionismo derridiano, la teoria della critica femminista, la critica marxista, il multiculturalismo e i *cultural studies* (Izzo, a cura di, 1996).

Psicoanalisi Sigmund Freud (1856-1939), neurologo austriaco di origini ebraiche, ha iniziato con lo studio e la cura di pazienti isterici, allargando a poco a poco il suo interesse verso tutto lo spettro della psicopatologia. Con l'originale metodo del racconto da parte del paziente della sua stessa malattia, Freud ha messo a punto una metodica terapeutica incentrata sull'interpretazione dei sogni e da qui, nei quattro decenni successivi alla pubblicazione del libro sull'interpretazione dei sogni, 1899, vista come "via regia" all'inconscio, ha sviluppato tutta una nuova concezione della sfera psichica che include non solo la parte razionale o il senso morale, ma anche l'inconscio, appunto (Freud, 1967). Dato che il centro del metodo freudiano è costituito dall'*interpretazione*, Freud entra di pieno diritto nella filosofia ermeneutica (in particolare, con Ricoeur, come abbiamo già visto) – infatti, i suoi studi sono stati utilizzati anche per comprendere il *riso* e il *gioco* come caratteristiche precipuamente umane (Huizinga, 1967, ed. or. 1933; Caillois, 2000, ed. or. 1967). Questa concezione della mente umana ha acquisito una grande importanza non solo per la filosofia, ma anche per la politica e la civiltà in generale, un'estensione che lo stesso Freud ha "autorizzato" con l'enorme sua produzione letteraria, che gli ha valso il Premio Goethe per la letteratura.

La scuola freudiana si è divisa sin dai primi decenni della sua esistenza in quattro correnti, ciascuna rifacentesi ad altrettanti geniali continuatori dell'opera di Freud: Melanie Klein (1882-1960), Carl Gustav Jung (1875-1961), Jacques Lacan (1901-1981) e Georges Devereux (1908-1985), che hanno avuto, e hanno, anch'essi un grande interesse per la filosofia. Il contributo fondamentale della scuola della Klein – la scuola anglosassone della Tavistock Clinic di Londra – ha riguardato l'interpretazione della differenza fra depressione e schizofrenia, nonché l'originale concezione dello sviluppo della mente: la mente cresce secondo un tandem di due fasi, *avanzamento* e *stazionamento*, nella prima la mente va avanti acquisendo informazioni sul mondo e su se stessa ("posizione schizoide"), nella seconda la mente si ferma, si chiude al mondo, e resta ferma su se stessa ("posizione depressiva") (Klein, 1966). La formalizzazione di questa concezione in una teoria compiuta si deve al più geniale continuatore della Klein, Wilfred Bion (1897-1979), psicoanalista e matematico, la cui opera non riguarda solo l'ermeneutica, ma anche l'epistemologia. In psicoanalisi l'osservatore, cioè, lo stesso psicoanalista, si rende conto di fenomeni psichici che "da fuori" è impossibile vedere – motivo per cui, però, la formazione dello psicoanalista deve essere particolare, passando attraverso l'esperienza personale e l'auto-conoscenza. Il fulcro di questo lavoro sulla comprensione rimane l'inconscio, con la sua *fisiologia* e la sua *simbologia* – Bion estende il campo classico della psicoanalisi all'epistemologia, rivedendo i termini di "funzione", "fattore", "pensiero", "amore", "odio" e "conoscenza" (Bion, 1972, 1979, 1981 e 1982)

Anche l'opera di Jung ha un grande interesse per la filosofia, ma lungo un crinale di carattere più tipicamente ermeneutico, mitologico e storicistico. La concezione freudiana di Jung si

allarga dalla dimensione individuale a quella collettiva, addirittura di cultura e di civiltà: ogni individuo possiede un inconscio i cui tratti lo accomunano a tutti gli altri individui della sua cultura e del suo tempo (Jung, 1966). Una concezione di questo genere si presta a speculazioni di carattere filosofico, poiché è possibile arguire che ogni individuo è sì, particolare, ma al tempo stesso *collettivo*, la sua mente avendo una parte inconscia che lo *connette* alla civiltà in cui è nato. – Non è un caso che lo stesso Jung abbia collaborato con studiosi della mitologia come Kereny, e che il suo più originale continuatore sia stato lo psicoanalista e filosofo statunitense James Hillman, che abbiamo già incontrato nella sezione dedicata alla filosofia nord-americana, critico radicale della civiltà occidentale e dei suoi "miti tecnocratici".

Lacan da sempre ha coniugato l'esercizio clinico con quello filosofico, il suo contributo più originale essendo la concezione dei tre "registri", il reale, il simbolico e l'immaginario (Lacan, 1974, ed. or. 1966). Questa concezione ha aiutato molto a disancorare l'attenzione dell'esclusivo registro del reale, facendo scorgere come spesso un individuo (e a maggior ragione una massa di individui) possa dichiarare di volere una cosa volendone in realtà un'altra, o addirittura non sapendo cosa veramente vuole (quando la ragione è guidata dall'ansia o dall'angoscia …). Quel che si vede di un individuo – le sue *dichiarazioni* – non è necessariamente il suo essere, ma può essere solo il suo apparire, e lo stesso individuo può nascondere, inconsciamente, *a se stesso* il suo *reale*, con le *immagini* e i *simboli*.

Questa maniera sottilmente critica di concepire la vita mentale ha interessato non solo gli psicoanalisti, ma anche i filosofi che hanno lavorato sull'aspetto politico delle manifestazioni individuali e sociali: non è detto che ciò che un individuo, un gruppo o un partito politico *dichiari* essere il suo obiettivo, lo sia *veramente*. Questa scuola critica – il "lacanismo di sinistra" – ha avuto fra i suoi più importanti rappresentanti due psicoanalisti e filosofi Gilles Deleuze (1925-1995, di cui si è già detto) e Félix Guattari (1930-1992). Nella loro opera più famosa (non a caso intitolata *L'anti-Edipo*) essi hanno interpretato: 1. l'individuo come una "macchina desiderante", *naturalmente* disobbediente agli obiettivi produttivistici del capitalismo; 2. la "sacra" famiglia, visto come un organismo che predispone ed "educa" gli individui a "ben funzionare" nell'ingranaggio produttivo capitalistico, e 3. la civiltà nel suo insieme, in chiave relativistica (Deleuze, Guattari, 1975). Questa scuola di pensiero continua oggi soprattutto con Stanislav Zizek (vedi il paragrafo sulla *politica* in questa stessa sezione).

Georges Devereux (1908-1985), psichiatra, psicoanalista e antropologo, è un allievo di Géza Róheim (1891-1953) per quanto riguarda la psicoanalisi, e di Marcel Mauss per l'antropologia. Róheim, antropologo e psicoanalista, fu incaricato direttamente da Freud di compiere delle missioni di ricerca presso popolazioni non occidentali allo scopo di dimostrare sul campo la validità delle sue teorie psicoanalitiche (segnatamente, l'universalità del "complesso di Edipo": l'obiettivo di Freud era controbattere alle critiche che gli erano state mosse dall'antropologo Bronislaw Malinowski, studioso delle culture matrilineari). Devereux, al di là dell'universalità o meno del complesso di Edipo, realizzò che in ogni caso la psichiatria e la psicoanalisi vanno studiate e praticate nella consapevolezza delle coordinate culturali in cui ci si situa (Devereux, 1978, ed. or. 1970). Dalla scuola della "psichiatria e psicoanalisi interculturali" di Devereux provengono Tobie Nathan (1948-), che ha messo a punto uno specifico setting terapeutico psicoanalitico interculturale, che prevede l'utilizzo del "mediatore culturale" *fra* il medico e il paziente, e Françoise Sironi (1958-), psicologa clinica impegnata con i profughi e le vittime di violenza e tortura (Nathan, 1996; Sironi, 2001) (per un bilancio sulla psicoanalisi *fra* scienza e filosofia, vedi Morpurgo, a cura di, 1981).

Psicologia In parallelo a Freud, altri ricercatori hanno sviluppato la psicologia con metodo scientifico: formulazione di ipotesi, sperimentazione e controllo. Le due grandi scuole di inizio secolo sono state il behaviorismo (dall'inglese *behavior*, comportamento), che proviene dall'associazionismo, e la *Gestalt* (forma, in tedesco). *A cavallo* fra queste due scuole altri psicologi, come il Francese Alfred Binet (1857-1911), il Tedesco Hermann Rorschach (1884-1922) e il Rumeno naturalizzato Statunitense David Wechsler (1896-1981), si sono preoccupati di creare degli strumenti testologici per misurare l'intelligenza (o, nel caso di Rorschach, psicoanalista, per apprezzare la *qualità* dell'intelligenza). Binet è l'autore del concetto di QI, Quoziente Intellettivo, Rorschach è l'ideatore di un test per valutare gli aspetti emotivi della personalità, mentre a Wechsler si deve la formulazione più completa dei test per la misurazione del QI, ancora oggi usati nella pratica clinica psicologica (WISC = Wechsler Intelligence Scale for Children, per i soggetti fino a 16 anni, e WAIS, Wechsler Adult Intelligence Scale, da utilizzare con soggetti dai 16 anni in su).

Fra gli autori più importanti della prima scuola abbiamo il Russo Pavlov, di cui abbiamo già detto. L'idea-base è che ad ogni stimolo corrisponda una risposta, esattamente come ad una parola è sempre possibile *associarne* un'altra (ad una visione, ad un pensiero, etc., è sempre possibile associarne un'altra, o un altro). Fra gli allievi più geniali di Pavlov troviamo Lev Vygotskij (1896-1934), il cui contributo più originale è stata la contestualizzazione di questa idea stimolo/risposta: il contesto è sempre un contesto *antropico*, culturale, creato da uomini che sono venuti al mondo prima di noi e che vi hanno lasciato la loro impronta. In questo senso, l'ambiente in cui viviamo (a meno che non viviamo in mezzo alla natura la più vergine) è *già* uno stimolo (Vygotskij, 1966). Ora, sviluppando questo discorso è possibile pensare che il pensiero e l'intelligenza, linguaggio incluso, altro non siano che la capacità di un individuo di *rispondere* all'ambiente culturale-*stimolo*.

Questa concezione del legame intrinseco fra pensiero, intelligenza e linguaggio alla luce della cultura ha giustamente valso all'approccio di Vygotskij l'appellativo di "psicologia culturale", di cui l'approccio neuro-psicologico del suo allievo Luria non è che un prolungamento e un approfondimento (per Luria, vedi il sotto-paragrafo successivo).

Un approccio radicalmente opposto a quello di Vygotskij è stato sviluppato contemporaneamente dallo Svizzero Jean Piaget (1896-1980): studiando il modo in cui i bambini approcciano la realtà che hanno di fronte è possibile individuare tre fasi di sviluppo della capacità di pensare: dalla fase senso-motoria, in cui il bambino si limita a manipolare e spostare gli oggetti che ha davanti, si passa ad una fase in cui la mente è capace di operare delle connessioni, fino a quando si giunge alla capacità più astratta, quella del fare operazioni senza alcun bisogno di avere davanti, presenti, gli oggetti (Piaget, 1975). Notiamo che in questa concezione l'ambiente, nel senso culturale di Vygotskij, non gioca alcun ruolo; alla stessa maniera, per Piaget, tutt'al contrario che per Vygotskij, il linguaggio non è che un qualcosa che giunge *posteriormente*, nel senso che esso non serve che per *portare fuori* ciò che il pensiero ha *già*, eventualmente, *elaborato dentro*.

La psicologia della *Gestalt* si è sviluppata soprattutto in Germania, con autori come Max Wertheimer (1880-1943). Qui l'idea principale è che l'uomo non risolve problemi pensando, uno per volta, un'associazione o una risposta ad uno stimolo, ma vedendo la situazione in cui si trova (il *pragma* degli autori statunitensi) *tutt'in una volta*, in un *insight*, in una visione d'insieme (Wertheimer, 1976). In altre parole, a fare problema non è un quesito qualsiasi, astratto, ma un intoppo in una situazione che altrimenti potrebbe fluire fisiologicamente. Si può vedere questa maniera di concepire la conoscenza come la ricerca di una soluzione ad un problema, dove il problema è la mancanza di un tassello che, se ci fosse, completerebbe il

giusto quadro nel quale l'individuo si trova, ovvero ancora, dove il problema è la *scorretta* configurazione della situazione in cui l'individuo si trova, la soluzione essendo la riconfigurazione *corretta* della situazione problematica.

I due approcci, il behaviorismo/associazionismo e la *Gestalt*, più quello genetico di Piaget e quello culturale di Vygotskij, sono confluiti in quella che, negli anni '60, è diventata la "rivoluzione cognitivista" – più forte negli USA che in Europa –, uno dei massimi rappresentanti della quale è lo psicologo tedesco naturalizzato statunitense Ulrich Neisser (1928-2012).

La mente è pensata qui, in metafora con l'Intelligenza Artificiale (si era all'epoca nel primo decennio di sperimentazione dei *computer*, gli elaboratori), come una *black box*, una scatola in cui si immettono stimoli (*in-put*) e da cui emergeranno risposte (*out-put*) (Neisser, 1976, ed. or. 1967; Neisser, 1981, ed. or. 1976). La metafora della mente *come* un computer ha reso possibile concentrarsi sulle operazioni che la mente fa una volta che percepisce gli stimoli provenienti dall'ambiente circostante – l'*interno*, diciamo così, della *black box*. Prima, però, di proseguire nello sviluppo di questi filoni di ricerca, fra Intelligenza Artificiale e Neuroscienze, a cui abbiamo già fatto cenno nella sezione della filosofia nord-americana, conviene dare conto di un altro approccio, prettamente umanistico e filosofico, che si è sviluppato parallelamente a partire dagli anni'20, un approccio in cui il fulcro principale della preoccupazione psicologica è la *personalità*.

L'anti-psichiatria L'approccio fenomenologico ed esistenzialista alla psichiatria si sviluppa con autori che, come Eugène Minkowski (1885-1972) e Ludwig Binswanger (1881-1966), provengono direttamente dagli studi sul pensiero di Bergson e Husserl, quindi, fortemente critici verso l'approccio nosografico di Cesare Lombroso (1835-1909) e Emil Kraepelin (1856-1926), i fondatori della psichiatria positivistica (Minkowski, 1971, ed. or. 1933; Binswanger, 1970). Il centro dell'attenzione è qui l'aspetto *temporale*, il *tempo vissuto*, il divenire, lo *slancio personale*, la *personalità* nelle sue varie sfumature, le aspettative e le delusioni – le turbe mentali, la schizofrenia, la depressione e la mania essendo interpretate come *accentuazioni* di questi aspetti altrimenti *normali* della personalità.

La differenza radicale fra l'impostazione esistenzialista e quella positivistica si manifesterà in due movimenti paralleli degli anni '60, l'*anti-psichiatria*, capitanata da Ronald Laing (1927-1989) e David Cooper (1931-1986), in Inghilterra, e la *psichiatria democratica*, rappresentata da Franco Basaglia (1924-1980) e Giovanni Jervis (1933-2009), in Italia. Il primo movimento ha inteso contestare radicalmente la psichiatria, dalla sua fondazione epistemologica positivistica fino alle sue pratiche cliniche e gli aspetti nosografici e psicofarmaceutici (Cooper, a cura di, 1969; Laing, 1969; Cooper, 1972). Il secondo si è soffermato soprattutto sul problema del manicomio, un'istituzione che, derivata sempre dall'impostazione positivistica della psichiatria, si prefigge soprattutto di rintuzzare il problema manifestato dal paziente psichiatrico – la *follia* –, creando di fatto una situazione di reclusione ed emarginazione, non dissimile dal carcere vero e proprio (Basaglia, 1968; Basaglia, Basaglia Ongaro, a cura di, 1971; Basaglia, a cura di, 1973; Basaglia, Basaglia Ongaro, a cura di, 1975; per una visione d'insieme sui movimenti di contestazione della psichiatria manicomialista, vedi Onnis, Lo Russo, a cura di, 1979).

Neuroscienze e biologia Da Darwin discende l'idea che le espressioni del volto possano avere una funzione adattativa all'ambiente – dunque, una funzione biologica (Darwin, 1999). Da qui inizia un produttivo filone di ricerca che ha cercato di comprendere in specifico come funzioni il meccanismo dell'espressione delle emozioni, quali ne siano le patologie (per esempio,

l'autismo può essere visto come una patologia della capacità di leggere le espressioni del volto), se tali espressioni siano leggibili anche fra individui di diverse culture e se addirittura le stesse emozioni siano universali o specifiche per cultura (Camaioni, a cura di, 1996).

John Eccles (1903-1997), Premio Nobel di Medicina del 1963, è stato un allievo di Charles Sherrington (1857-1952), il neuro-chirurgo divenuto famoso in seguito ai suoi interventi chirurgici terapeutici sul cervello, nonché collaboratore di Popper. Il cervello dell'uomo si è evoluto con tutto l'uomo nella sua interezza, lungo il corso della storia – dalla deambulazione all'uso delle mani, quindi, la prensione, lo sviluppo della lingua, l'apparato visuo-motorio, l'evoluzione della capacità di apprendimento e della memoria, fino all'io, la coscienza e l'autocoscienza (Eccles, 1995, ed. or. 1989; sul rapporto fra mente e pensiero, vedi Hebb, 1982; sul rapporto fra biologia e filosofia, vedi Oliverio, 1999; su un aggiornamento delle ricerche di Eccles, vedi Tomasello, 2005).

Questa consapevolezza storico-culturale ha portato i ricercatori più legati alla medicina ad enfatizzare l'aspetto biologico del "lavoro" del cervello. Aleksandr Luria (1902-1977), allievo di Vygotskij, sensibile anche all'approccio freudiano, ha studiato in maniera approfondita il funzionamento del cervello, concependolo come un "sistema di sistemi": in effetti, le cellule neuronali più periferiche sono specializzate a seconda dello stimolo – uditivo, visivo, olfattivo, tattile – proveniente dall'esterno; seguendo il percorso dell'input nervoso, si scopre che le cellule più centrali sono via via meno specializzate e più generali, nel senso che sono capaci di integrare i diversi input e a operare tutte le connessioni che, in realtà, sono utili per comprendere il *pragma* in tutta la sua ricchezza; alla fine, le cellule più centrali sono quelle più complesse, meno specializzate, ma capaci di desumere il significato e il senso degli input, e ad elaborare, quindi, l'output più congruo (Luria, 1977).

Già in Luria, giustamente reputato il padre della neuro-psicologia, si vede la possibilità di realizzare il sogno che Freud, che come si è detto aveva una formazione neurologica, perseguì per tutta la sua vita, cioè, di riunire la neurologia con la psicologia. Questa tendenza a riunificare i due approcci, quello neurologico e quello psicoanalitico, viene a compimento con Mark Solms (1961-), neurologo e psicoanalista sudafricano, che ha studiato come, a seconda degli insulti ricevuti dal cervello (incidenti, *ictus* e traumi in genere) anche la mente – espressione psicologica del cervello – muti, sia nel pensiero razionale, sia in quello onirico (Kaplan-Solms, Solms, 2002).

Nel 1996 il ricercatore italiano Giacomo Rizzolatti (1937-) ha comunicato al mondo scientifico la scoperta di alcuni gruppi di neuroni specializzati nel riconoscimento immediato del significato delle azioni, i "neuroni-specchio" (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006). Questa scoperta ha rapidamente fatto il giro del mondo, poiché essa innesca una quantità di riflessioni, non solo neuro-scientifiche, ma anche di carattere filosofico: *è l'uomo davvero capace di capire le intenzioni del suo interlocutore immediatamente, senza alcun filtro?*

Psicologia del ragionamento Un ultimo, affascinante, settore di ricerca psicologica interessante per la filosofia è quello del ragionamento. Iniziato sperimentalmente negli anni '60 dallo psicologo inglese Peter Wason (1924-2003), esso è proseguito nei decenni successivi da Philip Johnson-Laird (1936-). Gli esperimenti creati apposta da questi ricercatori vertono su come, ragionando sulla base delle informazioni disponibili e delle proprie precedenti esperienze, e, diciamo, al netto di paure e pregiudizi, la mente dell'uomo sia portata *naturalmente* a deviare dalla logica aristotelica e ad andare verso conclusioni che, mantenendo una parvenza di logica, in realtà sono degli auto-inganni, al limite dei pre-giudizi (Johnson-Laird, 2008, ed. or. 2006;

Mosconi, 1990; Piattelli Palmarini, 1991, dove l'autore parla, appunto, di "inconscio cognitivo"; Girotto, 1994).

Sociologia Emile Durkheim (1858-1917) è considerato l'iniziatore della scienza sociologica, che si affranca dall'*alma mater* della filosofia grazie al proprio metodo di lavoro, l'indagine empirica. Autore di *La divisione del lavoro sociale* del 1893 e *Le regole del metodo sociologico* del 1894, i due volumi sono diventati le pietre miliari della nuova disciplina. Il "fatto sociale" non è riconducibile né alla pura biologia, né alla dimensione individuale, sommata aritmeticamente. Nell'altra sua opera fondamentale, *Le forme elementari della vita religiosa* del 1912, l'indagine si estende alla dimensione simbolica ed ideale di un'intera società vista attraverso la lente della religione, e non va vista, quindi, semplicistamente, come mera ignoranza o superstizione.

L'opera più importante di Georg Simmel (1858-1918) è la *Filosofia del denaro* del 1900: il denaro è al tempo stesso la fonte e l'espressione della razionalità moderna, impersonale tanto quanto riduttivo. Attraverso di esso ogni *qualità* viene portata a *quantità* (in proposito viene in mente il bellissimo romanzo di Robert Musil, *L'uomo senza qualità*, pubblicato all'inizio degli anni '30: Musil, 2005). Da questo punto di vista, il denaro contiene il rischio di un'accentuazione della tendenza materialistica all'oggettivazione e quantificazione, che si associa pericolosamente alla tendenza delle città moderne a creare una vita alienata – non ci si conosce neanche fra vicini, si sviluppa l'anonimato, il "si dice".

Con Max Weber (1864-1920) si pone forte il problema della *neutralità* della scienza (Weber, 2004). Fermo restando che la filosofia non può non riflettere i valori indossati e fatti propri dal filosofo, il punto che Weber vuole conquistare alla sociologia, in quanto istanza *separata* dalla filosofia, è proprio la *neutralità* dello scienziato sociale, così come neutrale deve, o dovrebbe essere, un funzionario della burocrazia di un qualsiasi stato moderno. Per Weber, lo scienziato sociale non deve simpatizzare per un fatto o per un fenomeno, ma deve approcciarsi ad ogni oggetto del suo studio con occhio distaccato, proprio perché il suo unico scopo è quello di scoprire la verità e le leggi della società – un punto che, ovviamente, ha sempre suscitato ammirazione, ma anche controversie fra i suoi continuatori (Weber, 1961, ed. or. 1921).

Weber ha studiato l'etica protestante nella convinzione che essa fosse fondamentale per lo sviluppo del capitalismo (Weber, 1991) (una tesi opposta, e cioè, che il cattolicesimo di Erasmo sia da ritrovare alle origini della modernità, la quale si sarebbe affermata *malgrado* il protestantesimo, è dovuta a Hugh Trevor-Roper, 1914-2003: Trevor-Roper, 1969).

I sociologi successivi a Weber si sono divisi in chi è stato a favore della sua concezione neutrale della scienza sociologica e chi, pur distinguendo la ricerca sociale dal complesso di valori cui il ricercatore aderisce, ha comunque sostenuto l'impossibilità di mantenersi neutrali rispetto all'"oggetto" della ricerca – anzi, proprio l'ammettere chiaramente quale sia il punto di partenza da parte del ricercatore può fungere da garanzia della possibile neutralità del ricercatore stesso, nel senso che quanto meno il fruitore della ricerca *sa* in anticipo qual è il punto di vista del ricercatore.

In particolare, questo punto dell'oggettività o meno dello scienziato ci porta alla "sociologia della conoscenza", sviluppata da Karl Mannheim (1893-1947), marxista influenzato da Lukacs e allievo di Alfred Weber, fratello di Max. Nel suo capolavoro, *Ideologia e utopia*, del 1929, viene sviscerato il punto che stiamo discutendo: il sociologo non può essere neutrale, nel senso che il suo punto di vista, consciamente o inconsciamente, non può non essere

influenzato dalla sua cultura, dalle sue esperienze e dalle sue aspettative. Mannheim passò nel 1933 in Inghilterra dopo la presa del potere da parte di Hitler e restò a Londra fino alla morte, avvenuta subito dopo essere diventato presidente dell'UNESCO.

La concezione epistemologica "esplicitativa" viene assunta dallo Svedese Gunnar Myrdal (1898-1987), Premio Nobel per l'Economia nel 1974 (condiviso, suo malgrado, con von Hayek). Autore dell'importante saggio sulla segregazione dei Neri negli USA (Myrdal, 1966, ed. or. 1958, e 1973, ed. or. 1969), Myrdal ha poi adottato la stessa impostazione critica nella poderosa ricerca sul Terzo Mondo, incentrando la sua attenzione sul concetto stesso di "sviluppo", nonché sull'"indipendenza", categorie da lui criticamente analizzate in rapporto alle civiltà millenarie dell'Asia (Myrdal, 1971). – Che l'Asia sia povera, rimane un dato di fatto, ma la concezione acritica dello "sviluppo" applicata a questo Continente rischia di sviare e di fraintendere il *senso* della situazione, e addirittura di mettere le basi per una nuova stagione di un nuovo colonialismo e imperialismo, stavolta d'impronta economica – lo *sviluppismo* – da parte del Primo Mondo sul Terzo Mondo.

Il discorso sulla non-neutralità, ovvero sull'impossibilità della neutralità delle scienze sociali, si è applicato non solo alla ricerca dei macro-fenomeni sociali, come la povertà o il sottosviluppo, ma anche al campo della micro-ricerca. Grande impatto, in questo senso, ha avuto la ricerca sulle dinamiche sociali interne all'istituzione psichiatrica, il manicomio, all'inizio degli anni '60, fatta da Goffman, di cui si è già detto: l'istituzione, in quanto è sede di interazioni di un tipo particolare fra individui, un'interazione che possiamo chiamare normativo-burocratico-procedurale-formale, è per Goffman il focus di un nuovo campo di ricerca micro-sociologica, che ha puntato a mostrare come la "società", anche ai livelli più bassi e "iniziali", altro non sia che una "costruzione", frutto di un'interazione fra individui che devono rispettare un protocollo, una gerarchia e un ordine nel loro inter-relazionarsi (Berger, Luckmann, 1969, ed. or. 1966). – Lo stesso tipo di effetto "anti-neutralità" ha avuto la ricerca micro-sociologica applicata al comportamento di una singola persona nel suo spazio sociale vitale prossimo, cioè, la *prossemica* (Hall, 1968).

Com'è facile intuire, vengono a frutto in questo indirizzo di pensiero le ricerche filosofico-linguistiche di Wittgenstein dopo la sua "svolta" antropologica, e da esso sarebbero poi venute fuori ancora le altre ricerche sulla "micro-fisica del potere" di Foucault (Foucault, 1977, ed. or. 1971).

Da questo contesto epistemologico delle scienze sociale europee degli anni '60 emerge un ideale di "scienza *engagée*" che, con il nuovo metodo etnografico e della ricerca-azione, decide di *impegnarsi* per favorire o incoraggiare fenomeni sociali progressisti, ovvero per denunciare realtà sociali segreganti. – L'istituzione scolastica, per esempio: oggetto di una ricerca-denuncia, dal forte impatto mediatico, compiuta dai due sociologi francesi Pierre Bourdieu (1930-2002) e Jean-Claude Passeron (1930-), essa scuola è stata considerata come un "apparato ideologico di stato" (espressione di Althusser) che funziona soprattutto per riprodurre la società *così com'è* (Bourdieu, Passeron, 1972, ed. or. 1970).

Naturalmente, non sono mancate reazioni a questo indirizzo "impegnato" della sociologia, la più forte delle quali è stata quella del Tedesco Niklas Luhmann (1927-1998). All'insegna della neutralità scientifica, da lui sostenuta, Luhmann ha messo in piedi un nuovo approccio, da lui definito "funzionalismo strutturale", nel quale vengono a sintesi il funzionalismo di Durkheim e lo strutturalismo di Weber, alla luce del nuovo paradigma della cibernetica (Luhmann, 1983, ed. or. 1970). La società ora appare come un "sistema di sistemi", le istituzioni e lo stesso diritto sono apparati messi in essere per regolare la vita sociale intesa come un grande input

che la società immette per avere poi da essi delle risposte *sensate*. Lo stesso *senso*, insieme alla *verità* – ideologie, visioni o concezioni della vita e simili –, diventano, nell'elaborazione di Luhmann, il "prodotto atteso" delle istituzioni culturali – scuola, università e chiese –, un'impostazione che sarà molto contestata dalla Scuola di Francoforte, come vedremo in appresso.

A partire dagli anni '70 il focus principale della ricerca sociale in Occidente, sensibile ai crescenti fenomeni di emarginazione – dall'ingrandirsi delle città, con le loro mega-periferie, al diffondersi della droga, dall'emergenza-carceri al ribellismo giovanile, dalla disoccupazione e crisi economica all'immigrazione, fino alle nuove lotte sociali per i diritti politici e culturali delle donne, omosessuali e minoranze etniche – è diventata l'*istituzione*. Infatti, essa, da un lato, stabilisce cos'è "normale" e cosa no, con tutti i problemi di stigmatizzazione-regolazione-conservazione che ne scaturiscono (De Leo, Salvini, 1978); dall'altro, l'istituzione rappresenta un caposaldo del sistema democratico, dunque, rientra in una più ampia "teoria dell'azione collettiva" (Olson, 1994).

In questo contesto, l'operatore formale dell'istituzione riceve una nuova luce: un sociologo allievo di Habermas, Claus Offe (1940-), ha utilizzato l'impianto marxista, facendo emergere l'idea che l'operatore dei servizi non produce beni materiali o "beni di scambio", merci, ma "beni di consumo" (Offe, 1977). D'altra parte, l'operatore delle istituzioni non è una semplice parte di un ingranaggio più grande e per lui stesso incomprensibile, come l'operaio in una catena di montaggio, ma è un tipo di lavoratore *particolare*, dotato della competenza e della funzione di *riflettere* sulla propria prassi; la stessa *istituzione*, in quanto luogo di lavoro di un tale "operatore riflessivo", dove spesso si lavora in équipe, è un "corpo intelligente", capace di imparare dalle proprie pratiche (Douglas, 1990, ed. or. 1986; Donolo, 1997).

La fine della Guerra Fredda e il crescente fenomeno della globalizzazione economica hanno fatto tornare in auge la sociologia dei macro-fenomeni: nascono nuove frontiere, muoiono vecchi stati, masse migrano da una parte all'altra del Pianeta (Bocchi, Ceruti, 1994, p. 148; Beck, 2003 e 1999). È aumentata l'incertezza nella vita sociale, cosa di cui ovviamente anche le istituzioni hanno risentito (la "società del rischio"), da un lato, dall'altro, sono cresciuti i localismi e i particolarismi, gli orgogli e le difese identitarie e nazionalistiche (Minc, 1993, ed. or. 1991). Sono state studiate, in particolare, le ricadute del liberismo globalizzante sulla società e sugli individui, l'aumentato senso di fragilità, i nuovi movimenti sociali dei *senza* (i *senza* casa, *senza* lavoro, *senza* documenti: Touraine, 2000, pp. 66-100).

Economia Vilfredo Pareto (1848-1923), economista italiano, è passato alla storia per aver stabilito il "il criterio di efficienza" in economia – l'*ottimo*, che dal suo nome si è poi definito l'"ottimo paretiano". Si tratta di questo: una gestione dell'economia a favore di una data fascia della popolazione è efficiente se il benessere che essa procura supera il malessere creato ad altre fasce. Naturalmente, efficienza vuole che chi ci perde sia in qualche modo compensato. Quest'idea è rimasta alla base dell'economia novecentesca, come vedremo, anche se sembra essere un concetto di difficile applicazione, quasi impossibile da dimostrare.

John M. Keynes (1883-1946), Inglese, è il padre della macro-economia. Dopo il *laissez-fair*e della *Belle Epoque*, e soprattutto dopo la Grande Crisi del 1929, è giunto il momento, per Keynes, di *governare* l'economia e il mercato. Lo stato deve assumersi un ruolo diretto nell'economia, ma non, come nell'ideologia fascista, nel senso dell'autarchia, ma agendo nel contesto internazionale aperto. Utilizzando le leve fiscali, di economia politica (dazi, tassi d'interesse e lavori pubblici) e la bilancia commerciale, ciascun stato ha il dovere di utilizzare

l'economia per garantire a tutti i suoi cittadini i diritti umani (viene da qui, ovviamente, la dottrina del *Welfare State*: Keynes, 2013, ed. or. 1936).

Keynes fu anche un presago dei disastri successivi alla Prima Guerra Mondiale per via delle insostenibili penalità addossate alla Germania, da cui sarebbe emerso un revanscismo – cosa, infatti, che accadde tragicamente, con Hitler (Keynes, 1994, ed. or. 1931).

Joseph Schumpeter (1883-1950), economista austriaco, fuggito nel 1932 negli USA, è stato professore alla Harvard. In economia riprende l'idea dell'economista russo Nikolaj Kondratief (1892-1938) dei cicli regolari del moderno mondo economico capitalistico – cicli lunghi da 50 a 70 anni, consistenti di fasi ascendenti e discendenti (questa stessa idea fu poi ripresa dall'economista sovietico Ernest Mandel per predire la fine del boom economico occidentale alla fine degli anni '60). Schumpeter dà un'interpretazione originale di questi cicli, che sarebbero dovuti alla capacità "distruttiva e innovativa" del capitalismo stesso – un'innovazione tecnologica o manageriale manda rapidamente in soffitta il precedente modo di produrre. Schumpeter si è occupato anche della democrazia come correttivo fondamentale del capitalismo. In sintesi: lo stato non può essere ingolfato da processi decisionali assembleari lenti e farraginosi, che vanno in contrasto con la velocità e l'efficienza del lavoro economico; per questo il leader politico deve avere un mandato popolare ampio che gli permetta di governare l'economia in maniera rapida. Lo stato deve essere "piccolo", senza intralciare con la sua burocrazia la vita economica; al tempo stesso, però, l'eredità di Marx deve ispirare l'attenzione che il leader deve avere affinché le sue scelte politico-economiche siano ispirate all'ideale del maggior benessere possibile (Schumpeter, 2001, ed. or. 1942).

Karl Polanyi (1886-1964), studioso ungherese sensibile al marxismo, ha aperto il filone dell'*antropologia economica*, studiando in particolare la forma-mercato dello scambio dei prodotti – dunque, la *mercificazione* del prodotto. Fondamentale rimane il suo studio su come la democrazia liberale europea sia potuta andare d'accordo con il nazi-fascismo, ciò che dimostra anche la falsità della tesi centrale dell'economia classica, matrice del liberismo – l'apologia dell'*homo oeconomicus* e il mercato che si auto-regola (Polanyi, 2000, ed. or. 1944; per il liberismo, vedi qui di seguito). Se l'economia si assolutizza, c'è il rischio che essa uccida la democrazia, per questo, secondo Polanyi, l'economia deve sempre stare *nella* società, e mai *al di fuori*, o *contro*, di essa (Polanyi, 1980, ed. or. 1968).

Contrario ad ogni intervento dello stato nell'economia è, invece, Ludwig von Mises (1881-1973), Austriaco, maestro di von Hayek (1899-1992), il padre del neo-liberismo e del monetarismo. L'idea base di questa scuola è che lo stato non deve interferire affatto nella vita individuale, nelle scelte del produttore e del consumatore: a governare la vita indipendente dell'uno e dell'altro deve essere solo il mercato, con le sue leggi della domanda e dell'offerta, *al di qua* di ogni regolazione imposta dall'esterno quale che ne sia la ragione (il fondamento filosofico di questa teoria si trova in *Teoria e storia* del 1957: von Mises, 2009, ed. or. 1957).

Una maniera di funzionare dell'economia *sciolta* da ogni preoccupazione di tipo socio-politica è quella della "teoria dei giochi", costruita dai due economisti John von Neumann (1903-1957), Ungherese, e Oskar Morgenstern (1902-1977), Austriaco, fra gli anni '30 e '50. Il presupposto è che il consumatore si comporta sul mercato sulla base dell'utile e del razionale (questo approccio venne poi ripreso, e allargato alla dimensione sociale, da Arrow, come abbiamo già visto) (Hargreaves, Hollis, Lyons, Sugden, Weale, 1996).

Mentre, come abbiamo visto, dopo il Piano Marshall e gli aiuti al Giappone da parte degli USA, l'economia europea ritornava a vivere dopo la Seconda Guerra Mondiale (e si ebbero i

"gloriosi trenta" – gli anni 1945-1975 – fino alla crisi del petrolio: Léon, a cura di, 1979), alcuni economisti approfondirono i presupposti del benessere e dello sviluppo, come lo Statunitense Walt Rostow (1916-2003), cercando di applicare le stesse idee anche al Terzo Mondo – con forti critiche, come quelle di Myrdal che abbiamo già considerato. Tuttavia, l'idea di sviluppo doveva essere ancora perfezionata, aggiungendo la variabile-tecnologia e, soprattutto, il governo dell'economia, come sarebbe stato presentato dall'economista inglese John Hicks (1904-1989), Nobel di Economia del 1972. Questi, insieme all'economista ungherese Nicholas Kaldor (1908-1986), stabilì il "criterio di efficienza o di compensazione", in sostanza, un approfondimento dell'"ottimo paretiano": se il governo limita o elimina il monopolio a favore della libera concorrenza, i prezzi si abbassano e quindi la collettività ha un incremento di benessere, ma il monopolista ne ha una perdita; ora, dato che l'incremento di benessere collettivo è superiore alla perdita del monopolista, quest'ultimo può essere compensato.

Come si capisce facilmente, tutti questi concetti possono, e sono stati oggetti di continui dibattiti fra gli studiosi di destra e di sinistra dell'economia e della politica – anche l'utilizzo massiccio della tecnologia a vantaggio dello sviluppo è stato contestato, poiché i rendimenti della tecnologia possono essere decrescenti, anziché crescenti (Giarini, Loubergé, 1978).

Il delicato equilibrio fra capitalismo e democrazia si è collocato ancora di più al centro delle ricerche degli economisti da dopo che l'URSS è uscita dalla scena della storia mondiale. In una certa misura, bisogna accettare che la democrazia capitalistica generi ineguaglianza – ma rimane allora da determinare quanta disuguaglianza sia legittima o accettabile *in democrazia*. È questo il quesito che si è posto il filosofo ed economista belga Philippe Van Parijs (1951-), dai cui studi è partita l'idea del "reddito minimo universale" (Arnsperger, Van Parijs, 2003, ed. or. 2000; Van Parijs, Vanderborght, 2006), mentre altri hanno argutamente studiato i *costi* della disuguaglianza – in termini di salute, scuola, genere sessuale, carcere e (im-)mobilità sociale (Wilkinson, Pickett, 2009).

Mentre si parla di sviluppo sostenibile o *in*-sostenibile (Perna, 1994 e Perna, 2000; sui costi dello sviluppo capitalistico in termini ambientali, vedi Dasgupta, 2004, ed. or. 2001; Dasgupta, 2007), auspicabile o temibile (Latouche, 1992, ed. or. 1989 e 2010, ed. or. 2006), incoraggiato o meno dallo stato, eventualmente nelle vesti di promotore della ricerca scientifica e sostenitore dell'innovazione tecnologica (Mazzucato, 2014), la crescita della disuguaglianza negli ultimi anni in tutto il mondo ha fatto suonare l'allarme, soprattutto da dopo la crisi mondiale del 2007-2010 (Gallino, 2013, parla esplicitamente di "colpo di stato delle banche contro la democrazia"): l'1% della popolazione mondiale possiede tutto, tutti gli altri sono gli *have-nots*, col paradosso di un'economia che cresce così come cresce anche la povertà. Anthony Atkinson (1944-2017), docente della London School of Economics, raccomanda cinque rimedi possibili: la tecnologia, l'occupazione, i sistemi di sicurezza sociale, la condivisione del capitale e la tassazione (Atkinson, 2015). Il suo allievo Thomas Piketty (1971-), economista parigino, ha studiato in dettaglio come il capitale in Europa si sia andato concentrando in sempre meno mani, giungendo oggi agli stessi livelli di guardia di prima della Prima Guerra Mondiale (Piketty, 2014). Da più parti si chiede il superamento del capitalismo, ovvero, la messa in pratica di alternative, come un'"economia partecipatoria" (Mason, 2016; Hahnel, Olin Wright, 2016). Più di recente Piketty è tornato sul tema cruciale della democratizzazione dell'economia, almeno per l'Europa, proponendone un governo europeo centralizzato (Hennette, Piketty, Sacriste, Vauchez, 2017).

In questo scenario non deve essere dimenticato il ruolo che le guerre possono avere per l'economia – un ruolo importante, ma perverso, come ci insegna la storia (Allìo, 2014).

Politica

Democrazia All'inizio del secolo la democrazia è una pianta che sembra crescere sono negli USA, e anche qui, abbastanza minacciata dalle oligarchie economiche e politiche. Moises Ostrogorski (1854-1921), Russo, è uno tra i primi studiosi della vita della democrazia moderna. Osservatore della vita politica in Francia e negli USA, pubblica nel 1902 la sua opera maggiore (in francese), *La démocratie et les partis politiques*. Qui esprime il suo pensiero di base, che è anche la sua ricetta per la soluzione: ogni partito, appena si costituisce, tende ad eternizzarsi, e il suo gruppo dirigente pure. La soluzione: appena è raggiunto lo scopo prefissato, il partito dovrebbe sciogliersi. D'altronde, in democrazia è il popolo che governa, e i partiti dovrebbero fungere da monito ai governanti. Se questo non accade, saranno i governanti ad utilizzare i partiti e gli elettori come burattini (come spesso succede).

Studioso della vita politica italiana e tedesca di inizio secolo, Robert Michels (1876-1936), allievo di Max Weber, si preoccupa anche lui del fenomeno dell'elitismo politico, eventualmente nascosto dietro il paravento della democrazia e del parlamento (la sua opera più famosa, del 1910, s'intitola, infatti, *La democrazia e la legge ferrea dell'oligarchia: saggio sociologico*).

La teoria delle elite è la teoria del politologo italiano Gaetano Mosca (1858-1941). Anche qui il ritornello si ripete: la democrazia, il sistema dei partiti, la costituzione e il parlamento sono tutti utili strumenti per lasciarsi alle spalle l'epoca della monarchia e degli imperi, ma se il popolo non è maturo essi diventano facilmente paravento per operazioni oligarchiche – tanto vale puntare ad un'elite politica che sappia assumersi responsabilmente il governo delle masse (Mosca, 1965, ed. or. 1933).

Mentre in Italia e in Germania si vede la fragile democrazia andare a picco, alcuni studiosi autorevoli cercano di porre rimedio, finché possono. Hans Kelsen (1881-1973), per esempio, pubblica saggi importanti sul parlamentarismo e la costituzione, fino a quando è costretto a fuggire dalla Germania nel 1933. Negli USA, dove continua il suo insegnamento universitario, Kelsen perfeziona il formalismo giuridico: le funzioni della costituzione (diritti e sanzioni), la certezza del diritto e della pena, la compiutezza e coerenza formale dell'impianto del diritto, la gerarchia delle norme, lo stato e la divisione dei poteri, il diritto statale e quello internazionale, la società aperta, la libertà (Kelsen, 1995, ed. or. 1929; Kelsen, 1994, ed. or. 1945).

Una valutazione positiva, ma molto guardinga, della democrazia viene anche dall'economista Schumpeter, per il quale in democrazia, come nel mercato, il problema maggiore dei partiti è quello di indirizzare gli elettori/clienti verso le loro ideologie/merci (Schumpeter, 2001).

Carl Schmitt (1888-1985), celebrato filosofo tedesco del diritto, simpatizzante del nazismo, va in direzione totalmente opposta: semplificando all'estremo lo schema politico – da una parte ci sono i nostri *amici*, nel campo avverso i nostri *nemici*, punto e basta – ha recisamente fatto a meno di tutto l'apparato democratico – la divisione dei poteri, il parlamentarismo, il sistema dei partiti, l'opinione pubblica, la costituzione –, riducendo tutto ad un semplice, essenziale rapporto di forze (Schmitt, 1991, ed. or. 1950). Va da sé che questa teoria "essenziale" della politica abbia portata acqua al mulino del nazismo, prima, e della scuola neo-realista, poi.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, il tema della democrazia si sposa con quello dei diritti umani (la Dichiarazione universale dei diritti umani viene proclamata nel 1948, incardinata nell'atto di ricostituzione delle Nazioni Unite stesse). Dapprima il *New Deal* statunitense, poi il *Welfare State* britannico sembrano dare corpo alle aspirazioni democratiche. Il sociologo

inglese Thomas Marshall (1893-1981) teorizza i diritti di cittadinanza, dando sostanza teorica alla prassi del *Welfare State*. Altri, come Popper, stabiliscono le caratteristiche (anti-platoniche) di una "società aperta", e Isaiah Berlin (1909-1997) si preoccupa di definire la sostanza della democrazia: la libertà *dal* bisogno e *dalla* paura (Berlin, 2000, ed. or. 1958). Giovanni Sartori (1924-2017), docente universitario italiano ma attivo anche negli USA, pubblica uno studio fondamentale sulla democrazia, fissando le caratteristiche politiche precipue e irrinunciabili di questo sistema politico: divisione dei poteri, elezioni libere e frequenti, libertà di espressione e di associazione, un'economia che non sovrasta e non distorce la vita politica e pubblica (Sartori, 1957).

Fioriscono gli studi storici sulla democrazia, come quelli del norvegese Stein Rokkan (1921-1979) compiuti in chiave comparativa con gli USA (Rokkan, 2001). Negli anni '70 il francese Charles Tilly (1929-2008) inizia un'esplorazione storica sulla formazione degli stati in Europa, incrociando la propria ricerca con quella di Rokkan (Tilly, 1984, ed. or. 1975).

In mezzo a questo entusiasmo per la democrazia il giornalismo, com'è giusto, si erge a sentinella: è il caso del noto giornalista e direttore di *Le Monde diplomatique* Claude Julien (1925-2005) che fa della libertà di stampa e del giornalismo impegnato una questione centrale, vitale, della democrazia stessa (Julien, 1973). In questo, ovviamente, Julien non fa che riprendere un tema centrale, forse il più importante, del giornalismo in democrazia, già affrontato da giornalisti di vaglia, come George Orwell (1903-1950), che nel 1931 pubblicava un piccolo, ma denso saggio, dal titolo *Why I Write* (Orwell, 2005, ed. or. 1931). Qui il giornalista inglese, autore del celeberrimo romanzo *1984*, argomentava a proposito delle bugie del governo a proposito della guerra: il linguaggio dei governanti è tale da rendere le bugie verità possibili e le uccisioni rispettabili, dando "un'apparenza di solidità a puro vento". In realtà, anche in democrazia, malgrado il sancito diritto di informazione, il giornalismo *che dice la verità* rimane un "mestiere scomodo": lo ricorderà ancora negli anni '70 e '80 il giornalista tedesco Günther Wallraff (1942-) con la sua denuncia su come la stampa *amica dei governi* manipoli l'informazione a proposito dell'economia e dei consumi (Wallraff, 1978) o della reale situazione degli immigrati, al di là delle retoriche di facciata (Wallraff, 1985).

Negli anni '80 l'Olandese Arend Lijphart (1936-) propone una comparazione fra i modelli di democrazia esistenti in Europa, incentrandosi sul "modello consensuale", cioè, su quello che dispone di una base la più larga possibile di partiti in coalizione di governo (Lijphart, 2001; un'altra elencazione dei modelli di democrazia possibili è in Held, 1989).

Al livello internazionale, in questi anni, in cui la preoccupazione per gli armamenti nucleari aumenta al livello internazionale, il Norvegese John Galtung (1930-2024) diffonde le sue ricerche sulle alternative alla violenza nella risoluzione dei conflitti, proponendo una "teoria generale dell'equilibrio del potere", instabile per definizione, ma capace di giustificare un freno alla corsa alle armi, riponendo la speranza di sicurezza in Europa nel graduale "disaccoppiamento" dalle due Super-potenze (Galtung, 1986, ed. or. 1984).

È chiaro che la caduta del Muro di Berlino, nel novembre 1989, doveva dare motivo per ritornare ad approfondire la questione della democrazia come contrapposta al socialismo – fra le voci più autorevoli si distingue quella di Ralph Dahrendorf (1929-2009), già presidente della Commissione europea negli anni '70 (Dahrendorf, 1989; Dahrendorf, 1990; Caracciolo, a cura di, 1992; lo stesso autore ha ripreso queste riflessioni più oltre, in occasione della caduta del regime di Saddam: Dahrendorf, 2001 e 2004).

L'istituzione dell'Unione Europea agli inizi degli anni'90 è stata l'occasione per la pubblicazione di una serie di volumi sulla storia dell'Europa, sicché Tilly ha potuto riprendere le sue ricerche sull'origine degli stati europei, includendovi le rivoluzioni democratiche della fine degli anni '80 (Tilly, 1999, ed. or. 1993).

Considerando che gli anni '90 – gli anni del "pensiero unico", secondo la felice formula di Ignacio Ramonet (1943-), direttore di *Le Monde diplomatique* di quegli anni – sono stati anche gli anni in cui il capitalismo ha ingranato la marcia della "globalizzazione", grazie ai "motori" della Banca Mondiale e del FMI, la "domanda di democrazia" si è ulteriormente rinforzata – ci si è posti anche la questione se la democrazia capitalistica, ovvero il *Welfare State* curvato in senso capitalistico, sia suscettibile di riforma o no (Ferrera, 1993). Su questa scia, c'è stato anche chi si è chiesto se veramente la democrazia tuteli i diritti, *tout court*. Danilo Zolo (1936-2018), allievo di Bobbio, infatti, si è fatto promotore di una "teoria realista della democrazia", realizzando una disamina comparativa delle varie esperienze di stato di diritto (Zolo, 1992; Costa, Zolo, a cura di, 2002). Zolo, riprendendo l'estrema semplificazione politica di Schmitt – amici *vs.* nemici –, contrasta le illusioni di quanti credono nelle Organizzazioni internazionali e nelle virtù della democrazia, mirando ad una filosofia moderna e realistica del diritto internazionale, partendo dall'Europa (Zolo, 1998).

Chantal Mouffe (1943-) ha approfondito la questione delle "concertazioni al governo" nelle democrazie contemporanee, chiedendosi se questo "consenso ubiquitario" non annacqui il senso politico della democrazia: è vero che gli avversari, riconoscendosi reciprocamente, devono esistere come tali, ma non devono e non possono venire a patti, come sembra indicare, invece, Lijphart, pena la caduta stessa della democrazia, che deve essere, per sua natura, una *competizione* politica continua. In democrazia, al contrario che nelle dittature, l'avversario politico *deve* esistere, ma deve restare *avversario* (Mouffe, 2000).

Una pista di ricerca diversa la prendono i giuristi che, come Ronald Dworkin, Stefano Rodotà, Norberto Bobbio e Luigi Ferrajoli, condividendo, al di là del terreno hegeliano, uno stesso retroterra culturale tecnico di filosofia del linguaggio (Austin e Hart per Dworkin, Perelman per Bobbio), pongono i diritti al centro dell'attenzione di ogni politica che voglia proclamarsi democratica, *perfino* al di là dei limiti di spesa pubblica: l'uomo sta al *centro*, è il *fine*, non il *mezzo*, dell'economia; una democrazia più preoccupata del bilancio che dei diritti dell'uomo non è più una democrazia (Dworkin, 1977; Bobbio, 1990, 1994 e 1997; Ferrajoli, 2007, 2011 e 2013; Rodotà, 2012).

D'altra parte, sempre alla fine del secolo scorso anche in Europa la democrazia comincia a fare rima con populismo, come in America Latina: i connessi fenomeni del leaderismo e della corruzione compaiono e si aggravano rapidamente (Fabbrini, 1999). – Sicché, quando si apre la stagione del World Social Forum, all'inizio del nuovo secolo, ha molta fortuna il felice slogan del sociologo portoghese Boaventura De Sousa Santos (1940-): *Democratizzare la democrazia* (De Sousa Santos, 2003).

Luciano Canfora (1942-) considera la democrazia come un'ideologia, la cui storia comincia con i Greci e arriva fino a noi – praticamente, fino al suo "tramonto" (Canfora, 2008, ed. or. 2004). In realtà, il "tramonto della democrazia" non è ciò in cui Canfora crede, ma il monito riguarda il fatto che se la democrazia diventa un "pacchetto politico" che gli USA, che se ne fanno gli unici brevettatori, possono esportare a suon di bombe in tutto il mondo, come hanno cominciato a fare dall'inizio del nuovo secolo, allora sì: con le bombe la democrazia contraddice se stessa (Canfora, 2007; sull'idea di "esportare la democrazia", anche con la guerra, *sic!*, vedi Fukuyama, 2004).

All'inizio del nuovo secolo il tema della democrazia si coniuga in cento direzioni: si cerca di capire la "disaffezione" del popolo rispetto alla politica e alla democrazia in particolare, come fa, fra gli altri il filosofo francese Pierre Rosanvallon (1948-) (Rosanvallon, 2006); i rischi che il populismo affondi la democrazia vengono segnalati da Sartori (Sartori, 2010, avendo di mira il fenomeno del berlusconismo). Naturalmente, c'è il tema, dominante, della crisi economico-finanziaria del 2007 e di come essa influenzi gli standard della democrazia (Todorov, 2012; Crouch, 2003 e 2012). Altri, più ottimisticamente, si danno allo studio della democratizzazione, cioè, di come un dato sistema politico si doti di democrazia, eventualmente "implementadola" (Morlino, 2003; Grilli di Cortona, 2009; Somaini, 2009). Altri ancora, al contrario, mettono a confronto, da una parte, gli ideali puri della democrazia, dall'altra, i limiti stessi della *forma* statale (Salvadori, 2009; Pizzorno, a cura di, 2010). Indubbiamente, come già vedevano i padri della costituzione americana, il grande dilemma di ogni democrazia nazionale rimane il giusto equilibrio fra libertà e eguaglianza, tema ripreso e approfondito da Nadia Urbinati (1955-), allieva di Sartori – un tema che oggi, in tempi di migrazioni massicce, si declina con il tema dell'intercultura (Urbinati, 2011 e 2010, ed. or. 2006; Tilly, 2007; Crespi, Segatori, a cura di, 1996; Allievi S., a cura di, 1996; Sen, 2004; per una comparazione fra democrazie alla luce della "teoria economica della democrazia" di Hotelling, vedi De Sio, 2011; per una ricostruzione dei diversi tipi di democrazia, vedi Pazé, 2011). Al livello internazionale, è lecito, al di là di ogni questione di tipo nazionale, dubitare che le Relazioni Internazionali siano ininfluenti rispetto alle vicende di una qualsiasi democrazia nazionale: è quanto emerge con tutta evidenza dall'importante ricerca di Michael Mann (1942-) sulle "democrazie genocide" del Messico, dell'Australia, degli Stati Uniti e del Sudafrica (Mann, 2005). Questo ci riporta al punto con cui abbiamo chiuso la disamina storica relativa al Novecento: *può esistere una democrazia nazionale se al livello internazionale vige un sistema di rapporti fra stati di tipo non democratico?*

Socialismo Interprete di Hegel e di Marx (nei *Quaderni filosofici*), Lenin è sì, filosofo, ma soprattutto uomo d'azione, il principale regista della Rivoluzione russa del 1917 (Lenin, 1976). Contro l'empiriocriticismo, rivendica al materialismo il concetto filosofico corretto di "materia", intendendolo dialetticamente (Lenin, ed. or. 1909). È importante la sua analisi dell'imperialismo *qua* logico sviluppo del capitalismo, con il corollario della guerra mondiale (Lenin, ed. or. 1917). In quanto principale realizzatore della Rivoluzione russa, Lenin vede, proprio all'indomani della Rivoluzione, come lo stato può effettivamente diventare lo strumento in mano alla classe proletaria e alla sua avanguardia – il partito comunista – per mettere fine al potere della borghesia, mirando all'instaurazione di una marxista "società senza classi" (Lenin, ed. or. 1918).

Un'interpretazione di Marx meno "meccanica" e più aperta alla storia e al momento creativo della coscienza umana è quella data da Antonio Gramsci (1891-1937), padre del Partito comunista italiano e filosofo, morto nelle carceri fasciste. In costante polemica con Croce, con riflessioni sul Risorgimento italiano, una stagione appena passata al suo tempo, riandando quindi a Machiavelli e riattualizzandolo, Gramsci manda in cantina la pretesa scientifica del comunismo, riprendendo un approccio umanistico e innovativo alla liberazione. Anche la "dittatura del proletariato" diventa ora solamente "egemonia": se una data classe sociale riesce ad essere più rappresentativa di altre al livello nazionale, allora ha legittime aspirazioni ad esercitare un'"egemonia politica" in quella data nazione. Da qui, la grande importanza che Gramsci attribuisce alla cultura e agli intellettuali, ben al di là del rigido schema marxista di struttura (l'economia) e sovrastruttura (lo stato, il diritto, la cultura stessa) (Gramsci, 1977).

Il pensiero socialista del Novecento si è arricchito del contributo di filosofi la cui vita, come quella di Gramsci, è stata spezzata dagli eventi controrivoluzionari, come, per esempio, Rosa

Luxemburg (1871-1919), Walter Benjamin (1892-1940) e Simone Weil (1909-1943). Altri, come Hanna Arendt (1906-1975) o Ernst Bloch (1885-1977), hanno dovuto prendere la via dell'esilio: gli studi della prima sul fenomeno dell'hitlerismo sono rimasti come pietre miliari nello studio dell'autoritarismo, (Arendt, 1967), mentre quelli del secondo, marxista pacifista, sul "principio speranza" hanno segnato il pensiero di più di una generazione di intellettuali, di qualsiasi orientamento (Bloch, 2005). – *D'altra parte*, anche quando il totalitarismo europeo ha cambiato di campo, e da *conservatore* è diventato *rivoluzionario*, i guai per i filosofi non sono diminuiti – come hanno imparato a loro spese gli intellettuali dissidenti dell'epoca sovietica.

Gyorgy Lukacs (1885-1971), filosofo marxista ungherese, si è cimentato in un'approfondita critica delle correnti filosofiche che hanno inneggiato all'irrazionalità, come quelle che si rifanno a Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger, ma anche di quelle correnti di pensiero che, pur distanziandosi dall'irrazionalismo, hanno tuttavia servito da giustificazione ideologica all'imperialismo capitalistico-borghese, come la sociologia di Max Weber, o che hanno apertamente sostenuto il nazismo, come la "teoria delle razze" di Joseph Gobinau (1816-1882) (Lukacs, 1974, ed. or. 1959).

In generale, la Scuola di Francoforte ha rappresentato il socialismo nell'Europa del Secondo Dopoguerra. I suoi iniziatori sono i Tedeschi Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor W. Adorno (1903-1969), due filosofi a cui si è già accennato in varie occasioni in questo libro. Bloccati anche loro nel loro lavoro dal nazismo, i due studiosi dovettero emigrare negli USA per fare ritorno in patria soltanto dopo la Seconda Guerra Mondiale. Horkheimer è l'autore di numerosi saggi sulla "razionalità" nel capitalismo, incluse le scienze, la religione, l'arte e lo storicismo, raccolti nei volumi il cui titolo, *Teoria critica*, è diventato lo slogan di questa scuola di pensiero (Horkheimer, 1974). A parte gli studi sulla personalità autoritaria e sul consenso, i due filosofi si sono dedicati ad un'indagine sull'ambiguità dell'Illuminismo, da un lato, portatore di civiltà, dall'altro, istanza di dominio (Horkheimer, Adorno, 1974).

Attorno alla Scuola di Francoforte si sono raccolti importanti studiosi critici, filosofi come Herbert Marcuse (1898-1979), Wilhelm Reich (1897-1957) e Erich Fromm (1900-1980), anche loro emigrati negli USA. Il primo, dopo un periodo di studio con Heidegger, passa a collaborare con Horkheimer per poi, come lui, emigrare negli Stati Uniti a causa dell'avvento del nazismo. I suoi scritti, di impianto hegeliano e marxista, sono stati un imput per le rivolte studentesche e giovanili di fine anni '60 negli Stati Uniti e in Europa e hanno segnato un'epoca, soprattutto per la felice espressione "uomo a una dimensione", titolo di un suo libro arcinoto (Marcuse, 1966, 1968, e 1967). Il "grande rifiuto" esprime la dialettica *negativa*, cioè, che non va ottimisticamente a sintesi, ma che resta aperta in un compito di liberazione infinito e utopico, non rinchiudibile in alcun "sistema". A questo pensiero si associa Reich, la cui "rivoluzione sessuale" si pone innanzitutto come un rifiuto dell'ipocrita morale borghese (Reich, 1977, ed. or. 1942).

L'*operaismo* si diffonde in Italia negli anni '60, associandosi al più generale movimento di democratizzazione del sistema politico. Gli autori di riferimento sono Mario Tronti (1931-2023), che studia il tema dell'alienazione del lavoratore nel capitalismo (Tronti, 1966), Massimo Salvadori (1936-), che ripropone il modello organizzativo dei Soviet (Salvadori, 1970), Lucio Colletti (1924-2001), che rilegge i rapporti fra ideologia, potere e società (Colletti, 1979), e Giuseppe Semerari (1922-1996), fenomenologo marxista, che porta nell'agone politico la filosofia stessa (Semerari, 1973).

In Francia, il comunismo conosce la stagione strutturalista negli anni ’60 e ’70 con Louis Althusser (1918-1990), il cui nucleo di pensiero ribadisce e arricchisce la distinzione marxiana fra struttura (l’economia) e sovrastruttura (la culture e le ideologie, incarnate negli “apparati ideologici di stato” – chiesa, esercito e scuola) (Althusser, Balibar, 1971, ed. or. 1965).

In Germania, dopo i fondatori, la guida della Scuola di Francoforte passa a Jürgen Habermas (1929-), già assistente di Adorno. Habermas riprende l’hegelismo e il marxismo come critica delle Rivoluzioni americana e francese, viste come rivoluzioni borghesi contro la nobiltà e il feudalesimo (Habermas, 1973). Da qui il filosofo procede individuando le nuove ideologie che *coprono* la realtà sociale nella scienza/epistemologia e nel diritto/ermeneutica – e per questo lui si fa sostenitore sia del marxismo, sia della psicoanalisi *qua* metodo critico di disvelamento. Per quanto riguarda la scienza, i suoi avversari sono Popper e Luhmann, per l’ermeneutica Gadamer. La politica viene vista da Habermas come un misto di *agire comunicativo* e *agire strategico*. Utilizzando la critica di Marx e Freud, Habermas recupera la storia della conoscenza nella filosofia tedesca, sostenendo che il nucleo centrale dell’impresa cognitiva, al di là della fenomenologia (Kant), del positivismo (Mach, Schlick, Popper), del pragmatismo (Peirce) e dello storicismo (Dilthey), deve restare l’interesse vitale (Habermas, 1973, ed. or. 1968).

Il 1968 è per Habermas la “prova provata” di quanto il capitalismo odierno sia irrazionale, poiché ha disatteso le aspettative delle masse – da qui, il venir meno della loro lealtà al sistema politico “democratico” (Habermas, 1982, ed. or. 1973, p. 86).

Alla fine degli anni ’70, quando in tutta Europa il “disincanto” segue la stagione delle lotte per la democratizzazione, si diffonde il “lacanismo di sinistra”, di cui abbiamo già detto. Lo rappresenta in un primo momento il filosofo e psicoanalista greco Cornelius Castoriadis (1922-1997), che postula l’auto-organizzazione sulla falsariga dell’antica *polis* greca (Castoriadis, 1999, ed. or. 1990). Tutte le istituzioni di una società appartengono alla sua “civiltà”, che Castoriadis rinomina “immaginario sociale”, ed è da qui che possono emergere spunti per il cambiamento (Castoriadis, 1995, ed. or. 1975).

Approfondendo l’operaismo degli anni ’60 e nel tentativo di proseguire le lotte per il comunismo con uguale intensità, Antonio Negri (1933-) negli anni ‘70 si fa teorico della netta contrapposizione fra lavoro e capitale, tema che porta all’interno della filosofia del diritto – dunque, come una cesura drammatica all’interno della costituizione (Negri, 1977).

Claus Offe (1940-), sociologo formatosi nella Scuola di Francoforte, resta invece nei confini della legalità dello stato democratico, anche se dà, della società civile e del “terzo settore”, un’interpretazione marxista, rivelandone il potenziale trasformativo. In pratica, nel “capitalismo maturo” ciò che le istituzioni sociali producono sono servizi, che possono essere a loro volta veicolo di consenso (secondo l’idea althusseriana di “apparato ideologico di stato”), ma possono essere anche istanze critiche. In fondo, i servizi non sono “valori di scambio”, merci, ma “valori d’uso”, secondo la terminologia marxiana, per principio beni non monetarizzabili; da qui il grande potenziale per l’emancipazione che posseggono la scuola e le altre istituzioni sociali – e della scienza sociale stessa in quanto “scienza della crisi”, contrapposta alla logica del controllo e del profitto (Offe, 1977).

Critico secondo la tradizione classica del marxismo è anche Pietro Barcellona (1936-2013), filosofo del diritto e politico, che respinge il parlamentarismo e lo stato sociale del *Welfare* visto come una democrazia di facciata (Barcellona, 1980 e 1997). La sua critica del

capitalismo si accompagna ad una critica del "sapere istituzionale", spesso di copertura del mero consenso politico (Barcellona, 1990 e 1995).

La speculazione di Habermas continua negli anni '80 in direzione della fondazione di una *Teoria dell'agire comunicativo*, confrontandosi con Mead, Weber, Durkheim e Parsons: l'agire deve avere come fine non uno scopo tecnico, ma la comunicazione – qui è evidente la ripresa dell'Husserl del "mondo della vita".

Il pensiero socialista e comunista si arricchisce con l'azione e il pensiero di Mikhail Gorbaciov, il leader sovietico della *perestrojka*, che mette in campo anche una nuova visione, *interdipendente*, dell'Europa e dell'Asia – una visione che andrà in cantina una volta affondata l'URSS (Gorbaciov, 1987 e 1989).

Alla fine degli anni '80, si affaccia all'orizzonte la filosofia post-metafisica di Richard Rorty (1931-2007), illuminata dal pragmatismo deweyano. Habermas vi vede il rischio di un eccesso di critica, che insieme alle fondamenta delle teorie butti a mare anche l'aspirazione ad una maggiore giustizia sociale (Habermas, 1991, e. or. 1988).

Quando si esaurisce il consenso per la Thatcher e viene alla ribalta il *New Labour* capitanato da Tony Blair, sembra emergere la possibilità che fra la destra e la sinistra possa darsi una "terza via" – una sorta di socialismo democratico capace di "far quadrare il cerchio", fra esigenze del capitalismo e riformismo socialista (Giddens, 1999).

Le "rivoluzioni" di fine anni '80, con l'entusiasmo per l'abbattimento del Muro di Berlino, inducono cautela nei giudizi di Habermas, perfino scetticismo, poiché egli osserva come le motivazioni ad agire delle masse ex-sovietiche non siano affatto critiche, ma prettamente utilitaristiche: la loro aspirazione a ricongiungersi al "lato occidentale" si tramuta di per sé in un osanna al capitalismo *così com'è*, per di più in salsa nazionalistica (Habermas, 1990).

Continuando ad approfondire, negli anni '90, la ricerca sull'obiettività dell'etica basata sul discorso – suffragando il parlamentarismo e il costituzionalismo – Habermas ribadisce la necessità che il *moderno* si completi mantenendo la sua promessa emancipatoria, cioè, che le istanze illuministiche di un governo e di un consenso razionali si avverino (Habermas, 1996, ed. or. 1992).

Ma gli anni '90 sono anche gli anni in cui il tema dello *straniero* si fa sentire in maniera imperiosa, e Habermas si pronuncia a favore di un'inclusione *illuminata*, senza pregiudizi e senza false coperture, come rischia, invece, di essere l'approccio "comunitarista" *alla* Taylor – il filosofo canadese non fa una critica marxista delle cause dell'immigrazione e non sembra cogliere, di questo fenomeno, l'impoprtante aspetto politico internazionale – o la "filosofia internazionale del contratto" *alla* Rawls – gli stati dell'arena internazionale non hanno affatto tutti la stessa forza contrattuale, come il filosofo statunitense vorrebbe sostenere, e questo per ragioni storiche che devono essere messe a tema, piuttosto che passate sotto silenzio (Habermas, 1998, ed. or. 1996; vedi anche Balibar, 2012 e 2018).

Acuti osservatori del mondo del lavoro, come Marco Revelli (1947-), hanno notato come, con la globalizzazione, il capitalismo abbia praticamente modificato il suo modello di produzione alla fine degli anni '90: il fordismo lascia ora il posto al toyotismo – niente più spese morte per riempire i magazzini di merce che forse resterà invenduta, spezzettamento della catena produttiva di uno stesso prodotto in più sedi, delocalizzazione della produzione negli stati dove le misure fiscali sono più vantaggiose per i datori di lavoro, totale asservimento della

classe operaia (Revelli, 1997). Altri sono andati ancora più in là: se Rifkin vedeva giunta alla fine l'epoca storica stessa del lavoro (Rifkin, 1995), Ermanno Bencivenga (1950-), professore di filosofia all'Università di California, fa di questa stessa idea un caposaldo del suo progetto di società "utopica" dove, *al di là* del lavoro, gli uomini e le donne comprendono che "la società senza lavoro" non indica più una qualsiasi fase transitoria di disoccupazione, ma è una società completamente nuova: da qui la ricerca di una *realizzazione* personale e sociale *al di fuori* del mondo del lavoro, in una società dove lo stato copre i bisogni fondamentali e dove la libertà e la cultura – e non più il lavoro – danno valore all'esistenza umana (Bencivenga, 1999).

I drammatici eventi internazionali di fine secolo riportano al centro il tema della contrapposizione fra ricchi e poveri nel mondo – ciò che Negri, in un'estrema semplificazione, vede come contrapposizione frontale fra "impero", da un lato, e "moltitudini", dall'altro (Hardt, Negri, 2000).

Se Axel Honneth (1949-), continuatore dell'opera di Habermas alla guida della Scuola di Francoforte, ripesca il Dewey del pensiero democratico "mescolandolo" con aspirazioni socialiste (Honneth, 2016), e Carlo Galli (1950-) rifonda la Sinistra di oggi nelle tre correnti europee del razionalismo-liberalismo, il pensiero dialettico e il pensiero *negativo* (Galli, 2013), altri, come l'economista greco Gianis Varufakis, tornano sulla critica economica come luogo elettivo di scontro fra "razionalità capitalistica" e "razionalità democratica" (Varufakis, 2015, ed. or. 1013).

Nell'epoca attuale, di crisi e di smarrimento, il "lacanismo di sinistra" non poteva far mancare la sua voce critica su ciò che "veramente" il popolo vuole. Interpreti principali di questo orientamento sono lo Sloveno Slavoj Zizek (1949-), che ha messo a tema della sua speculazione la spettacolarizzazione della società, l'esaltazione della soggettività, il multiculturalismo, l'età dell'informatica e le guerre ricorrenti (Zizek, 2004, ed. or. 1997; Zizek, 2003, ed. or. 2000; Zizek, 2004), e il Francese Alain Badiou (1937-), che propone una filosofia infarcita di letteratura e critica, impegnata contro i "democratici" del potere (Badiou, 2005; Badiou, Zizek, sous la dir de, 2010; per un aggiornata "cartografia" del pensiero della sinistra, che include anche il "pensiero femminista", vedi Keucheyan, 2013).

Capitolo terzo: la filosofia in Asia

I filosofi giapponesi

Il marxismo nipponico criticò il nazionalismo e l'imperialismo. In una sua opera il giornalista Shusui Kotoku (1871-1911), traduttore del *Manifesto del Partito comunista* di Marx e Engels in giapponese, accusò l'imperialismo di essere "il mostro del XX secolo", e l'imperatore giapponese non era che la testa di ponte del capitalismo statunitense in Giappone. Rifiutato il parlamentarismo, Kotoku tentò di organizzare uno sciopero generale al fine di provocare la rivoluzione, nel 1906, ma il governo, che già lo aveva incarcerato, lo arrestò nuovamente e lo condannò a morte, sentenza eseguita nel 1911.

Il marxismo giapponese della prima metà del secolo ha avuto tre nomi di rilievo, Hajime Kawakami (1879-1946), Sakuzo Yoshino (1878-1933) e Hiroshi Nagata (1904-1947). Il primo, allontanato nel 1928 dall'Università di Kyoto perché considerato sovversivo, entrò nel Partito comunista giapponese, all'epoca fuori legge, viene quindi incarcerato nel 1933 e liberato nel 1937. Economista di formazione, tradusse *Il Capitale* di Marx in giapponese. La sua autobiografia, pubblicata clandestinamente fra il 1943 e il 1945, diventò subito un best-seller. Yoshino, professore di Scienza politica all'Università di Tokyo, raccomandò riforme in senso costituzionalista e democratico, sostenendo che un ordinamento pienamente democratico non fosse incompatibile con l'autorità imperiale (così nella sua opera più famosa, *Il significato del governo costituzionale*). Nagata fu un critico della mentalità tradizionale giapponese; tradusse Stalin in giapponese e pubblicò una *Storia del materialismo giapponese* nel 1936 (Arena, 2016, p. 286).

Il pacifismo nipponico ha un campione nel filosofo ed educatore Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944): rifiutatosi di accettare il talismano shintoista imposto dal governo come buon auspicio per il successo dell'imperatore nella Seconda Guerra Mondiale, fu arrestato nel 1943, morendo in carcere. La sua pedagogia è creativa, accostabile a quella dell'Italiana Maria Montessori (1870-1952) e a quella di Dewey, ma la vocazione pacifista è più accentuata (Makiguchi, 2000). Nel 1928 si converte al buddhismo e due anni dopo fonda la società educativa Soka Gakkai, che oggi è una delle più importanti organizzazioni pacifiste al mondo.

Vari filosofi giapponesi nella prima metà del secolo hanno aderito alla filosofia e alla cultura occidentale – per esempio, Seiichi Hatano (1877-1950) è stato un filosofo cristiano, altri sono stati specialisti di Kant o di Hegel. In generale, l'aver nutrito simpatia per la cultura occidentale non ha significato, in politica, ritrovarsi necessariamente su un fronte progressista piuttosto che conservatore. Tetsujiro Inoue (1855-1944), per esempio, è un filosofo conservatore con una spiccata propensione verso la filosofia comparata (Arena, 2016, p. 276). In filosofia orientale, egli si definisce seguace di Wang Yangming, ma anche della tradizione dei samurai (Kogaku) (i suoi libri che riguardano questi argomenti sono: *Yomei. La filosofia della scuola giapponese di Wang Yangming*, del 1900; *La filosofia della scuola giapponese Kogaku* è del 1902, e *La filosofia della scuola giapponese di Shushi*, del 1905). Essendo un forte sostenitore dell'antica morale dei samurai, il *bushido*, scrive i *Saggi sull'etica nazionale* (nel 1911) e *L'essenza dello spirito del Giappone* (1934) a favore dell'imperialismo giapponese. Il nucleo della filosofia di Inoue è il buddhismo: c'è identità fra apparenza (fenomeno) e realtà, anche se sia il fenomeno, sia il noumeno mantengono ognuno la propria identità. Questa sfida al principio di non-contraddizione di Aristotele pone il grande problema se l'uomo sia capace o meno di comprendere la realtà profonda, poiché il suo intelletto è orientato ad apprendere

la realtà secondo le differenze e le discriminazioni, ragione per la quale Inoue propende per creare una capacità di conoscenza di ordine superiore.

In filosofia politica, Inoue identifica lo spirito del Giappone col culto degli antenati e dell'imperatore, giustificando così l'espansionismo nipponico: il Giappone ha la missione di paese-guida nell'ambito dell'Asia, nel nome del confucianesimo.

Tetsuro Watsuji (1889-1960), dapprincipio un letterato, s'interessò poi di filosofia occidentale, in particolare di Kierkegaard e di Nietzsche. L'individualismo di questi due autori europei, tuttavia, gli sembrò eccessivo, sicché egli ritornò sul pensiero giapponese, su Dogen in specifico, rivendicando una superiorità dello spirito giapponese nella comprensione dell'essere umano rispetto all'Occidente. Questo argomento fu poi utilizzato dal governo giapponese per intervenire militarmente nella Seconda Guerra Mondiale, giustificando il nascente imperialismo nipponico – d'altronde, anche se Watsuji prese le distanze dalle posizioni del governo, rimane il fatto che egli pubblicò, in occasione dell'ingresso del Giappone nella Seconda Guerra Mondiale, uno scritto a favore della missione imperialistica giapponese, *Shinto*, *Via degli dèi*, che non ritrattò mai, neanche dopo la Guerra, attirandosi così l'antipatia della sinistra (Arena, 2016, p. 293).

Già associatosi alla Scuola di Kyoto nel periodo fra le due Guerre (sulla quale, vedi qui di sotto), Watsuji si trova a Berlino quando viene pubblicato *Essere e tempo* del suo coetaneo Heidegger, e ha la possibilità di esserne uno fra i primi lettori (Arena, 2016, p. 287). La sua impressione sarà di uno sbilanciamento a favore del *tempo* a discapito dello *spazio* – ragione per quale egli tenterà di correggere questa disparità lavorando filosoficamente sull'antropologia e la geografia, finendo per attribuire un peso considerevole – forse eccessivo – al clima. Nel suo libro del 1935, *Fudo* (*Stile di vita*), infatti, Watsuji suggerisce che il tipo di clima in cui l'uomo vive contribuisce a definire il suo stile di vita – così, per esempio, il clima monsonico fa dell'indiano e del giapponese un tipo di uomo passivo e ricettivo, pronto a ingraziarsi gli dèi, ma restio ad abbracciare l'individualismo (Watsuji, 1961; Arena ipotizza che sia stata questa accentuazione dell'influsso del clima sull'uomo ad attirare l'attenzione di Mao Tse-tung sul filosofo giapponese: Arena, 2016, p. 290). Dopo questa incursione nella geografia Watsuji si rivolge all'etica (*rinri*), tornando a Husserl e a Heidegger: del primo abbraccia il concetto di intenzionalità, del secondo interpreta l'*in-der-Welt-sein* come *Mit-Sein*, dunque, l'uomo *fra* gli uomini *e le cose*. Le relazioni confuciane, marito/moglie, padre/figlio, principe/suddito, fratello/fratello, amico/amico, sono quelle primarie, su cui si modella l'etica: ogni relazione si alimenta con ogni altra, rinviando alle relazioni reciproche. La relazione fra individuo e società torna così ad essere di primaria importanza, da qui l'*aidagara* (integrazione), che si contrappone all'heideggeriano *essere-per-la-morte*.

L'iniziatore della cosiddetta Scuola di Kyoto è Kitaro Nishida (1870-1945), filosofo buddhista, interprete in particolare di Nagarjuna. Nella sua prima opera, lo *Studio sul bene* pubblicato a Kyoto nel 1911, amore e conoscenza coincidono, così come compassione e comprensione profonda; in fondo ad ogni essere troviamo la insostanzialità e la transitorietà, gli aspetti dolorosi, ma questo rende ancora più necessario l'esercizio delle qualità morali e la compassione. Amare e conoscere Dio e Buddha sono la stessa cosa. Da questo punto di vista Nishida diffida della riduzione teologica della religione, piuttosto preferisce il misticismo, per cui la logica (*ronri*) deve sposarsi con il sentimento e l'esperienza (Arena, 2016, p. 295 e sgg).

Nelle sue opere abbondano i riferimenti alla filosofia occidentale e al cristianesimo, da Platone a Plotino, da Meister Eckhart a Kierkegaard e Hegel, anche se il sostanziale elogio della semplicità va in totale rotta con la tradizionale occidentale. Questo richiamo alla semplicità si

sposa con il *nulla* del buddhista Zen, che non va affatto confuso con il *niente* nichilista europeo, che parte sempre dall'ente, negandolo: *ni-ente*.

Nel 1923 Nishida entra in contatto con Husserl, che lo contraccambia. Nel 1926 pubblica *Basho*, *Luogo*, e *Hataraku mono kara miru mono e* (*Dall'agire al vedere*), in cui spiega la "logica del luogo" (Nishida, 2005). Il luogo non è un luogo fisico, ma l'espressione dell'autoconsapevolezza del Sé e, più generale, esso è il Nulla. Questo Nulla non è rappresentabile, poiché esso è lo sfondo su cui si stagliano le vicende umane (Arena scorge qui un tratto comune con il pensiero *non-rappresentativo* di Heidegger: Arena, 2016, p. 309).

Nishida si ritira dall'insegnamento nel 1928, ma continua ad occuparsi delle vicende filosofiche e politiche. Il Giappone va verso la guerra e Nishida se ne rammarica, vede il totalitarismo soffocare l'individuo, la contrapposizione del Giappone stretto attorno al suo imperatore, ma per lui la lotta deve essere culturale e non militare, anzi negli ultimi suoi scritti invoca una Guerra Mondiale, sì, ma … contro la guerra!

Vicino a Nishida fu Hajime Tanabe (1885-1962), buddhista Zen, che rimprovera al capo-scuola di proporre una filosofia quietista, una quasi-religione. Anche lui, come Nishida, fu affascinato dalla missione di protezione del Giappone nei confronti dell'Asia (e anche da Heidegger), per cui confuse, come lui stesso ammise, questa missione spirituale con la Guerra Mondiale stessa (Tanabe, 1986). Il suo volume più importante, scritto all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, fa dell'arrendevolezza una filosofia: l'arrendevolezza non è debolezza, ma la "sede" dove l'uomo accoglie l'*altro*, una sorta di benevolenza incondizionata, una "riserva del pensiero", dove l'*altro* viene sempre accolto senza pregiudizi (*powerlessness*). Ovviamente, questa filosofia è stata vista come una "svolta" rispetto alla precedente aggressività – un ripiegare e un pentirsi del filosofo –, ovvero, una maniera per "filosofare la sconfitta" del Giappone.

Kiyoshi Miki (1897-1945), allievo di Nishida e Tanabe, nonché di Seiichi Hatano, è stato un filosofo della religione. Allievo anche di Heidegger e Rickert, si convinse dell'impossibilità per la logica di esaurire tutti i problemi esistenziali. Come gli esistenzialisti in versione Zen, Miki s'interroga sul valore del singolo individuo nella storia, sulla scia di Pascal (*Studio sull'essere umano secondo Pascal*, del 1925). Seguendo questa "logica del cuore", Miki in un primo tempo si abbandona alla ricerca di Dio, perseguita non con la ragione ma con l'intuizione (la sua *Filosofia della storia*, pubblicata nel 1932, contiene studi del 1925-1927). Tuttavia, in un secondo momento, a partire dal 1927, Miki abbraccia il marxismo, con riferimento all'esperienza della produzione e della prassi, e quindi, alla questione dell'alienazione del lavoratore: la liberazione da questa alienazione avviene tramite la dialettica tra *logos* e *pathos*.

A questa fase, segue una terza fase, in cui Miki fa focus sulla *poiesis*, con l'ultima sua opera, *Logica della facoltà immaginativa*, degli anni 1939-1943. Dalla parola greca *poiesis* Miki recupera tutti i significati possibili, anche al di là della poesia, per includere tutte le attività realizzative dell'uomo, accentuando il valore positivo, poiché creativo, della tecnologia – lontano, quindi, da Heidegger (Arena, 2016, p. 326).

Keiji Nishitani (1900-1990) fu allievo di Nishida e di Heidegger, simpatizzante della destra giapponese. Nella sua opera principale si occupa della religione come il vertice dal quale, più che dalla filosofia, sempre tendente al nichilismo, si può attingere l'assoluto (Nishitani, 1982). È qui che l'uomo si mette in discussione, con il *non-sense* buddhista e il silenzio. La morte è il perno dell'esistenza, e la religione fa tornare l'uomo all'origine. Dal Nulla l'uomo ricava l'autoconsapevolezza della propria finitezza – più che dal mondo, dove crede di afferrare

l'esistente, ma vi si perde. Da questo punto di vista Nishitani si contrappone alla certezza cartesiana del *cogito, ergo sum*, preferendo il più fuggevole io buddhista – il "dubbio buddhista" è esso stesso dubitante (Arena, 20016, p. 330). Il Sé, per Nishitani, è intriso di nulla – tanto che il filosofo mette sull'avviso: *che la coscienza non nascondi il Nulla!* (così nel suo *Che cos'è la religione?*, del 1980). Per superare il nichilismo e la volontà di distruzione occorre apprezzare la vacuità. Criticando la società industriale, che paradossalmente fa capire all'uomo il suo essere nulla, Nishitani, con la "filosofia del martello", si getta nell'impresa di distruggere tutta la filosofia, Heidegger incluso, rea di non aver compreso adeguatamente il Nulla.

Shin'ichi Hisamatsu (1889-1980), esteta, allievo di Nishida e del buddhismo Zen, pone la sua ricerca a cavallo fra estetica giapponese ed estetica greca, cercando così di cogliere il Sé profondo, missione per la quale la metafisica non basta. Ecco le sette caratteristiche dell'estetica giapponese secondo Hisamatsu: l'irregolarità – per cogliere il contorto, lo strambo o l'insolito; la semplicità – l'artista imita la natura; la "dignità acerba" – come un albero che si piega al vento, l'artista capisce che può resistere alle intemperie; la naturalezza (*shizen*), termine taoista – la condizione essenziale di una cosa, la virtù di se stessa; la "profondità misteriosa" – le cose sembrano prive di una sostanza e di una qualità centrale; la "perdita del senso mondano" – che comporta il senso di libertà; la "quiete tranquilla" – che coincide col silenzio (Arena, 2016, p. 335 e sgg.). *Abitué* di Heidegger, Hisamatsu pensava di poter diventare lui stesso un "ponte" fra l'Oriente e l'Occidente, sostenendo che la sua frequentazione del filosofo tedesco avrebbe cambiato la situazione politica mondiale.

Masao Maruyama (1914-1996), professore di scienza politica all'Università di Tokyo dal 1950, è l'autore di un importante studio sull'autoritarismo giapponese; fra le molte radici del fenomeno, Maruyama individua il fascismo, il nazismo, il nazionalismo e l'ultranazionalismo, il militarismo e l'espansionismo. A tutto questo si contrappone ora l'articolo 9, l'articolo "pacifista" della nuova costituzione (Maruyama, 1990, ed. or. 1956-57). Il suo più prestigioso allievo è il pedagogista Teruhisha Horio, che prosegue oggi le battaglie del maestro, prima per il rispetto della verità storica nei libri di testo, poi quella per non modificare l'articolo 9 della costituzione (Horio, 2017).

Daisetz Teitaro Suzuki (1869-1966) è stato professore di filosofia buddhista all'Università Otani di Kyoto, contribuendo ad una sistematizzazione di tutti i temi classici di questa filosofia e alla sua diffusione in tutto il mondo (Suzuki D. T., 2003, ed. or. 1975).

Shunryu Suzuki (1904-1971), fra i più grandi filosofi buddhisti Zen del XX secolo, è stato seguace in particolare della dottrina di Dogen. Trasferitosi negli USA dopo la Seconda Guerra Mondiale, svolge qui un'importante opera di diffusione del buddhismo Zen, fondando a San Francisco, nel 1959, il primo monastero Zen dell'Occidente, lo Zen Center Tassajara. Negli anni '60 è diventato famoso per aver influenzato gli autori della *beat generation*, inclusi i Beatles (Suzuki S., 2005).

Masao Abe (1915-2006), professore dell'Università di Nara, appartenente alla scuola di Kyoto, ha messo a confronto il buddhismo con la filosofia occidentale, riprendendo le sottigliezze dell'approccio gnoseologico del buddhismo rispetto all'approccio occidentale, distinguendo il nichilismo occidentale dal vuoto secondo lo Zen (Abe, 1985, Abe, 1995; vedi Arena, 2016, pp. 340-346, sul confronto fra Abe e Heidegger).

Infine, con Shizutery Ueda (1926-), allievo di Nishitani, la Scuola di Kyoto giunge alla sua terza generazione. Filosofo buddhista Zen, studioso della mistica medioevale europea, Ueda unisce il buddhismo Zen con la "teologia negativa" di Meister Eckhart (Ueda, 2004).

I filosofi cinesi

Grazie alla grande opera di traduzione (e introduzione) della filosofia occidentale in Cina a cura di Yan Fu, il panorama della filosofia cinese nel XX secolo diventa più complesso, in quanto la filosofia europea (si pensi a Bertrand Russell) e statunitense (John Dewey soprattutto) offrono alla filosofia cinese nuovi strumenti per pensare alle grandi trasformazioni in corso nel mondo.

In questo contesto va citato Cai Yuanpei (1868-1940), non tanto per la sua opera di filosofo, quanto per aver facilitato, in veste di presidente dell'Università di Pechino, il dialogo fra filosofia europea e filosofia cinese.

Kang You-wei (1858-1927), formatosi all'Accademia dell'Oceano d'erudizione, è il fondatore della Società per la Forza Nazionale e la Nuova Dottrina a Pechino, con la quale, nel 1898, mette in moto la Riforma dei Cento Giorni per un modello di monarchia costituzionale (Fung, 1976, pp. 329-331; Arena, 1991, p. 219). Il suo tentativo è quello di riformare la società cinese, seguendo i modelli di democrazia provenienti dall'Occidente, esperimento fallito con la nuova imperatrice Cixi, che prese posizione a favore del movimento dei Boxer, intransigente nei confronti degli Occidentali (Cheng, 2000, p. 665). Le idee politiche principali che ispirano il tentativo di Kang sono il parlamento e l'opinione pubblica e, insieme, la lotta al retaggio della tradizione culturale cinese, accusata di essere il baluardo del conservatorismo auto-distruttivo. – Questo è il significato della sua opera principale, *Xinxue weijing kao*, *Studio critico dei falsi Classici stabiliti dagli eruditi della dinastia Xin*, dove, tuttavia, salva Confucio, appunto, in quanto riformatore del suo tempo, e non solo, ma anche come profeta, al pari di Buddha, Gesù e Mohammed. Per Kang il mondo ha vissuto tre epoche: il caos, la piccola pace e la grande unità (a quest'ultima fase dedica specificamente un libro, *Ta t'ung shu*, *Libro della grande unità*), secondo un'idea evoluzionistica della storia, concetto mutuato dalla filosofia occidentale. La fase finale della storia dell'umanità vedrà l'instaurazione di un'utopica società senza classi e senza altre divisioni fra uomini, un disegno in cui brilla l'idea confuciana di solidarietà (*jen*).

A causa della sua attività politica Kang è costretto ad abbandonare il paese, per farvi ritorno solo dopo l'instaurazione della repubblica, nel 1912. L'esito della grande trasformazione politica dovette deluderlo molto se, reindossato il vessillo del confucianesimo come religione di stato, si adoperò per re-instaurare l'Impero. Morì dimenticato e in disgrazia.

Liang Qichao (1873-1929), allievo di Kang, fonda con lui un giornale riformista, *Shiwu bao*, *Il Progresso della Cina*, col quale spinge per le riforme: per l'adozione del sistema parlamentare in politica, a favore dei "diritti del popolo", per un nuovo sistema educativo e scolastico e, infine, per l'eguaglianza dei sessi (Cheng, 2000, p. 666). Per questo filosofo impegnato nella società, nell'educazione e nella politica, il fine ultimo del movimento di riforma deve essere non solo la modernizzazione della Cina, ma anche il rinnovamento dell'umanità nel suo complesso, ritenendo che il messaggio originario di Confucio e degli altri santi iniziatori della civiltà cinese non avesse come destinatario il mondo cinese soltanto, ma, appunto, l'intera umanità. Costretto all'esilio in Giappone dopo il fallimento della stagione riformistica, Liang scrive il suo capolavoro, *Della nuova cittadinanza*, dove il ripudio della tradizione culturale cinese diventa netta e totale, a vantaggio di una prospettiva cosmopolita. In Giappone Liang

aderisce al Jinbudang, il nuovo Partito per la riforma costituzionale, contrapposto al Kuomintang, il Partito nazionalista fondato da Sun Yat-sen.

Anche Liu Shipeng (1884-1919), come gli altri filosofi cinesi di inizio XX secolo, riceve una solida formazione nella cultura classica tradizionale, ma anche lui la rifiuta poiché ormai inadatta a concepire la vita moderna. Liu accentua il rifiuto ben oltre le concezioni di Kang e di Liang e, con le sue opere del 1905, *Lixue ziyi tongshi*, *Spiegazione generale del significato dei termini della scuola del principio*, e *Lunlixue jiaokeshu*, *Manuale di etica*, pone le basi per uno studio innovativo della politica, la società e l'individuo, facendo ampio uso di nozioni moderne come individuo, evoluzione e libertà, senza per questo sposare, però, le tesi utilitariste di Bentham (Cheng, 2000, p. 677).

All'inizio del secolo, nell'esilio giapponese Liu collabora con Zhang Binglin (1869-1935), altro filosofo politico che, davanti al fallimento del riformismo di Kang, rifiuta l'approccio di quest'ultimo e sceglie una radicalizzazione in chiave rivoluzionaria e nazionalistica (Cheng, 2000, p. 672). Da questo punto di vista, dopo avere aderito in un primo momento alle iniziative di Kang e Liang, Zhang riprende la prospettiva dei "testi antichi", adottando in proposito, però, le interpretazioni degli eruditi dei Qing a discapito dei Classici. Nel suo *Bo Kongjiao yi*, *Rifiuto della religione confuciana*, Zhang arriva a ritenere Confucio un opportunista e un adulatore, egoista profittatore ed ipocrita – preconizzando il movimento iconoclasta del 4 maggio 1919.

In effetti, il movimento anti-tradizione del 1919 funge da spartiacque nella storia della filosofia cinese del XX secolo. Filosofi come Chen Duxiu (1880-1942), uno dei fondatori del Partito comunista cinese, riconoscono il debito nei confronti di Kang e Liang quali profondi innovatori della filosofia cinese contemporanea, che hanno fatto aprire gli occhi ai filosofi cinesi rispetto al mondo contemporaneo. Fung Yu-lan (1895-1990), autore di un'apprezzata *Storia della filosofia cinese*, abbraccia il marxismo dopo essersi formato sui testi di Zhu Xi, mentre altri, come Yin Haiguang (1919-1969), fanno il percorso opposto: partono dal rifiuto di Confucio nel nome dell'antropologia e sociologia occidentali, per farvi ritorno disillusi (Fung, 1976, pp. 333-342; Cheng, 2000, p. 684).

Mao Tse-tung (1893-1976), il leader del Partito comunista che nel 1949 ha la meglio su Chiang Kai-shek, "sinizza" il marxismo, azzerando la tradizione confuciana grazie alla Rivoluzione culturale, da lui stesso suscitata fra il 1966 e il 1976 (Mao, 1977; Cheng, 2000, p. 685).

Dopo la presa del potere nella Cina continentale da parte di Mao, e la conseguente creazione della Repubblica cinese di Taiwan a cura di Chiang Kai-shek, nel 1949, e soprattutto a causa della controversa stagione della Rivoluzione culturale 1966-1976, molti filosofi preferiscono trasferirsi a Taiwan, Hong Kong, gli USA e l'Europa. Mou Zongsan (1909-1995) è tra i primi che già dal 1949 si trasferisce prima a Taiwan e poi a Hong Kong. Difensore della democrazia contro la dittatura, Mou adotta un approccio neo-confuciano alla filosofia di Kant, proponendo delle modifiche alla filosofia critica del filosofo tedesco da un punto di vista buddhista (i suoi volumi a carattere più teoretico sono *Intuizione intellettuale e filosofia cinese*, del 1971, *Il fenomeno e la cosa-in-sé*, del 1975, e il *Trattato sul Sommo Bene*, del 1985).

Xiong Shili (1885-1968), filosofo di ascendenza buddhista, a seguito del movimento del 4 maggio 1919, torna sull'eredità del pensiero confuciano, ponendo le basi per un suo ripensamento e adattamento al XX secolo. La proposta, originale, è quella di un affiancamento dei due approcci, quello buddhista e quello confuciano, rispetto alla vita quotidiana (le sue

opere maggiori sono *Nuovo trattato su Vijñaptimàtra*, *Una definizione della coscienza* e *Il nuovo trattato sulla coscienza*, degli anni '30, sulle quali egli ritorna alla fine degli anni '50). Nel suo dibattito con Mou, Xiong difende il suo insistere sul *dao* confuciano come una maniera per resistere all'invadenza della cultura occidentale.

Anche Hu Shi (1891-1962), allievo di Dewey, pur parteggiando per la cultura occidentale, continua a ritenere la tradizione filosofica cinese più estensiva, più globalizzante e per questo più soddisfacente della filosofia occidentale (Cheng, 2000, p. 685).

Nel 1919 Liang Shuming (1893-1988) pubblica *Culture e filosofie orientali e occidentali*, mettendo a confronto soprattutto la filosofia confuciana con il buddhismo e la filosofia europea, e di questa Bergson in particolare. Il filosofo ritornerà sul confronto fra Est e Ovest in tutta la sua opera successiva, enfatizzando la dimensione "individualistica" dell'Occidente contrapposta a quella "socialistica" dell'Oriente. Dopo il 1949, malgrado traversie con il nuovo potere comunista in carica, Liang rimarrà a Pechino, fino alla morte.

Estimatore di Lu Xun (1881-1936), considerato il massimo scrittore cinese del Novecento, e lui stesso critico letterario, oltreché filosofo, Li Zehou (1930-2021) ha contribuito a rinnovare la filosofia cinese negli anni '80, aprendo la stagione del cosiddetto "neo-illuminismo" cinese, una stagione nella quale i filosofi e intellettuali cinesi, a seguito del rinnovamento politico-economico della nuova leadership post-Mao, si interrogano su quale ruolo la nuova filosofia cinese debba avere in un'epoca di bruschi cambiamenti globali. La speculazione di Li passa attraverso il marxismo così come attraverso tutta la filosofia europea "individualistica", riproponendone una sintesi originale alla luce del confucianesimo (Li Zehou, 2004). Data la sua adesione al movimento di Tienanmen del 1989, Li è costretto ad emigrare, accolto negli USA. Come Li, anche François Cheng (1929-), altro filosofo cinese costretto all'esilio (in Francia nel suo caso), persegue la strada dell'estetica, nella convinzione che questa sia la "via regia" per la rigenerazione del confucianesimo e il suo adeguamento al contemporaneo dialogo interculturale (Cheng, 2010; per una panoramica sulle tendenze dell'odierna filosofia cinese, vedi Makeham, 2010).

Wang Hui (1959-), professore di filosofia all'Università Tsinghua di Pechino, conduce oggi una critica severa del "neo-illuminismo" cinese, segnalando il rischio di un'adesione, magari non consapevole, al neo-liberalismo. Sensibile, tuttavia, alle ragioni dell'individualismo e della libertà in un'ottica democratica e occidentale, Wang viene oggi apprezzato universalmente per il dialogo critico fra la filosofia tradizionale cinese e la modernità occidentale, che egli conduce (Wang, 2003).

I filosofi indiani

Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), patriota e capo rivoluzionario estremista, fu uno scrittore e polemista, nonché uno degli attivisti più importanti dell'Indian National Congress. Va ricordato per aver impresso un orientamento progressista a questo movimento, contrapponendosi ad una tendenza conservatrice che pure fu presente nel movimento indipendentista indiano fin dagli inizi. Questa tendenza conservatrice trovò espressione nell'opera di Vinayak Damodar Savarkar (1833-1966) *Hindutva, Who Is a Hindu?*, pubblicata nel 1923, ritenuto il manifesto programmatico del nazionalismo indù e testo di riferimento, quindi, della destra induista contemporanea (Pelissero, 2014, p. 653).

Il bengalese Rabindranath Tagore (1861-1941), icona del movimento indipendentista progressista, amico di Gandhi, Nobel per la Letteratura nel 1913, è l'ideatore di un sistema

pedagogico basato sulla creatività e l'originalità intellettuale ed emotiva del discente. Sostenitore del dialogo fra civiltà, utilizza i beni della propria famiglia per creare un'Università per il dialogo internazionale a Shantiniketan, Bengala, tutt'oggi esistente (Pelissero, 2014, p. 645).

Aurobindo Ghosa (1872-1950) partecipa alle manifestazioni per l'indipendenza dell'India nel primo decennio del secolo, con Tilak. Filosofo con venature ascetiche e mistiche, profondo conoscitore della cultura francese e di quella inglese, si ritira dalla vita attiva, curando la propria scuola a Pondicherry, nel Sud, e producendo opere che rimangono fondamentali e di riferimento per gli studiosi successivi del pensiero indiano, come il commento alla *Bhagavad Gita* dal punto di vista yogico. La sfida di Arjuna sul campo di battaglia contro il cugino diventa la scusa per una profonda analisi dell'animo umano, dei suoi crucci metafisici, delle sue urgenze pratiche, fino alla risoluzione all'azione nel rispetto del dovere verso se stessi (Aurobindo, 1977). In realtà, l'"altalena" fra l'impegno nel mondo e la ricerca di Dio costituisce una costante del pensiero indiano, *topos* che vede impegnato il filosofo nella ricerca della giusta misura fra l'un polo e l'altro (Aurobindo, 1967; Arena, 2008, pp. 306-316; Pelissero, 2014, p. 644).

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), leader politico e guida spirituale dell'indipendenza ("Mahatma", il titolo attribuitogli dai suoi seguaci, significa "grande anima"), è stato anche un uomo profondamente religioso e uno spirito filosofico (Arena, 2008, pp. 316-323; Pelissero, 2014, p. 644). Laureato in legge in Inghilterra, è dapprima attivo come avvocato e attivista politico a favore degli Indiani residenti in Sudafrica, Gandhi tornò in patria nel 1914, ancora imbevuto di cultura liberale. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale egli si proclamò d'accordo con l'entrata in guerra dell'India a fianco della madrepatria inglese; in occasione, però, della Seconda Guerra Mondiale, Gandhi cambiò atteggiamento completamente, accusando le potenze in conflitto, tutte occidentali, di star conducendo una lotta fra loro per l'egemonia nel e sul mondo, incuranti delle sofferenze inflitte, nei secoli e nel momento attuale, a tutto il resto dell'umanità.

Gandhi accompagnò la sua intensa attività politica con la preghiera e la meditazione (i suoi "esperimenti con la verità"), di cui ha lasciato testimonianza in numerosi scritti sotto forma di articoli, brevi saggi e lettere (Gandhi, 2006). La sua "filosofia della non-violenza" discende direttamente dalla sua fede indù, che egli arricchisce sempre con il dialogo con le altre fedi religiose e le filosofie di tutto il mondo, cristianesimo e Islam *in primis*. Dal punto di vista politico questa filosofia si è tradotta in una strategia di lungo raggio che ha guadagnato la simpatia del mondo alla causa dell'indipendenza indiana, ma al tempo stessa è servita, almeno fino ad un certo punto, come ideologia ufficiale dell'India, nel senso di una profonda e spirituale democratizzazione dei costumi indiani, che si è tradotta nella mitigazione del sistema delle caste, un approccio moderato all'industrializzazione e un'economia rispettosa dell'ambiente (Gandhi, 1996; sul suo approccio all'economia, l'"economia della sufficienza", il "produrre quanto basta" (*enoughness*), vedi Sethi, 2002).

Una figura lontana dalla politica, ma che ha avuto una certa influenza anche rispetto alla cultura occidentale per via dei tanti discepoli che ha avuto, è il mistico ed eremita Ramana Maharshi (1879-1950) (Osborne, a cura di, 1976; Pelissero, 2014, p. 655).

Paramahansa Yogananda (1893-1952), praticante, studioso e maestro di Yoga, molto sensibile al cristianesimo, durante la sua vita si adoperò per diffondere la conoscenza della filosofia indiana nel mondo. Nella sua autobiografia Yogananda racconta di come il suo impegno meditativo sia andato unito a quello pratico, per la realizzazione degli ideali di pace e di

fratellanza fra i popoli, non dissimilmente da Tagore o da Gandhi, uomini con cui ebbe l'occasione di collaborare (Yogananda, (1971, ed. or. 1951, p. 247 per il primo e p. 393 per il secondo).

Babasaheb Ramji Ambedkar (1891-1956), proveniente dalla casta degli intoccabili, amico di Gandhi, avvocato, è il padre della costituzione indiana, giudicata una delle migliori al mondo. Aderì al buddhismo e raccomandò di fare lo stesso ai *dalit*, gli oppressi. È l'autore di un importante e apprezzatissimo volume contro il sistema delle caste (Ambedkar, 2017).

Gurudev Sivananda (1887-1963), medico e filosofo indù, si forma a Rishikesh, ai piedi dell'Himalaya, dove fonda una propria scuola-comunità, la Sivananda Ashram nel 1932. La sua opera consiste in ampi commenti filosofici sui testi sacri dell'induismo, fra cui ha un ruolo centrale quello, pieno di spunti psicologici e di auto-consapevolezza, della *Bhagavad Gita* (Sivananda, 2005, ed. or. 1939).

Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), storico della filosofia, filosofo e secondo presidente dell'India indipendente, è stato un attivo cultore del dialogo fra le civiltà e le filosofie. Già i suoi po(n)derosi volumi sulla filosofia indiana degli anni '20 erano stati una presentazione interculturale del pensiero indiano classico. A conclusione di quei volumi, Radhakrishnan lamentava come il dominio musulmano prima e la colonizzazione britannica poi avessero contribuito, insieme agli eccessi speculativi di alcuni filosofi indiani stessi, a isterilire la filosofia indiana, che ormai al suo tempo non incarnava più l'avanguardia del pensiero in Asia (Radhakrishnan, 1998, vol. II, p. 819). Tuttavia, l'India del XX secolo, che non ha certo alcuna ammirazione per i muscoli esibiti dall'Europa, si trova ormai inserita nel dialogo mondiale, e non può più nascondersi dietro il dito della propria, anche se autorevole, tradizione filosofica. Per questo Radhakrishnan sollecita nei filosofi indiani suoi contemporanei un'attenzione rinnovata, per guardare il mondo contemporaneo con occhi smagati. Divenuto professore di Religione comparata all'Università di Chicago negli anni '30, Radhakrishnan pubblica un volume comparativo ed interculturale nel 1939, *Eastern Religions and Western Thought*, presso la Oxford University Press. Accogliendo lui stesso, e con entusiasmo, la sfida del dialogo fra filosofie, Radhakrishnan, negli anni '50 e '60, si è fatto promotore di incontri di filosofia interculturale in collaborazione con numerosi altri filosofi europei e statunitensi.

Vinoba Bhave (1895-1982), filosofo e uomo politico di Baroda, nello stato del Maharashtra, di fede indù, partecipa con Gandhi alle lotte per l'indipendenza dell'India. Dopo la morte del leader, Bhave approfondì, a contatto con le masse e in chiave educativa, il metodo della non-violenza, convinto che l'indipendenza senza la non-violenza non servisse a granché. Si occupò soprattutto della riforma agraria, spingendo per la collettivizzazione totale delle terre.

Gli eventi politici e bellici degli anni '50, '60 e '70, segnatamente la Guerra del Vietnam, non hanno mancato di trasformarsi in un'importante fonte di speculazione filosofica da parte dei buddhisti asiatici, i Vietnamiti in particolare. Così, all'azione di Le Thành Khoi in Europa per far conoscere la storia del Vietnam, si è associata quella degli autori che hanno testimoniato dell'impegno della filosofia contro la Guerra, come Thich Nhat Hanh, monaco buddhista, che della pace ha fatto il fulcro della sua intera speculazione (Le Thành Khoi, 1958; Thich Nhat Hanh, 1967 e 2005).

Jiddu Krishnamurti (1895-1986), giovanissimo leader induista dell'Ordine internazionale della Stella d'Oriente, emanazione della Società teosofica internazionale, se ne allontana nel 1929 per darsi alla sua più autentica missione di "maestro itinerante" (Arena, 2008, pp. 328-346; Pelissero, 2014, p. 643). Il libro autobiografico di Krishnamurti è il frutto di questa

"svolta": il filosofo compie una profonda analisi critica degli atteggiamenti superficiali dell'uomo sia nei confronti dei propri pretesi "ideali", sia nei confronti della società e del mondo, quando tali "ideali" nascondano inconfessate, forse inconfessabili, mete egoistiche (Krishnamurti, 1998, ed. or. 1958).

Il dialogo fra induismo e buddhismo continua sia nella Penisola indiana, sia in Europa: fra il 1978 e il 1979 il monaco buddhista Walpola Rahula si reca in Inghilterra, dove viveva Krishnamurti, per aprire con lui un dibattito sulle loro fedi alla luce dei problemi contemporanei (Krishnamurti, 2003).

Il buddhismo è continuato a fiorire, non solo in India, ma anche a Ceylon/Sri Lanka, in Birmania, in Thailandia e in Cambogia (Rahula, 1961, p. 105, dove spiega in linguaggio molto accessibile – appunto, da Grande Veicolo, *per tutti* – gli insegnamenti di Buddha). Dal punto di vista politico, le scuole buddhiste ripetono le ammonizioni di Buddha sul buon governo e sul rispetto da parte dei governanti dei diritti del popolo, evitando eccessi e abusi di potere (Rahula, 1961, p. 117).

Fra buddhismo e induismo si muove Rajneesh (1931-1990), controversa figura di filosofo e guida spirituale yogica, fondatore di un proprio ordine spirituale a Pune, dove cambia il proprio nome in quello di Osho. Il suo esercizio filosofico, raccolto in una vasta produzione letteraria, è una costante analisi dell'animo umano, con i suoi pretesi credo, ricordi e aspettative, nonché gli auto-inganni consolatori della mente umana. Il suo testamento spirituale, insieme filosofico e politico, è una raccolta di aforismi e brevi scritti (Osho, 1990), e commenti a testi sacri, come il *Dhammapada* di Bhudda (Osho, 2006).

Oscilla fra modernismo e tradizione il fondatore della International Society for Krishna Consciousness, il bengalese Bhaktivedanta Svami Prabhupàda, soprannome di Abhay Caran De (1896-1977), che recupera il rigore monastico della scuola di Caitanya rivolgendosi soprattutto ad un pubblico di adepti occidentali (Pelissero, 2014, p. 645).

Filosofo aperto al dialogo con l'Occidente è Debiprasad Chattopadhyaya (1933-2022), fondatore dell'Indian Council of Philosophical Research, da non confondere con l'omonimo filosofo marxista (1918-1993). Quest'ultimo è l'autore del volume *Knowledge, Freedom and Language*, del 1989, dove oltre ai riferimenti alla filosofia occidentale moderna – da Cartesio a Kant – il filosofo fa focus sulla liberazione, con attenzione alla *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno, ma con maggiori riferimenti al pensiero indiano e buddhista – le *Upanishad* e *Bhagavad Gita* –, nonché all'eredità di Gandhi (su di lui, vedi Dallmayr, 2002, pp. 201-211).

Ranajit Guha (1923-2023) è un importante storico che ha avuto l'iniziativa di studiare il ruolo della povera gente – i "subalterni" – nel movimento indipendentista indiani – i *Subaltern Studies* (Guha, ed. 1982). Quest'iniziativa ha avuto un'importante eco presso i filosofi, come Gayatri Spivak (1942-), docente a New York, femminista, che si muove fra gli studi di identità di genere e quelli sul post-colonialismo. Il volume più importante di questa autrice è *Critica della ragione postcoloniale* (Spivak, 2004), dove la filosofa fa un'analisi della filosofia di Kant, Hegel e Marx alla luce del decostruzionismo di Derrida, tenendo sempre come fulcro l'identità plurale dell'India dei "subalterni".

I *Subaltern Studies* sono al centro anche della speculazione di Dipesh Chakrabarty (1948-), docente di Storia all'Università di Chicago, secondo cui l'Europa, in prospettiva indiana, diventa l'"Europa", un mito d'altri tempi, invero, a datare da quando l'Impero britannico ha

smesso la sua presa sul Subcontinente indiano. L'analisi storico-filosofica dell'autore s'incentra sulla scuola di pensiero europea dello storicismo, mostrandone le contraddizioni in riferimento agli ideali di democrazia, libertà e uguaglianza, che l'Europa celebra e tradisce – anche se il filosofo indiano riconosce il debito per il patrimonio illuministico e democratico che l'Europa ha trasmesso all'India di oggi, la più popolosa democrazia del XX secolo (Chakrabarty, 2004).

In occasione del cinquantesimo anniversario dell'indipendenza dell'India un gruppo di storici, economisti, politologi e sociologi indiani si sono incaricati di fare un bilancio dell'esperienza, appunto, della più popolosa democrazia del mondo: il sistema parlamentare, lo sviluppo della burocrazia e l'economia pianificata, fino al 1992; quindi, la svolta liberista, la coscienza dei "subalterni", l'emergere dei *dalit* e il rinato dibattito sulle caste, le minoranze indiane e la violenza sulle donne (Chattarjee, ed. 1997).

L'impegno per lo sviluppo dell'India sta al centro dell'opera di Amartya Sen (1933-), filosofo ed economista, già docente in India e ora Emerito della Harvard, Premio Nobel dell'Economia del 1998. Sen è l'ideatore, insieme ad altri, dell'Indice dello Sviluppo Umano, usato dall'UNDP, e della concezione stessa di "sviluppo umano". L'Indice di Sviluppo Umano si basa sull'"approccio delle capacità", che Sen ha elaborato insieme ad altri studiosi, soprattutto Nussbaum, riferendosi ad Aristotele e Marx, di cui si è già detto. Sen è l'autore di numerosi volumi, non solo sull'India (Sen, Drèze, 1999; Sen, 2005), ma anche sull'economia mondiale, la democrazia e la teoria della giustizia (Sen, 2000, 2002, 2004 e 2009).

Homi Bhabha (1949-) è un altro docente indiano della Harvard University. Il suo pensiero si misura con il fenomeno della globalizzazione, che Bhabha utilizza per ri-analizzare i concetti di identità e di appartenenza attraverso il prisma del concetto di "cultura" e di post-colonialismo (Bhabha, 2001). Qui tornano, guardati sotto l'angolo della letteratura, i problemi dell'occidentalizzazione del mondo, quindi l'internazionalismo, le perplessità sulla "comunità umana" e il concetto di "nazione moderna", sempre con un occhio all'India originaria e alla critica al nazionalismo/razzismo degli USA –, "sulle spalle" di Foucault e Fanon, Derrida e Said.

Arundhati Roy (1961-), giornalista e attivista, vive a New Delhi, impegnata sul fronte dell'anti-capitalismo. Il suo lavoro e la sua attività contro le attuali ingiustizie provocate in India dallo sviluppo del capitalismo l'hanno portata a scavare sul supporto "democratico", imbarazzante, che tale sviluppo oggi riceve (Roy, 2009 e 2014). Tornando alle radici dell'India contemporanea, Roy ha contrapposto Ambedkar a Gandhi, il primo, leader degli Intoccabili, abbagliato ingenuamente dalla possibilità che l'Occidente aiuti la democratizzazione dell'India, il secondo, il leader sì, dell'indipendenza del paese, ma anche il "salvatore" del capitalismo indiano (Roy, 2017).

Vandana Shiva (1952-) ha fatto focus su come il mercato e il capitalismo, malgrado la tecnologia, abbiano trasformato l'abbondanza di acqua nel mondo nella carenza di acqua, centrando un nuovo aspetto della democrazia, la "democrazia ecologica" (Shiva, 2004, p. 31). Allargando poi il discorso dall'India a tutto il mondo, Shiva si è interessata alla WTO, World Trade Organization, evidenziando come questa Organizzazione internazionale abbia contribuito alla privatizzazione dell'acqua nel mondo, contravvenendo ai più elementari principi di "democrazia globale". Questo discorso sulla "democrazia alimentare" si estende, in un successivo libro, alla questione delle sementi, di cui le multinazionali, con il permesso degli Organismi politici internazionali, si vanno lentamente, ma inesorabilmente, appropriando (Shiva, 2008). Shiva mostra come il nuovo governo indiano, ispirato al neoliberismo, aiuti

questa deriva anti-democratica complessiva, favorendo paradossalmente i due opposti: la globalizzazione (economica e finanziaria) e il nazionalismo indù.

Come il Kashmir, anche il Tibet costituisce un'altra importante questione politico-filosofica, fonte di riflessione filosofica. In questo caso, la figura leader è quella del Dalai Lama, autorità spirituale riconosciuta internazionalmente, osteggiato dalla Cina. La grande erudizione del Dalai Lama e la sua reputata autorevolezza lo rende partner in svariati "dialoghi interdisciplinari" dal significato filosofico, psicologico e scientifico (Dalai Lama, 2006).

Anche i resoconti giornalistici fatti da intellettuali e ricercatori indipendenti, anche se non si possono ritenere filosofia in senso stretto, costituiscono comunque "food for thought". È il caso di Pankaj Mishra (1969-), giornalista che ha lavorato sul problema dell'identità indiana, smascherando le varie manipolazioni che sia i politici indù dell'India, sia quelli musulmani del Pakistan ne fanno per il loro bieco profitto, trasformando il Kashmir – l'esempio più chiaro – in una terra dei "signori della guerra" (Mishra, 2007).

I filosofi pakistani

Anche se alla sua morte il Pakistan non esisteva ancora, Mohammed Iqbal (1877-1938) non può che essere rubricato in questo sub-paragrafo, poiché del Pakistan è considerato il padre spirituale. Formatosi alle Università di Lahore, Cambridge e Monaco di Baviera, dove ottenne il dottorato in filosofia, Iqbal conobbe gli orientalisti francesi come Louis Massignon (Cruz Hernandez, 2001, p. 887). I suoi lavori, pubblicati in persiano, urdu e inglese, hanno avuto una vastissimo eco in Pakistan e in Inghilterra, tanto che il loro autore ricevette il titolo di Sir dal re George III (il volume di filosofia politica più importante di Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, è stato pubblicato nel 1930: Iqbal, 2009, ed. or. 1930). Cultore di filosofia comparata, consapevole della crisi del pensiero islamico, Iqbal diventa un attivo fautore, all'interno della Lega musulmana, della creazione di uno stato autonomo per gli indiani musulmani, quello che appunto diventerà il Pakistan nel 1947-48. Contrario, a differenza di Gandhi, al coinvolgimento dell'India nella Prima Guerra Mondiale, Iqbal fu vicino alle posizioni centriste di altri leader politici ed intellettuali musulmani, come Muhammad Ali Jinnah (1876-1949), allievo di Sayyid Ahmad Khan e leader politico del Pakistan.

Il neosalafita Abu l-Ala al-Mawdudi (1903-1979) è stato il fautore dell'islamizzazione del nazionalismo arabo: non solo i filosofi e gli ulema, ma anche i politici hanno "dimenticato" il messaggio originario del Profeta Mohammed, per cui l'Islam oggi si può attuare solo al di fuori di ogni schema politico statale – una posizione che ha affascinato gli estremisti islamici, propendendo per una destra oltranzista e *attiva* (Campanini, 2015, pp. 211-263, dove l'autore mostra i legami fra questo tipo di filosofia e il terrorismo islamico come si è evoluto con gli attacchi dell'11 settembre 2001 alle Torri Gemelle di New York, fino all'ISIS).

Una tale posizione *essenzialista* è condivisa anche da Fazlur Rahman (1919-1988), nato nella regione di Hazara, oggi Pakistan, autore musulmano con un dottorato in filosofia a Oxford e una carriera spesa nelle università inglesi e canadesi, ritenuto oggi uno dei punti di riferimento dell'islamismo estremista: la nazione-stato, nel caso dei paesi arabi, ha fallito nel creare una morale coerente con gli insegnamenti islamici, motivo per cui la trasformazione deve avvenire in maniera radicale, ogni via riformistica essendo un palliativo al male diagnosticato (Rahman, 1999; Campanini, 2016, p. 97).

I filosofi persiani

In Persia, la tradizione filosofica dell'Illuminazione, risalente a Suhravardi e Molla Sadra, rimane viva in Sayyid Hossein Tabataba'i Borujerdi (1875-1961), maestro di Ruhollah Khomeini (1902-1989), che, al contrario del suo più famoso allievo, non si occupò mai di politica, e in Muhammad Husayn Tabataba'i (1903-1981), autore di un poderoso commentario coranico, opera a carattere metafisico, scritta fra il 1954 e il 1972, aperto al dialogo inter-religioso – questo Tabataba'i fu collega di Henri Corbin e di numerosi altri filosofi e teologi gnostici europei, indiani e cinesi.

L'ayatollah Khomeini, fiero sostenitore di uno sciismo impegnato a favore dei poveri, è un oppositore della prima ora della Scià Reza Pahlavi e poi del figlio Mohammad Reza Pahlavi, entrambi sostenitori della laicizzazione e modernizzazione autoritaria della società e della politica. La sua intensa attività di docente e la sua pervicacia di oppositore politico, passato prima alla clandestinità, poi all'esilio (in Francia), lo hanno premiato come capo della riuscita Rivoluzione sciita del 1979 (Cruz Hernandez, 2001, pp. 865-866).

Uno dei più importanti allievi di Muhammad Husayn Tabataba'i e dello stesso Khomeini è Murtaza (o Morteza) Motahhari (1919-1979), che perse la vita durante la Rivoluzione sciita del 1979, di cui è considerato uno dei massimi filosofi sciiti ispiratori.

Ali Shariati (1933-1977), amico di Franz Fanon e ammiratore di Al-Afghani e di Sartre, criticò l'astrattezza del clero sciita e della sua opposizione senza vigore al regime degli Scià, diventando a sua volta predicatore di orientamento socialista, a partire dal 1967. Costretto all'esilio morì a Londra nel 1977 in circostanze mai chiarite (Schulze, 2004, p. 212; Schweizer, 1986, pp. 286-288; sull'aspetto politico dello sciismo, inclusi Khomeini e Ali Shariati, vedi Abdolmohammadi, 2017, pp. 175-188).

Particolare conoscitore della filosofia occidentale, soprattutto di Kant, Mahdi Hairi Yazdi (1923-1999), formatosi sia in Persia, sia negli Stati Uniti e Canada, dove insegnò prima di tornare in Iran nel 1979, Yazdi rinnova l'approccio ai classici persiani, Avicenna e Molla Sadra (Rudolph, 2006, p. 114).

Il filosofo Mohammed Khatami, presidente dell'Iran a cavallo fra i due secoli, teorizza l'idea di "democrazia cosmopolita", la cui "via regia" è il "Dialogo fra civiltà" (Khatami, 1999). Con quest'idea, profittando della sua alta posizione istituzionale, propone all'Assemblea generale delle Nazioni Unite, nel novembre del 2000, una petizione sul "Dialogo fra civiltà", che viene approvata all'unanimità. La messa in pratica di questa idea viene affidata all'UNESCO, che in effetti, nei primi del nuovo decennio, riesce a realizzare qualche incontro fra capi di stato in questo senso. Quando, però, il presidente USA Bush scatena la "guerra al terrore", a cominciare dalla Guerra all'Afghanistan nel 2003, l'iniziativa abortisce repentinamente.

Khaled Abu el-Fadl (1963-) propone un concetto giurisprudenziale di autorità politica, basata sul diritto. Questa scelta è motivata dalla ricerca di una fonte alternativa al *politico* di un "punto di partenza" della costruzione sociale, punto di partenza che el-Fadl trova nella tradizione islamica, piuttosto che nei dibattiti, tutti europei, sulla sfera del *politico* o dell'etica (Campanini, 2016, p. 149).

Abdolkarim Soroush (1945-), pur condividendo il giudizio negativo sulla modernità *ignorante* delle radici della saggezza islamica, attribuisce un ruolo positivo alla conoscenza scientifica, utile per il progresso ed il benessere in una società compiutamente democratica (Dallmayr, 2002, pp. 167-184, dove l'autore discute il suo libro *Reason, Freedom and Democracy in Islam*

alla luce del dilemma fra ragione e fede; per Campanini, Soroush è il "Lutero dell'Islam": Campanini, 2016, p. 112).

I filosofi turchi

Per il sultano ottomano Abd al-Hamid II, la debolezza del suo Impero, in confronto a quelli europei, consisteva nel suo essere multietnico (Schulze, 2004, p. 33). Come che sia, quando Ataturk abolisce il califfato e inizia la modernizzazione autoritaria della Turchia, le resistenze furono notevoli, soprattutto da parte dell'Islam tradizionale. – Questo si capisce bene se si pensa che l'abolizione del sultanato andò insieme a quella della confraternita dei dervisci, malgrado le proteste di famosi leader religiosi come Bediuzzaman Said Nursi (1878-1960). Inoltre, in Turchia già dalla fine del secolo precedente, si era sviluppato un movimento culturale, il *panturchismo*, che si poneva in contrapposizione al *panslavismo* sviluppato in Russia (Le Thành Khoi, 2001, p. 462). L'autore più rappresentativo di questo movimento è il sociologo e filosofo Ziya Gökalp (1876-1924). In questo approccio l'idea è, tutto sommato, simile a quella del "ritorno alle origini" che abbiamo trovato in altre latitudini: assorbire la capacità tecnologica dell'Occidente conservando lo spirito turco, un'idea che si rinforza dopo che i primi intellettuali della nuova Turchia vanno a formarsi negli USA ed epistemologi europei, come Reichenbach, vengono ad insegnare a Istanbul (Hale, 1999, p. 48; Irzik, Güven, eds., 2005).

Questo problema si ripresenta oggi a proposito dell'appartenenza o meno della Turchia all'Europa e alla NATO: filosofi come Ersin Gürdogan (1945-) difendono l'appartenenza della Turchia alla comunità musulmana sunnita, mentre altri, come Ioanna Kuçuradi (1936-), attuale presidente della Società filosofica turca, insieme ad alcuni scrittori, fra cui il Nobel della Letteratura del 2006 Orhan Pamuk (1952-), adiscono decisamente la strada dell'internazionalizzazione democratica e dei diritti umani (Kuçuradi, 2013).

I filosofi libanesi

Il panorama libanese novecentesco è ricco di intellettuali, scrittori e filosofi, cristiani e musulmani. Fra i primi, ovviamente, non si può non fare cenno a Jibran Khalil Jibran (1883-1931), l'autore del celeberrimo *Il Profeta*, che ha conosciuto una fortuna enorme in Occidente, mentre fra i filosofi il riferimento è certamente il cristiano Farah Antun (1874-1922), animatore della rivista *Al-Jamia* e traduttore in arabo della *Vita di Gesù* di Renan. È celebre la sua controversia con 'Abduh sui rapporti fra Islam e cristianesimo – un classico, quest'ultimo, del "dibattito fra sordi" – due tradizioni che, prese come assolutiste, non lasciano spazio per il confronto (sulla sua rivista, "ponte" fra Oriente e Occidente, vedi Cruz Hernandez, 2001, p. 900; Viviani, 2004).

Il bathismo, movimento socialista che conosce una grande fortuna politica dopo la Seconda Guerra Mondiale ad opera dei due leader politici, Assad in Sira, e Saddam in Iraq, nasce in Siria ad opera di due intellettuali, uno cristiano, Michel Aflaq (1910-1989) e l'altro musulmano, Salah al-Din al-Bitar (1912-1980). Al primo congresso, tenutosi nel 1947, le parole d'ordine sono: unità, libertà e socialismo, ideali ampiamente traditi una volta che il movimento giunge al potere (Campanini, 2015, p. 199).

La Guerra del Libano, scoppiata nel 1975, diventa occasione per una profonda riflessione degli intellettuali arabi. Lo storico e filosofo libanese George Corm (1940-) approfondisce la

questione a partire dall'appartenenza del paese al mondo ottomano, passando a studiare l'influenza europea (le minoranze cristiano-maronite sono le più ricche), per terminare sul problema dei Palestinesi residenti in Libano. Le inimicizie che si sono generate fra Arabi – che producono tanti insuccessi interni al mondo arabo, incluso il fallimento della sinistra araba – è naturalmente una "garanzia" per gli Israeliani, mentre il fondamentalismo religioso fa ironicamente il gioco degli USA, che l'usano per additare all'opinione pubblica mondiale il bisogno di un loro intervento "pacificatore" (Corm, 2005).

La profonda conoscenza del mondo arabo dà a Corm la possibilità di perlustrare l'attuale panorama del pensiero politico e filosofico arabo, stretto fra aspettative di una giustizia ancora di là da venire e la nostalgia di un passato, spesso mitizzato. In questo contesto risalta la questione israeliana, gli Israeliani essendo il *terminale* dell'Europa e degli USA nella regione araba, e fonte di discordia fra gli Arabi stessi. In un suo recente libro, passati in rassegna i maggiori filosofi arabi del Novecento (Laroui, Amin, Abu Zayd, Khatibi e altri), Corm butta giù un bilancio alquanto condivisibile: la filosofia araba sta bene, ma la politica è allo sfacelo … (Corm, 2015, p. 317).

I filosofi indonesiani e malesi

A seguito della Rivoluzione sciita del 1979 si è avuto un consolidamento della scuola sunnita in Indonesia e Malesia (indipendente, quest'ultima, dal 1957 dal Regno Unito), dove è stata forte l'influenza del wahhabismo – ma anche del modernismo di al-Afghani, 'Abduh e Rida (su cui, vedi la prossima sezione) –, sicché si può affermare che il pluralismo dello stato indonesiano odierno abbia delle radici islamiche (Azra, 2017, pp. 211-226).

Per quanto riguarda la Malesia, qui la tradizione islamica di scuola mistica (sufi) e metafisica è proseguita oggi da Syed Muhammad Naquib al-Attas (1931-), sostenitore dell'islamizzazione della conoscenza (al-Attas, 1995).

Capitolo quarto: la filosofia in Africa

I filosofi arabi

Filosofi egiziani di inizio secolo, come Shibli Shumayyal (1860-1916) e Salama Musa (m. nel 1958), importano il positivismo darwiniano e spenceriano nel mondo arabo, marcando un confine fra il sapere scientifico e quello della fede; altri, come il giurista Qasim Amin (1863-1908), si battono per i diritti delle donne. Domina fra tutti il tema della debolezza, non solo militare, degli Arabi di fronte all'Europa. Il siriano Muhammad Rashid Rida (1865-1935), discepolo di al-Afghani e 'Abduh, conduce un'originale riflessione sulla "debolezza" degli Arabi, il cui ritardo e arretratezza vanno addebitati in buona parte al sufismo e agli ulema, soprattutto per quanto riguarda il mancato decollo dello spirito scientifico e tecnologico. Riguardo al colonialismo europeo, Rida, acutamente, riflette su come anche lo stesso Islam vi avesse fatto ricorso nei secoli del suo apogeo – dunque, un "peccato" che gli Arabi conoscono per averlo praticato essi stessi, anche se non lo ammettono. Dal punto di vista politico, Rida opera una connessione strategica fra il panarabismo e il riformismo islamico, nella speranza di sfruttare la forza del movimento anti-colonialistico per il rinnovamento dell'Islam. Quando Ataturk, nel 1924, sopprime il califfato, Rida propone la rinascita di questo istituto pan-islamico sotto una conduzione araba – convinto, peraltro, della superiorità, all'interno della comunità musulmana, degli Arabi sui Turchi e i Persiani (sulle teorie politiche del califfato come sviluppatesi nella storia del pensiero politico islamico, vedi Campanini, 2014, pp. 33-37 e Campanini, 2015, ed. or. 1999, pp. 83-140).

Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966), altro allievo egiziano di 'Abduh, giurista e politologo, formatosi all'Università al-Azhar del Cairo e a quella di Oxford, diventa famoso per aver posto a chiare lettere il problema della separazione dello stato dalla religione in ambito islamico, con il suo libro più importante, *L'Islam e i fondamenti del governo*, del 1925. Ovviamente, anche qui il tema ricorrente è il califfato, ma per al-Raziq i musulmani possono vivere bene sotto qualsiasi forma di governo, religioso o laico, purché tale governo rispetti e protegga il bene pubblico. Il libro suscitò molti dibattiti, ma il punto fermo di al-Raziq fece epoca: le fonti della legge islamica, la *Sharia*, e cioè, il Corano e la *Sunna*, non esigono e non respingono il califfato, benché questa forma di stato sia la più indicata dai testi di riferimento – la storia, però, ha dimostrato come il califfato sia stato spesso la causa di disastri ed orrori. Il coraggioso esempio di al-Raziq fu seguito da quanti, come Mahmud al-Khudayri, Ibrahim Madkur, Abd al-Hadi Abu Rida e Abd al-Rahman Badawi, si sono occupati di filosofia islamica unitamente a quella europea (Campanini, 2015, pp. 173-187). Con lui, e con Husayn Taha (1889-1973), la filosofia islamica ha imboccato decisamente la via di una modernizzazione intellettuale democratica (Schulze, 2004, p. 93).

Nel 1928 Hasan Al-Banna (1906-1949) fonda in Egitto l'organizzazione dei Fratelli Musulmani che radicalizza la tematica religiosa della *salafiyya*, rifiutando ogni apertura al modernismo: "L'Islam è dogma e culto, patria e nazionalità, religione e stato, Corano e spada". Con questa bellicosa dichiarazione di Al-Banna, l'Islam novecentesco viene di nuovo pesantemente ipotecato dalla tradizione – ma l'interpretazione politica è difficile, dato che, come il populismo in America Latina, qui nel mondo arabo il discorso fondamentalista ha molto successo presso le masse di poveri e diseredati (Di Donato, 2017, pp. 195-210; scrive in proposito Arkoun: "Questo rovesciamento dimostra come la scelta razionalista del pensiero arabo contemporaneo resti soggetta alle controffensive dell'emozionalità": Arkoun, 1995, p. 97). La corrente hanbalita è seguita dall'Algerino Ibn Badis (1889-1949), fondatore

dell'Associazione degli ulema, dal Tunisino Tahar Achour Ashur (1879-1973) e dal Marocchino Allal al-Fasi (1910-1974) (su di loro, vedi Campanini, 2015, p. 191).

Taha, notissimo filosofo, cieco, ministro dell'educazione in Egitto con Nasser e promotore del diritto all'educazione gratuita per tutti, diventa il simbolo vivente della *Nahda* subito dopo la Seconda Guerra Mondiale. Ma la sua figura non è solitaria: già nel 1933, con la *Rivoluzione della letteratura*, Husayn Haykal (1888-1956) aveva fornito della genialità del Profeta Mohammed una versione moderna, intrisa dei valori della giustizia, fratellanza e democrazia. Secondo Arkoun, è con Haykal che si passa dalla *Nahda* alla *Tawra*, la rivoluzione (Arkoun, 1995, p. 100). Quando Nasser prende il potere, nel 1952, lo stesso anno in cui il nuovo leader politico pubblica *Filosofia della rivoluzione*, già era questa l'aria che si respirava in Egitto.

Vale la pena segnalare la presenza di due filosofi arabi, l'Egiziano esistenzialista Abd al-Rahman Badawi (1917-2002), "l'ultimo umanista del mondo islamico" (Cruz Hernandez, 2001, p. 920), e il Marocchino personalista e fenomenologo Muhammad Aziz Lahbabi (1923-1993), che hanno testimoniato della presenza di due importanti correnti filosofiche europee nel mondo arabo, l'esistenzialismo e il personalismo, appunto (Lahbabi, 1954; sulla sua opera, vedi Cruz Hernandez, 2001, p. 917; Campanini, 2016, ed. or. 2005, p. 40).

La scena filosofica araba è però rubata dal tema dell'islamismo *qua* corrente fondamentalista e integralista religiosa, che tende a contrastare il dominio europeo filtrato dalle elite politiche locali. Il messaggio che doveva affascinare i giovani arabi alla ricerca di una via di sviluppo autonomo, e non indotto dall'Occidente tramite i governi arabi totalitari, non poteva che essere quello del radicalismo fondamentalista islamico, che ha avuto il suo autore *cult* nel giornalista egiziano Sayyid Qutb, di cui già si è detto (sulla filosofia politica degli anni '60, vedi Abdel Malek, 1970; Abdel Malek, 1971; sul profilo di Qutb in particolare, vedi Schulze, 2004, p. 211; Campanini, 2017b, pp. 189-194). A contrastare l'islamismo sul suo stesso terreno, la teologia, si sono provati in pochi, una consistente eccezione essendo l'Egiziano Hasan Hanafi, professore di Filosofia all'Università del Cairo dal 1967. Questi, impegnato a favore di una sinistra islamica e provocatore studioso dell'"Occidentalismo", contrapposto all'"Orientalismo", con i suoi libri *Dal dogma alla rivoluzione* e *Religione e rivoluzione in Egitto*, ha aperto la strada ad un'islamica "Teologia della liberazione", che è stata, almeno per un breve periodo, una "compagna" di quella cattolica dell'America Latina (su Hanafi "teologo della liberazione", vedi Campanini, 2005, pp. 262-263; sull'"Occidentalismo" contrapposto all'"Orientalismo", vedi Campanini, 2016, p. 65; sulla possibilità di un "Islam laico", oltre a Carré, 1997, ed. or. 1993, vedi Filaly-Ansari, 2003).

Al di là di questo aspetto politico-religioso, certamente legato e assoggettato alla congiuntura geo-politica mediterranea, la filosofia araba ha avuto degli importanti rappresentanti che hanno lavorato sulle prospettive a lungo termine. L'Algerino Mohammed Arkoun (1928-2010) si è battuto per la separazione fra sfera religiosa e sfera politica, punto irrinunciabile per la modernizzazione dell'Islam, che il filosofo vede come l'"impensato dell'Islam" (Campanini, 2016, p. 112). Il teologo tunisino Mohammed Talbi (1921-2017), da parte sua, si è fatto promotore del dialogo inter-religioso fra i tre monoteismi mediterranei, ispirandosi ai principi di tolleranza e apertura che sono presenti nel *Corano*, collaborando con la "controparte" cattolica sull'altra sponda (Borrmans, 1993; Talbi, 1999; AA.VV., 2002). Un Islam *fondamentalmente* impegnato per i poveri, ma pacifista, è stato rappresentato dal teologo sudanese Hasan al-Turabi (1932-2016), ideologo dello stato islamista del Sudan (Moussalli, 2001; Campanini, 2014, p. 146; Campanini, 2015, pp. 211-263; Campanini, 2016, p. 146). Teorico innovatore, fra modernismo e tradizionalismo, è un altro teologo sudanese, Muhammad Mahmud Taha (1909-1985), che condanna comunismo e capitalismo nel nome di

una democrazia compiuta – lui stesso è stato il fondatore del Partito repubblicano, e muore in carcere per i suoi ideali democratici (Campanini, 2014, p. 73).

Particolarmente ricchi sono i panorami del Marocco e dell'Egitto. Nel primo paese, a porre il problema dell'intellettuale alle prese con la modernità è lo storico e filosofo Abdallah Laroui (1933-), autore di una brillante storia del Maghreb, pubblicata nel 1970 con prefazione di Maxime Rodinson. Il suo libro *L'idéologie arabe contemporaine*, nel quale urge per una contrapposizione non piagnistea della coscienza araba nel confronti dell'Occidente, lo ha rapidamente reso noto a tutto il mondo arabo e in Europa (Laroui, 1967; Campanini, 2016, p. 126). Laroui si è, quindi, fatto promotore di democrazia e liberalismo in Marocco e nel mondo arabo (Laroui, 1997).

Abdelkabir Khatibi (1938-2009), sociologo sensibile alle ragioni del 1968, ha spezzato il tabù di un Marocco mono-etnico e mono-culturale, mostrando come, al contrario, il paese conservi una ricchezza ed un pluralismo appena coperti dall'uniforme (e uniformante) fede islamica (Khatibi, 1983).

Mohammed Abed al-Jabri (1935-2010), professore di Filosofia all'Università di Rabat dal 1967, autore prolifico di libri di testo di Filosofia, impegnato nel sociale e in politica a favore della sinistra, ha esercitato un'influenza notevole con i suoi studi sull'epistemologia e la filosofia araba. I suoi testi più famosi, *Noi e la tradizione. Letture contemporanee della nostra tradizione filosofica* (pubblicato a Casablanca nel 1971) e i tre volumi della *Critica della ragione araba* (pubblicati a Beirut e a Casablanca: 1982, 1986 e 1989) gli hanno valso un consistente e prolungato interesse, non solo da parte del mondo filosofico arabo, ma anche da parte europea (al-Jabri, 1996). L'idea-base è che la "ragione araba" sia stata dominata per secoli dai due vertici, quello razionalistico-andaluso, risalente ad Averroé, e quello mistico-asiatico, di ascendenza avicenniana; al-Jabri parteggia apertamente per una ripresa della tradizione razionalistico-illuminista andalusa (Campanini, 2016, p. 51).

Fatima Mernissi (1940-2015), sociologa dell'Università di Rabat, è stata famosa per aver posto il problema dell'Islam e la democrazia in termini emotivi: l'Islam, semplicemente, "ha paura della modernità" (Mernissi, 1993, il tema è stato ripreso *mutatis mutandis* anche da scrittori ebrei che hanno posto alla stessa maniera la questione del rapporto fra ebraismo e modernità: Rose, 1993). Mernissi è stata anche una scrittrice femminista, e le sue opere sono state tradotte in diverse lingue, conoscendo una fortuna internazionale (su questi filosofi marocchini, vedi Campanini, 2016, p. 198; per una panoramica più generale della filosofia contemporanea nel Maghreb – al-Fassi, Arkoun, Ibn Badis, Djait, al-Jabri, Lachraf, Laroui, Ouazzani e Soussi –, vedi Collectif, 1993).

In Egitto, Samir Amin (1931-2018), filosofo ed economista, professore in diverse università arabe ed europee, attivista terzomondista, è stato un importante autore della teoria *centro/periferia* di ascendenza marxista. Le sue analisi politiche, prolungatesi dagli anni '70 alla fine del secolo scorso, hanno interessato il modo in cui il *centro* del mondo accumula ricchezze a spese della *periferia*. Con l'avvento della globalizzazione, dopo la Guerra Fredda, Amin ha aggiornato il suo schema: la triade Europa-USA-Giappone – *the West* – sfrutta *the Rest*, ma la Cina, la Russia e l'India oggi *resistono*, perché vorrebbero anche loro fare parte del "club dei vincenti" (Amin, 2006).

Il problema storico dell'Islam – se una religione immutabile nel tempo o passibile di adattamenti – rimane centrale nella speculazione filosofica araba, a partire dalla possibilità o meno di interpretare il *Corano*. Per Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), dell'Università al-

Azhar del Cairo, così come per tanti altri filosofi arabi musulmani, questa interpretazione storica è possibile, anzi doverosa, poiché se è vero che il *Corano* è un libro sacro, è anche vero che esso è nato "pensato" per gli uomini del VII secolo d.C. Per questo, rifacendosi ad Arkoun, Abu Zayd ritiene che, con l'ausilio dell'analisi linguistica, si *deve* interpretare il *Corano*, onde evitare fraintendimenti anacronistici e conservatori, politicamente pericolosi (Abu Zayd, 2002, ed. or. 1999; Campanini, 2005, p. 264; Campanini, 2016, p. 102; per uno sguardo sul pensiero islamico in generale, e cioè Soroush, Arkoun, Rahman, al-Khuli, Khalafallah, Abu Zayd, Charfi, Esack, vedi Benzine, 2008).

I filosofi africani

Non c'è dubbio che lo sviluppo della filosofia africana nel XX secolo sia andata a braccetto con quello del pensiero politico africano e, soprattutto, con l'azione politica, fino e oltre la stretta fase della decolonizzazione (1958-1960). Spesso, infatti, i filosofi africani sono stati influenzati dai leader dell'indipendenza africani che, a loro volta, hanno ricevuto la loro formazione nelle stesse università europee e nord-americane dove si sono formati i loro connazionali filosofi. Un altro aspetto da sottolineare è il parallelismo fra le lotte per la decolonizzazione in Africa e la parallela lotta per i diritti civili e politici dei discendenti africani negli USA e in Sud Africa, paese libero, quest'ultimo, ma sotto il dominio bianco dei discendenti boeri, olandesi e inglesi (il regime dell'*apartheid*).

William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), uno dei pochi intellettuali afro-americani che si è potuto fare forte della cultura acquisita, fra l'altro, presso l'Università di Harvard, è il primo che comincia ad agitare il tema dell'indipendenza politica e culturale dell'Africa nel '900, promuovendo una serie di congressi pan-africani a partire dagli anni '10 del secolo scorso, che hanno avuto il merito di scuotere le coscienze, *in primis*, degli stessi leader e intellettuali africani, viventi sia in Africa, sia in diaspora (i suoi scritti sono oggi raccolti in una serie di volumi pubblicati dalla Oxford University Press: Du Bois, 2007). Nel 1909, a New York, si tiene la prima National Negro Conference, dove nasce la National Association for the Advancement of Colored People, di cui Du Bois è il principale animatore. Nel 1935 Du Bois, allora professore all'Università per Neri dell'Alabama, pubblica *Black Reconstruction in America*, nella quale documenta come i Neri degli USA abbiano contribuito a ristrutturare la società statunitense nel suo insieme, democratizzandola. Ancora nel 1945 Du Bois partecipa all'ultimo Congresso pan-africano, che si svolge a Manchester, dove conosce Kwame Nkrumah, il futuro primo presidente del Ghana libero, che lo invita (Du Bois morirà proprio in Ghana, coronando il suo sogno di morire in un paese africano indipendente). Nel 1955 gli USA, nel clima di pieno maccartismo, gli impediscono di partecipare al meeting del Terzo Mondo a Bandung.

Tutti gli indipendentisti hanno risentito dell'influenza di Du Bois – come il Liberiano Edward Blyden, il Capoverdiano Anibal Cabral, il Congolese Patrice Lumumba, il Kenyota Jomo Kenyatta (formatosi all'Università di Mosca), il Tanzaniano Julius Nyerere, il Guineano Ahmed Sékou Touré, l'Antillano George Padmore e il Sudafricano Nelson Mandela.

Nel 1933, Aimé Césaire (1913-2008), scrittore francofono di discendenza africana nato nella Martinica, conia il termine *négritude*, indicando con esso una specificità e una tendenza naturale dell'Africano (Césaire, 1971). Con esso Césaire voleva contrapporre alla ragione fredda e calcolatrice dell'Occidente la passionalità e l'emotività dell'Africano. A Césaire si associa da subito il Senegalese Léopold Sédar Senghor (1906-2001), poeta, intellettuale amico di Sartre e futuro primo presidente del Senegal indipendente (dal 1960). L'accettazione o il rifiuto della *négritude* diventa l'asse su cui si svilupperà la corrente di pensiero sulla

specificità della filosofia africana nel Secondo Dopoguerra (Senghor, 1962 e 1970). Infatti, il dibattito sulla *négritude*, che continua ancora oggi, verte sul rischio della stereotipizzazione, utile solo al pensiero pigro – *l'uomo bianco è razionale, l'uomo nero, passionale*. Tutti – i Camerunesi Fernand Chindji-Kouleu (1941-2014), Fabien Eboussi-Boulaga (1934-2018) e Marcien Towa (1931-2014), così come il Ghanese Kwasi Wiredu (1931-) – ammettono che l'"invenzione" di Césaire e Senghor fu utile per "spezzare l'aria" quando fu portata all'attenzione del dibattito internazionale, ma non trova riscontro nella storia e nella realtà africana e mondiale, e rischia, anzi, creando da parte sua lo stereotipo dell'"Africano irrazionale", di coprire, se non di giustificare, lo status inferiore dell'Africano di oggi (Chindji-Kouleu, 2001, pp. 135-170; Eboussi Boulaga, 2007; Towa, 1979; Wiredu, 1980; per una ricostruzione del dibattito, vedi Masolo, 1994).

Il tema della specificità della "filosofia africana" lo apre padre Placide Temple (1906-1977), un prete belga missionario in Congo, che è il primo a parlare specificatamente di *Filosofia bantu*, sia pure sotto l'etichetta di "etnofilosofia" – una prudente formula per evitare di pronunciarsi sull'identità e l'esistenza di una vera e propria filosofia africana (Tempels, 2005). Il tema viene ripreso subito, però, da altri filosofi africani, fra cui il Congolese Alexis Kagame (1912-1981) (Kagame, 1956) – ma quel che è più interessante notare qui è che in questo modo il tema, controverso, sull'esistenza o meno di una specifica filosofia africana rimbalza in tutto il mondo e viene dibattuto dappertutto, in un'epoca che, come sappiamo, non vede ancora alcun paese africano libero dalla colonizzazione.

Già a metà degli anni '40 inizia il programma di ricerca scientifica e storica del Senegalese Cheikh Anta Diop (1923-1986), scienziato, storico e filosofo, che è colui il quale ha messo a punto la tecnica del carbonio-14 per la datazione dei fossili. Nella sua opera più famosa, *Civilisation ou barbarie*, Anta Diop ricostruisce la storia dell'umanità a partire dalla civiltà egizia, mostrando come l'umanità "si sia dimenticata" della sua discendenza da quell'antica civiltà nel momento in cui si è macchiata del crimine della schiavitù africana. Anta Diop sfata così la corrente accademica in malafede, purtroppo maggioritaria in Occidente, secondo cui l'uomo africano sarebbe per natura inferiore e destinato ad essere governato dall'uomo bianco (Anta Diop, 1981). La sua opera, che ha avuto una vasta eco (basti citare la celebre raccolta di saggi intitolata *Black Athena* di Martin Bernal sulle asserite origini africane della civiltà greca: Bernal, 1997), oggi è continuata dal suo allievo Babacar Diop (1952-), professore di Storia presso l'Università "Cheick Anta Diop" di Dakar, Senegal.

È interessante segnalare che, a petto della questione dell'esistenza o meno di una specifica filosofia africana, alcuni autori africani hanno segnalato il perdurante problema della decolonizzazione della filosofia e delle scienze sociali e umane nello stesso periodo – gli anni '70. Questo è stato il caso dello storico camerunese Engelbert Mveng (1930-1995), che poneva questo problema nel 1978 (citato in Wallerstein, ed., 1996, p. 56) – in tandem, si noti, con autori latino-americani, come l'economista tedesco naturalizzato messicano Rodolfo Stavenhagen (1932-2016) (Stavenhagen, 1972).

Le ragioni di una specifica filosofia africana, distinta dal resto delle filosofie, ma al tempo stesso degna di appartenere al grande alveo della filosofia *tout court*, sono state sostenute in maniera critica, oltre che dal Beninese Paulin Hountondji (1942-2024), anche dal Congolese Valentin Mudimbe (1944-), le cui vicende personali e accademiche sono state influenzate, come spesso accade quando il lavoro filosofico acquista una valenza politica, dalle vicende politiche dei loro paesi. Per quanto riguarda Hountondji, questi è stato professore all'Università di Cotonou e ministro dell'educazione, ma poi ha dovuto lasciare il suo paese per motivi politici. La sua opera filosofica, vasta e sviluppata sempre a confronto con

pensatori europei, ha marcato un'epoca per tutti i filosofi africani dell'epoca del boom economico occidentale *ma non africano* (Hountondji, 1971). Mudimbe, filosofo, storico e antropologo, già professore nelle Università di Kinshasa e di Lubumbashi in Congo, è dovuto espatriare negli USA dopo il 1980 a causa della repressione operata dal regime di Mobutu. Egli ha centrato la sua opera su come gli Africani abbiano subìto l'immagine che di loro hanno costruito gli Occidentali. Nella sua opera più importante, *L'invenzione dell'Africa* (1988), egli si dimostra sensibile sia agli aspetti ermeneutici della filosofia (Gadamer, Ricoeur e Derrida), sia agli aspetti politici della filosofia (Foucault) (sul confronto fra questi filosofi africani e la filosofia europea, vedi Cannelli, 2008).

Uno dei più importanti problemi della fine del secolo scorso è stato quella della ricomposizione sociale dopo il periodo delle dittature. Da questo punto di vista un ruolo specifico va riconosciuto all'arcivescovo anglicano sudafricano Desmond Tutu (1931-2021), Premio Nobel per la Pace nel 1984, il cui volume sul suo lavoro come coordinatore della commissione nazionale sudafricana per la riconciliazione nazionale può essere considerato come una sorta di "manifesto" di tutte le altre commissioni dello stesso tipo (Tutu, 2001, ed. or. 1999).

Nel nuovo secolo, in considerazione di come il travaglio africano non sia affatto terminato dopo la stagione della decolonizzazione di metà secolo scorso, i filosofi africani si sono contentrati sul problema del post-colonialismo. L'aspetto critico politico risale al celeberrimo *I dannati della terra*, del Martinicano Frantz Fanon (1925-1961), pubblicato proprio nel momento caldo della decolonizzazione, il 1961 (Fanon, 2007), e trova ora una lontana eco nell'originale pensatore musulmano keniota Ali Mazrui (1933-2014) (Mazrui, 2006). Vengono segnalati i rischi di una rinnovata stagione di colonialismo sotto il manto della globalizzazione – per cui lo "sviluppo", quando c'è, e di cui una parte dell'Africa attuale sta godendo, non sarebbe altro che una rinnovata maniera per tenere l'Africa sotto il piede del capitalismo internazionale. Sullo sfondo di questa visione il Camerunese Achille Mbembe (1957-) e il Nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze (1963-2007) conducono una battaglia a tutto tondo contro l'idea stessa che la razionalità stia tutta *dalla parte* dell'Occidente, "sviluppatore" del mondo intero (Mbembe, 2005) (Eze, 2008). Da un altro punto di vista, cioè, legando le tematiche dello sviluppo dell'Africa alla democrazia cosmopolita, questi stessi problemi appaiono nell'opera del Ghanese Kwame Anthony Appiah (1954-) (Appiah, 2007; per una panoramica della filosofia africana contemporanea, vedi Diagne, 2006).

Bilancio di filosofia comparata e interculturale

Certi gesti, certe situazioni, certe opere – fanno filosofia, nel senso che fanno pensare, anche se non sono fatti o scritti da filosofi di professione, o sono addirittura attuati da uomini comuni. Così, fa pensare, e molto, l'episodio dei soldati dei due fronti opposti, francesi e tedeschi, che durante la Prima Guerra Mondiale, nel Natale del 1916, solidarizzano fra loro mentre sono in frontiera; fa pensare, e molto, il Muro di Berlino, "wo die Weltgeschichte sich manifestiert", come si diceva negli anni '60 in Germania, con aria un po' hegeliana ("dove la storia del mondo si manifesta"); fa pensare, e molto, l'atto suicida del monaco buddhista vietnamita Thich Quang Du, che, presago di ciò che stava per accadere al suo paese, si dà fuoco, l'11 giugno 1963, a Saigon; fa pensare, e molto, il gesto suicida del giovane venditore ambulante di Sidi Bouzid, Mohammed Bouazizi, stanco delle vessazioni da parte della polizia locale, il 17 dicembre del 2010, da cui ha inizio la "Rivoluzione dei gelsomini" in Tunisia e, a seguire, in tutti i paesi arabi.

Passata la follia delle Guerre Mondiali e tramontata l'epica fase della decolonizzazione, si entra nella grigia Guerra Fredda, durata quattro decenni e mezzo. Christopher Lasch (1932-1994) cerca di capire che cos'è il nuovo *io* nel mondo spaccato nei due fronti capitanati dalle due Super-potenze, USA e URSS, quando ci sono contemporaneamente il consumismo e le minacce nucleari (Lasch, 2004, ed. or. 1984). Con la globalizzazione, invece, è come se anche il pensiero si globalizzasse: le città cambiano, diventano universi a se stanti, che riproducono la povertà al loro interno, mentre sono ora i centri finanziari che comandano il mondo (Sassen, 1997); muta il senso del "vicino" e del "lontano" (Giddens, 1990, ed. or. 1984); David Harvey (1935-) indaga su come, nel post-modernismo, le esperienze dello spazio e del tempo cambino (Harvey, 1997, ed. or. 1990), e a Jon Elster (1940-), infine, l'io sembra essere divenuto paradossalmente "plurale" (Elster, a cura di, 1991). La società globale è una "società del rischio", come dice Ulrich Beck (1944-2015), la società stessa è diventata "liquida", come ripete Zygmut Bauman (1925-2017), masse di migranti diventano masse di non-persone (Dal Lago, 1999), e l'uomo stesso è "flessibile" (Sennett, 2002, ed. or. 1999). Siamo tutti più vicini e, al tempo stesso, più lontani, come arguisce il sociologo Manuel Castells (1942-) (Castells, 1996).

In sintesi: fra il 1900 e il 1950 queste sono le caratteristiche più evidenti della filosofia: in America del Nord la riflessione si esercita di preferenza sulla comunità politica nazionale e la contrapposizione fra la democrazia e le dittature – la russa, l'italiana e la tedesca –; in Europa, la preoccupazione principale è la lotta per avere e conservare il dominio sul mondo; fra gli intellettuali della diaspora africana inizia il "pensiero della decolonizzazione", lo stesso che già in Asia sta portando alla denuncia dell'ipocrisia delle potenze "liberali", l'Inghilterra e la Francia.

Fra il 1950 e il 2000 il quadro della filosofia cambia: in America Latina s'innalza la bandiera della liberazione, mentre in America del Nord continua il filone della competizione con l'URSS; si afferma, però, anche la capacità e il coraggio di denunciare gli abusi e gli inganni del potere "democratico". A fine secolo, una novità è costituita dalla questione dell'Intelligenza Artificiale, che negli USA soprattutto viene perseguita anche come un'indagine filosofica sulla coscienza. In Europa è forte la corrente dell'ermeneutica, che si associa alla cultura umanistica e agli ideali di fraternità e intercultura, ma è altrettanto forte la corrente epistemologica, che spinge per una chiarezza di idee come *terapia* contro la confusione e il pressappochismo. In Asia la punta più combattiva della filosofia è la difesa dei valori del pacifismo, a partire dalla

questione, *particolare ma generale*, dell'articolo 9 della costituzione del Giappone. In Africa, infine, si approfondisce il tema del post-colonialismo, cioè, il rischio di una nuova dipendenza dal *West* sotto mutate spoglie.

Dopo il 2000: guerre, terrorismo e precarietà dominano la scena mondiale, ma sul fronte della critica si ergono la critica allo *sviluppismo*, il "Dialogo fra civiltà" e l'intercultura: le nuove frontiere della *democrazia globale*.

Conclusione

Nel 1920 Erich Scheurmann, un artista amico di Hermann Hesse, pubblica una "ricerca" di Tuiavii, un saggio polinesiano dell'Isola di Samoa, che era venuto a visitare l'Europa, la patria dell'uomo bianco – il *Papalagi* nella sua lingua (Tuiavii, 1992, ed. or. 1920). Lo scopo di questa "ricerca etnologica" sulla "tribù dei Bianchi" è quella di mettere sull'avviso i suoi concittadini polinesiani sull'essenza del perverso fascino dei Bianchi: la loro *filosofia*. Per Tuiavii, si tratta di una malattia mortale, sia per i Papalagi, ma anche, purtroppo, per tutti gli altri abitanti del Pianeta. Il resoconto è un ritratto crudo, a tratti esilarante, ma certamente radicalmente critico, che si conclude con queste battute: "Cultura vuol dire colmare le proprie teste fino all'orlo estremo con le conoscenze. L'uomo colto conosce la lunghezza della palma, il peso della noce di cocco, i nomi di tutti i grandi capi e l'epoca delle loro guerre. Conosce per nome ogni fiume, ogni animale, ogni pianta. Sa tutto. Fai una domanda a un uomo colto e lui ti spara addosso la risposta prima ancora che tu abbia finito di chiudere la bocca. La sua testa è sempre carica di munizioni, è sempre pronta a sparare. Ogni europeo consuma gli anni più belli della sua vita per rendere la sua testa simile alla più rapida canna da sparo. Chi vuole sottrarsi a questo, vi viene costretto. Ogni Papalagi deve sapere, deve pensare.

L'unica cosa che potrebbe ancora guarire tutti questi malati di pensiero, l'oblio, il cacciar via i pensieri, è un'arte che non viene praticata. Sono quindi pochissimi quelli che lo sanno fare. La maggior parte porta dentro la testa un tale peso che il corpo è stanco e perde energie e appassisce prima del tempo.

Dobbiamo noi dunque, cari non pensanti fratelli, dopo tutto quello che vi ho in verità raccontato, veramente imitare il Papalagi e imparare tutti quei pensieri come lui? Io dico: 'No!' [...]. Il Papalagi ci dimostra col suo fare che il pensare è una grave malattia che riduce di molto il valore di un uomo, lo rende più piccolo" (Tuiavii, 1992, p. 57).

L'autore di questa *Storia della filosofia*, pur apprezzando il satirico e illuminante ritratto di Tuiavii, non concorda affatto con la conclusione. *Pensare* non è una grave malattia, e rende più grandi, non più piccoli. Inoltre, la filosofia ci aiuta a pensare. Naturalmente, bisogna intendersi su cosa vuol dire *pensare* e cosa *filosofia*. *Pensare* vuol dire chiarirsi le idee, rappresentarsi qualcosa o qualcuno, produrre una nuova idea prima *non* presente, scoprire una situazione prima coperta da un'apparenza (– anche per caso: serendipità), forzarsi a rendersi conto di qualcosa di spiacevole ma vero, dedurre dai segni e segnali (anche quando non sono volontariamente o esplicitamente tali) che abbiamo di fronte, o che sono presenti nella situazione nella quale ci troviamo immersi, qual è lo sviluppo che ci attende; comprendere che la realtà che abbiamo attorno, in equilibrio o in cambiamento, è sempre il frutto di spinte, vicine e lontane; rendersi conto che "le cose stanno così", ma che stanno così *in bilico*, cioè, che potrebbero sempre cambiare, anche bruscamente; cogliere che si può essere attori di un cambiamento positivo, per sé e per gli altri, con coraggio e lungimiranza; vuol dire anche, semplicemente, leggere il volto dell'interlocutore, con le sue richieste, sfide e paure, esplicite ed implicite.

Per pensare non è necessario possedere un QI esorbitante, ma un buon manuale di filosofia, dove per filosofia non s'intenda solo quella prodotta dai Papalagi, può aiutare. – *Conoscere la filosofia*, infatti, è già di per sé un buon esercizio di pensiero. Pensare un pensiero originale – il *dao* di Confucio, l'idea di Platone, il velo di *maya* di Shankara, la tazza da tè di Murata Juko, la civiltà di Ibn Khaldun, il centro/periferia di Prebisch – presuppone che si conoscano *già* i

pensieri pensati dagli altri. – Ed è come se si fosse pescato un bel pesce. *Da dove?*, si chiederà. Questa è una bella domanda, ma che richiede un altro Manuale …

Bibliografia

AA.VV. 1995. *Dibattito sull'applicazione della Shari'a*. Trad. it. Torino: Fondazione Gianni Agnelli.

AA.VV. 2002. *Il Libro sacro. Letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*. Milano: Mondadori.

Abbagnano N. 1960. *Linee di storia della filosofia*. 3 voll. Torino: Paravia.

Abdel-Malek A. 1970. *Il pensiero politico arabo*. Trad. it. Roma: Editori Riuniti.

Abdel-Malek A. 1971. *Pour une sociologie de l'impérialisme*. In *L'Homme et la société*, n. 21. luglio-agosto 1971.

Abdel-Malek A. 1976 (ed. or. 1972). *Ibn Khaldun fondatore della scienza storica e della sociologia*. In Chatelet F. (a cura di). *Storia della filosofia. Vol. II: La filosofia medioevale*. Trad. it. Milano: Rizzoli, pp. 88-102.

Abdolmohammadi R. 2017. *Il pensiero politico sciita contemporaneo*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 175-188.

Abe M. 1985. *Zen and Western Thought*. Honolulu.

Abe M. 1995. *Buddhism and Interfaith Dialogue*. Edited by S. Heine. London: MacMillan.

Abhinavagupta. 1972, *Luce delle sacre scritture*, a cura di Raniero Gnoli, Trad. it. Torino, UTET.

Aboites Aguilar L. 2007. *El ultimo trano, 1929-2000*. In *Nueva historia minima de México*. México DF: El Colegio de México, pp. 262-302.

Abulafia D. 1999. *La lotta per il dominio. I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Abu Zayd N. 2002 (ed. or. 1999). *Islam e storia. Critica del discorso religioso*. Trad. it. Torino: Bollati-Boringhieri.

Achcar G. 2013. *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*. Chicago: Haymarket Books.

Ackerman B. 2005. *La costituzione di emergenza. Come salvaguardare libertà e diritti civili di fronte al pericolo del terrorismo*. Trad. it. Roma: Meltemi.

Ackerman B. 2012 (ed. or. 2010). *Tutti i poteri del Presidente. Declino e caduta della Repubblica americana*. Trad. it. Mulino: Il Saggiatore.

Adorno F., Gregory T., Verra V. 1974. *Storia della filosofia*, 3 voll. Roma-Bari: Laterza.

Adorno T. W. 1970. *Dialettica negativa*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Agamben G. 1979. *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.

Agamben G. 1977. *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi.

Agamben G. 1990. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi.

Agamben G. 2003. *Lo stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben G. 2005. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.

Agostino A. 1939. *La Città di Dio*. Trad. it. Palermo: Andò.

Agostino A. 1974. *Le Confessioni*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

von Albertini R. 1971 (ed. or. 1966). *La decolonizzazione*. Trad. it. Torino: SEI.

Allaman J. 2003. *Cecenia. Ovvero, l'irresistibile ascesa di Vladimir Putin*. Trad. it. Roma: Fazi.

Allievi S. (a cura di). 1996. *L'Occidente di fronte all'Islam*. Milano: Angeli.

Allìo R. 2014. *Gli economisti e la guerra*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Almond G. A. 2005 (ed. or. 1963). *Cultura civica e sviluppo politico*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Althusser L. Balibar E. 1971 (ed. or. 1965). *Leggere Il Capitale*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Ambedkar B. R. 2017. *Contro le caste*. Trad. it. Roma: Castelvecchi.

Ameghino E. A., Birocco C. M. 2015. *As colonias do Rio da Prata e o Brasil: geopolitica, poder, economia e sociedade (Séculos XVII e XVIII)*. In Cervo A. L., Rapoport M. (orgs.). 2015. *Historia do Cono Sul*. Rio de Janeiro: Revan, pp. 11-74.

Amin S. 1997. *Il capitalismo nell'era della globalizzazione*. Trad. it. Trieste: Asterios.

Amin S. 2006. *Beyond US Egemony. Assessing the Prospects for a Multipolar World*. Delhi: Daanish Books.

Amin S. 2011. *Global History: A View from the South*. Cape Town-Dakar: Pambazuka Press.

Amoroso B. 2000. *Europa e Mediterraneo. Le sfide del futuro*. Bari: Dedalo.

Amselle J.-L. 2001. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Amselle J.-L. 2007. *L'arte africana contemporanea*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Anta Diop C. 1981. *Civilisation ou barbarie*. Paris: Présence africaine.

Appiah K.A. 2007. *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Archibugi D., Held D. (eds.). 1995. *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*.

Cambridge: Polity Press.

Archibugi D., Beetham D. 1998. *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*. Feltrinelli.

Arena L. V. 1991. *Antologia della filosofia cinese*. Milano: Mondadori.

Arena L. V. 1992. *Storia del buddhismo Ch'an. Lo Zen cinese*. Milano: Mondadori.

Arena L. V. (a cura di). 2000. *La barriera senza porta. Insegnamenti di un maestro buddhista*. Milano: Mondadori.

Arena L. V. (a cura di). 2004. *Il libro della tranquillità. Cento koan del buddhismo Ch'an*. Milano: Mondadori.

Arena L. V. 2008. *Il pensiero indiano. Dai Veda a Krishnamurti: il percorso di una civiltà millenaria*. Milano: Mondadori.

Arena L. V. 2016. *Lo spirito del Giappone. La filosofia del Sol Levante dalle origini ai giorni nostri*. Milano: Rizzoli.

Arendt H. 1967. *Le origini del totalitarismo*. Trad. it. Milano: Comunità.

Aristotele. 1982. *Opere.* 11 voll. Trad. it. Bari: Laterza.

Arlacchi P. 1983. *La mafia imprenditrice*. Torino: Einaudi.

Arkoun M. 1995. *La filosofia araba*. Trad. it. Milano: Xenia.

Arnheim R. 1974 (ed. or. 1969). *Il pensiero visivo. La percezione visiva come attività conoscitiva*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Arnsperger C., Van Parijs P. 2003 (ed. or. 2000). *Quanta disuguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Aron R. 1970. *Pace e guerra tra le nazioni*. Trad. it. Milano: Comunità.

Arrighi G. 1994. *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of our Times*. London-New York: Verso.

Arrow K. J. 2003 (ed. or. 1951). *Scelte sociali e valori individuali*. Trad. it. Milano: Etas.

Ashton T. S. 2006 (ed. or. 1948). *La rivoluzione industriale. 1760-1830*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Asin Palacios M. 1994 (ed. or. 1919). *Dante e l'Islam*. Trad. it. Parma.

Atkinson A. 2015. *Disuguaglianza. Che cosa si può fare?* Trad. it. Milano: Cortina.

al-Attas S. M. N. 1995. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam. An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Attinà F. 1999. *Il sistema politico globale. Introduzione alle relazioni internazionali*. Roma-Bari: Laterza.

Auerbach E. 1983 (ed. or. 1946). *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Augé M. 2004. *Rovine e macerie. Il senso del tempo*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Aurobindo. 1967. *La sintesi dello Yoga*. 3 voll. Trad. it. Roma: Ubaldini.

Aurobindo. 1977. *Lo Yoga nella Bhagavad Gita*. Trad. it. Roma: Mediterranee.

Austin J. L. 1982 (ed. or. 1962). *Come fare cose con le parole*. In Sbisà M. (a cura di). 1983. *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*. Milano: Feltrinelli, pp. 61-80.

Averroè. 2006. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. Trad. it. Torino: UTET.

Ayer A. J. 1961 (ed. or. 1936). *Linguaggio, Verità e Logica*. Trad. it. Milano.

Azra M. 2017. *Pensiero politico islamico e prassi nel Sud-est asiatico: i casi indonesiano e malese*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 211-226.

Azzolini G. 2017. *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligharchie nell'età globale*. Roma-Bari: Laterza.

Bachelard G. 1975. *Epistemologia*. Trad. it. Bari: Laterza.

Bachelard G. 1978 (ed. or. 1940). *La filosofia del non*. Trad. it. Catania: Pellicanolibri.

Bachtin M. 1968 (ed. or. 1963). *Dostoevskij. Poetica e stilistica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Bachtin M. 1979 (ed. or. 1965). *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medioevale e rinascimentale*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Badie B. 1990 (ed. or. 1986). *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*. Trad. it. Genova: Marietti.

Badie B., Vidal D. (sous la direction de). 2015. *Un monde d'inégalité. L'état du monde 2016*. Paris: La Découverte.

Badiou A. 2005. *Il secolo*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Badiou A., Zizek S. (sous la direction de). 2010. *L'Idée du communisme*. Clamecy: Lignes.

Baeck L. 1988 (ed. or. 1905). *L'essenza dell'ebraismo*. Trad. it. Marietti: Genova.

Baffioni C. 1996. *I grandi pensatori dell'Islam*. Roma: Edizioni Lavoro.

Baffioni C. 1997. *Filosofia e religione in Islam*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.

Balibar E. 2012. *Cittadinanza*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Balibar E. 2018. *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Ballarini T. (a cura di). 1970 (2a ed.). *Paolo. Vita, apostolato, scritti*. Genova: Marietti.

Baltrusaitis J. 2000 (ed. or. 1955). *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Banfi A. 1926. *Principi di una teoria della ragione*. Firenze: La Nuova Italia.

Barber B. 1984. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

Barber B. 1995. *Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge to Democracy*. New York: The Random House Publishing House.

Barcellona P. 1980. *Oltre lo Stato sociale*. Bari: De Donato.

Barcellona P. 1990. *Il capitale come puro spirito*. Roma: Editori Riuniti.

Barcellona P. 1995. *Democrazia: quale via di scampo?* Molfetta: La Meridiana.

Barcellona P. 1997. *Politica e passioni*. Torino: Bollati Boringhieri.

Barth K. 2000. (ed. or. 1950). *Dio e il Niente*. Trad. it. Brescia: Morcelliana.

Barthes R. 1966 (ed. or. 1964). *Elementi di semiologia. Linguistica e scienza delle significazioni*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Barthes R. 1980. *La camera chiara. Nota sulla fotografia*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Bartoli C. 2012. *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*. Roma-Bari: Laterza.

Basaglia F. (a cura di). 1968. *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*. Torino: Einaudi.

Basaglia F., Basaglia Ongaro F. (a cura di). 1971. *La maggioranza deviante*. Torino: Einaudi.

Basaglia F. (a cura di). 1973. *Che cos'è la psichiatria?* Torino: Einaudi.

Basaglia F., Basaglia Ongaro F. (a cura di). 1975. *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti all'oppressione*. Torino: Einaudi.

Batchelor S. 1995. *Il risveglio dell'Occidente. L'incontro del buddhismo con la cultura europea*. Trad. it. Roma: Ubaldini.

Bateson G. 1976 (ed. or. 1972). *Verso un'ecologia della mente*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Baudrillard J. 1979 (ed. or. 1976). *Lo scambio simbolico e la morte*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Bauman Z. 1999. *Dentro la globalizzazione*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Bäumer B. (a cura di). 2003. *Upanishad*. Prefazione di Raimon Panikkar. Trad. it. Roma: Mediterranee.

Bear Heart, Larkin M. 1998. *Il vento è mia madre. Vita e insegnamenti di uno sciamano pellerossa*. Trad. it. Vicenza: Il Punto d'Incontro.

Beck U. 2003 (ed. or. 1986). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Trad. it. Roma: Carocci.

Beck U. 1999. *Che cos'è la globalizzazione*. Trad. it. Roma: Carocci.

Bellezza S. A. (ed.). 2016. *Atlante geopolitico dello spazio post-sovietico*. Brescia: La Scuola.

Benamozegh E. 1990 (ed. or. 1914). *Israele e l'umanità*. Trad. it. Genova: Marietti.

Bencivenga E. 1999. *Manifesto per un mondo senza lavoro*. Milano: Feltrinelli.

Bengtson H. 1989. *L'antica Grecia*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Benhabib S. 2005 (ed. or. 2002). *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Benhabib S. 2008 (ed. or. 2006). *Cittadini globali*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Bennett M., Dennett D., Hacker P., Searle J. 2007. *Neuroscience & Philosophy. Brain, Mind & Language*. New York: Columbia University Press.

Benson L. 2013. *La Cina dal 1949 a oggi*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Benveniste E. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 voll. Paris: Minuit.

Benveniste E. 1971 (ed. or. 1966). *Problemi di linguistica generale*. Trad. it. Milano.

Benzine R. 2008. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel.

Berdjaev N. 1992 (ed. or. 1946). *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*. Trad. it. Milano: Mursia.

Bérenger J. 2003 (ed. or. 1990). *Storia dell'impero asburgico. 1700-1918*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Berger P. L., Luckmann T. 1969 (ed. or. 1966). *La realtà come costruzione sociale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Bergson H. 2002 (ed. or. 1907). *L'evoluzione creatrice*. Trad. it. Milano: Cortina.

Bergson H. 2017 (ed. or. 1925). *Le due fonti della morale e della religione*. Trad. it. Milano: SE.

Berlin I. 2000 (ed. or. 1958). *Due concetti di libertà*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Bernal M. 1997 (ed. or. 1987). *Atene nera*. Trad. it. Milano: EST.

Bernardini M. 2003. *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo).* Volume secondo. *Il mondo iranico e turco*. Torino: Einaudi.

Berque J. 1998. *Une cause jamais perdue. Pour une Méditerranée plurielle*. Paris: Albin Michel.

Béteille A. 1983. *The Idea of Natural Inequality and other Essays*. New Delhi: Oxford University Press.

Betti E. 1990 (ed. or. 1955). *Teoria generale dell'intepretazione*. Milano: Giuffrè.

Bhabha H. 2001. *I luoghi della cultura*. Trad. it. Roma: Meltemi.

Bianchi E. 2009. *Per un'etica condivisa*. Torino: Einaudi.

Bianchi F., Farello P., Scataglini C. 2009. *Storia facile per le scuole superiori. Unità didattiche semplificate dalla preistoria al XIV secolo*. Trento: Erickson.

Bianco F. 1998. *Introduzione all'ermeneutica*. Roma-Bari: Laterza.

Binswanger L. 1970. *Per un'antropologia fenomenologica.* Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Bion W. 1972. *Apprendere dall'esperienza*. Trad. it. Roma: Armando.

Bion W. 1979 (ed. or. 1965). *Trasformazioni. Il passaggio dall'apprendimento alla crescita*. Trad. it. Roma: Armando.

Bion W. 1981 (ed. or. 1963). *Gli elementi della psicoanalisi*. Trad. it. Roma: Armando.

Bion W. 1982 (ed. or. 1970). *Attenzione e interpretazione*. Trad. it. Roma: Armando.

Bistolfi R., Zabbal F. 1995. *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* Paris: Editions de l'Aube.

Bix H. P. 2001. *Hirohito and the Making of Modern Japan*. New York: Haper-Collins.

Black J. 2006. *Le guerre nel mondo contemporaneo*. Trad. it. Bologna. Il Mulino.

Blanchot M. 1967 (ed. or. 1955). *Lo spazio letterario*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Bleicher J. 1986 (ed. or. 1980). *L'ermeneutica contemporanea*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Bloch E. 2005. *Il principio speranza*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Bloch M. 2009. *Apologia della storia*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Blondel M. 1970. *L'azione*. Trad. it. Brescia: La Scuola.

Bobbio N. 1976. *Quale socialismo?* Torino: Einaudi.

Bobbio N. 1979. *Il problema della guerra e le vie della pace*. Bologna: Il Mulino.

Bobbio N. 1981. *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*. Torino: Einaudi.

Bobbio N. 1984. *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi.

Bobbio N. 1985. *Stato, governo, società*. Torino: Einaudi.

Bobbio N. 1990. *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi.

Bobbio N. 1993. *Teoria generale del diritto*. Torino: Giappichelli.

Bobbio N. 1994. *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. Roma: Donzelli.

Bobbio N. 1997 (ed. or. 1977). *Dalla struttura alla funzione*. Roma-Bari: Laterza.

Bobbio N. 1997. *Né con Marx né contro Marx*. Roma: Editori Riuniti.

Bocchi G., Ceruti M. 1994. *Solidarietà o barbarie. L'Europa delle diversità contro la pulizia etnica*. Milano: Cortina.

Boezio S. 2001. *La consolazione della filosofia*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Boff L. 1983. *Il cammino della chiesa con gli oppressi*. Trad. it. Bologna: EMI.

Bonanate L. 2001. *Democrazia tra le nazioni*. Milano: Mondadori.

Bonanate L., Papini R. (a cura di). 2008. *Dialogo interculturale e diritti umani*. Bologna: Il Mulino.

Bonanate U. 1997. *Il dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*. Torino: Bollati Boringhieri.

Bonhoeffer D. 1993 (ed. or. 1929-1930). *Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*. 2 voll. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Boniface P. 2017. *Les Relations internationales de 1945 à nos jours*. Paris: Eyrolles.

Bonomi A. (a cura di) 2001 (ed. or. 1973). *La struttura logica del linguaggio*. Milano: Bompiani.

Borgognone G. 2013. *Storia degli Stati Uniti. La democrazia americana dalla fondazione all'era globale*. Milano: Feltrinelli.

Bori C. 2017. *Il pensiero politico sunnita nel Medioevo. La questione del califfato: al-Mawardi (m. 1058) e Ibn Taymiyya (m. 1328). Ibn Taymiyya*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 56-67.

Boron A. (comp.). 2002. *Filosofia politica contemporanea. Controversias sobre civilization, imperio y ciudadania*. Buenos Aires: CLACSO.

Borradori G. 2003. *Filosofia del terrore. Dialoghi con Habermas e Derrida*. Roma-Bari: Laterza.

Borrmans M. 1993. *Islam e cristianesimo. Le vie del dialogo*. Trad. it. Cinisello Balsamo: Paoline.

Borrometi P. 2018. *Un morto ogni tanto. La mia battaglia contro la mafia invisibile*. Milano: Solferino.

Bose S. 2002. *Bosnia after Dayton. Nationalist Partition and International Intervention*. London: Hurst & Company.

Bosio G., dal Covolo E., Maritano M. 1995. *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-VIII*. 5 voll. Torino: SEI.

Bourdieu P., Passeron J.-C. 1972 (ed. or. 1970). *La riproduzione. Sistemi di insegnamento e ordine culturale*. Trad. it. Firenze: Guaraldi.

Boutroux E. 1952. *La contingenza delle leggi della natura*. Trad. it. Milano: Signorelli.

Bovero M. 2000. *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.

Brandom R. 1994. *Making It Explicit*. Cambridge MA: Cambridge University Press.

Brandom R. 2002. *Articolare le ragioni*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Braudel F. 1998. *Memorie del Mediterraneo*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Bréhier E. 1980 (ed. or. 1952). *La filosofia del Medioevo*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Bresser-Pereira L. C. 2014. *A construçao politica do Brasil. Sociedade, economia e Estado desde a Independencia*. Sao Paulo: Editora 34.

Brown D. 1994 (ed. or. 1970). *Seppellite il mio cuore a Wounded Knee*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Brown P. 2017 (ed. or. 1971). *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Bruner J. 1997 (ed. or. 1986). *La mente a più dimensioni*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Buber M. 1993. *Il principio dialogico e altri saggi*. Trad. it. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Buchanan J. M., Tullock G. 1998 (ed. or. 1962 e 1965). *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Bull H. 1977. *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia University Press.

Bultmann R. 1990. *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Burkhardt J. 1952. *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Trad. it. Firenze: Sansoni.

Bussani M. 2010. *Il diritto dell'Occidente. Geopolitica delle regole globali*. Torino: Einaudi.

Cacciari M. 1976. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milano: Feltrinelli.

Cacciari M. 1977. *Pensiero negativo e razionalizzazione*. Venezia: Marsilio.

Cacciari M. 1990. *Dell'inizio*. Milano: Adelphi.

Cacciari M. 1994. *Geo-filosofia dell'Europa*. Milano: Adelphi.

Cacciari M. 2004. *Della cosa ultima*. Milano: Adelphi.

Caillois R. 2000 (ed. or. 1967). *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Calame-Griaule G. 2004 (ed. or. 1965). *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Calasso R. 2010. *L'ardore*. Milano: Adelphi.

Calvani S., Melis M. 2003. *Saccheggio globale. La nuova criminalità del mondo senza frontiere*. Milano: Sperling-Kupfer.

Calvani V. 2015. *Storia e progetto. Settecento e Ottocento*. Milano: Mondadori.

Camera A., Fabietti R. 1972, *L'età moderna*, Bologna, Zanichelli.

Camaioni L. (a cura di). 1996. *La Teoria della mente. Origini, sviluppo e patologia*. Roma-Bari: Laterza.

Cambiano G. 2018. *I moderni e la politica degli antichi. Tra Machiavelli e Nietzsche*. Bologna: Il Mulino.

Campanella T. 1995 (ed. or. 1602). *La Città del Sole*. Trad. it. Milano: Newton.

Campanini M. 2005. *Storia dell'Egitto contemporaneo*. Roma: Edizioni Lavoro.

Campanini M. 2014. *Oltre la democrazia. Temi e problemi del pensiero politico islamico*. Milano: Mimesis.

Campanini M. 2015 (ed. or. 1999). *Islam e politica*. Bologna: Il Mulino.

Campanini M. 2016 (ed. or. 2005). *Il pensiero islamico contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.

Campanini M. 2017a. *Al-Farabi*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 68-79.

Campanini M. 2017b. *Il pensiero politico di Sayyid Qutb*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 189-194.

Campanini M. 2017c. *Il pensiero politico islamico del futuro come problema aperto*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 247-251.

Canclini N. G. 1989. *Culturas ibridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México DF: Grijalbo.

Canfora L. 2008. *La democrazia. Storia di un'ideologia*. Roma-Bari: Laterza.

Canfora L. 2007. *Esportare la libertà*. Milano: Mondadori.

Canguilhem G. 1966. *Il normale e il patologico*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Cannelli B. 2008. *Un pensiero africano. Filosofi africani del Novecento a confronto con l'Occidente. 1934-1982*. Milano: Leonardo Intl.

Caracciolo L. (a cura di). 1992. *La democrazia in Europa*. Con interventi di R. Dahrendorf, F. Furet e B. Geremek. Roma-Bari: Laterza.

Carbone G. 2012 (ed. or. 2005). *L'Africa. Gli stati, la politica, i conflitti*. Bologna: Il Mulino.

Cardenal E. 1978. *Il Vangelo a Solentiname*. Trad. it. Assisi: Cittadella.

Cardini F. 1999. *Europa e Islam. Storia di un malinteso*. Roma-Bari: Laterza.

Carmagnani M. 2003. *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*. Torino: Einaudi.

Carnap R. 1966. (ed. or. 1934). *La sintassi logica del linguaggio*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Carr E. 1966. *Sei lezioni di storia*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Carré O. 1997 (ed. or. 1993). *L'Islam laico*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Carrisi G. 2009. *Tutto quello che dovresti sapere sull'Africa e che nessuno ti ha mai raccontato*. Milano: Newton Compton.

Cartesio R. 2002. *Discorso sul metodo*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Cassese S. 2013. *Chi governa il mondo?* Bologna: Il Mulino.

Cassirer E. 1962 (ed. or. 1923). *Filosofia delle forme simboliche*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E., 1966. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Trad. it. Firenze: Sansoni.

Cassirer E. 2004 (ed. or. 1932). *La filosofia dell'Illuminismo*. Trad. it. Firenze: Sansoni.

Castells M. 1996. *The Rise of the Network Society.* Oxford: Blackwell.

Cattaruzza A. 2014. *Atlas des guerres et conflicts. Un tour du monde géopolitique*. Paris: Autrement.

Césaire A. 1971. *Cahiers d'un retour au pays natal*. Paris: Présence africaine.

Castoriadis C. 1995 (ed. or. 1975). *L'istituzione immaginaria della società*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Castoriadis C. 2001 (ed. or. 1990). *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*. Trad. it. Milano: Eleuthera.

Cattaruzza A. 2014. *Atlas des guerres et conflits: Un tour du monde géopolitique.* Paris : Autrement.

Cerroni U. 1978. *Crisi del marxismo?* Roma: Editori Riuniti.

Cervo A. L. 2015. *A dimensao regional e internacional da independencia*. In Cervo A. L., Rapoport M. (orgs.). 2015. *Historia do Cono Sul*. Rio de Janeiro: Revan, pp. 75-115.

Chakrabarty D. 2004 (ed. or. 2000). *Provincializzare l'Europa*. Trad. it. Roma: Meltemi.

Chan S. 2005. *Fuori dal male. Nuove politiche internazionali e vecchie dottrine di guerra*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Chandler D. 2000. *Bosnia. Faking Democracy after Dayton*. London: Pluto.

Chattarjee P. (ed.) 1997. *State and Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press.

Chen J.-Q., Moran S., Gardner H. (eds.). 2009. *Multiple Intelligences around the World*. San Francisco: Jossey-Bass.

Cheng A. 2000. *Storia del pensiero cinese*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Cheng F. 2010. *Cinque meditazioni sulla bellezza*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Cheterian V. (ed.) 2013. *From Perestroika to Rainbow Revolutions. Reforms and Revolution after Socialism*. London: Hurst & Co.

Chindji-Kouleu F. 2001. *Négritude, philosophie et mondialisation*. Yaoundé: CLE.

Chomsky N. 1969a. *L'analisi formale del linguaggio*. Trad. it. Torino: Boringhieri.

Chomsky N. 1969b. *I nuovi mandarini*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Chomsky N. 1973. *Conoscenza e libertà*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Chomsky N. 1977. *Per ragioni di Stato*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Chomsky N. 1970. *La grammatica generativa trasformazionale*. Trad. it. Torino: Boringhieri.

Chomsky N. 1975. *Filosofia del linguaggio. Ricerche teoriche e storiche*. Trad. it. Torino, Boringhieri.

Chomsky N. 2016. *Who Rules the World?* New York: Metropolitan Books.

Chomsky N. 2017. *Le dieci leggi del potere. Requiem per il sogno americano*. Trad. it. Milano: Ponte alle Grazie.

Chossudovsky M. 1998. *La globalizzazione della povertà. L'impatto delle riforme del Fondo monetario internazionale e della Banca mondiale*. Trad. it. Torino: Gruppo Abele.

Cicerone Marco Tullio. 1958. *Dei doveri*. Trad. it. Bologna: Zanichelli.

Cipolla M. 2002 (ed. or. 1973). *Storia economica dell'Europa pre-industriale*. Bologna: Il Mulino.

Codovini G. 2004. *Storia del conflitto arabo-israeliano-palestinese. Tra dialoghi di pace e monologhi di guerra*. Milano: Mondadori.

Cohen A. 1999 (ed. or. 1931), *Il Talmud*. Trad. it. Bari: Laterza.

Colletti L. 1979. *Tra marxismo e no*. Bari: Laterza.

Confucio. 2003. Dialoghi. Trad. it. Torino: Einaudi.

Coquery-Vidrovitch C., Moniot H. 1977. *L'Africa nera dal 1800 ai nostri giorni*. Trad. it. Milano: Mursia.

Coquery-Vidrovitch C. 2012. *Breve storia dell'Africa*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Collectf. 1993. *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Eddif.

Colletti L. 1970. *Ideologia e società*. Bari: Laterza.

Colletti L. 1979. *Tra marxismo e no*. Bari: Laterza.

Collier P. 2008. *The Bottom Billion. Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*. New York: Oxford University Press.

Collier P. 2010. *Guerre, armi e democrazia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Collotti Pischel E. 1982. *Storia della Rivoluzione cinese*. Roma: Editori Riuniti.

Collotti Pischel E. 1999. *Storia dell'Asia orientale. 1850-1949*. Roma: Carocci.

Colombo A. 2006. *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*. Bologna: Il Mulino.

Colombo A. *et al.* 2002. *Il Grande Medio Oriente. Il nuovo arco dell'instabilità*. Milano: Egea.

Colombo V., Gozzi G. (a cura di) 2003. *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*. Bologna: Il Mulino.

Comunità di Sant'Egidio. 1991. *Religioni in dialogo per la pace*. Brescia: Morcelliana.

Confucio. 2003. *Dialoghi*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Conze E. 1976. (ed. or. 1958). *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante. Il sutra del cuore*. Trad. it. Roma: Ubaldini.

Cooper D. (a cura di). 1975 (ed. or. 1968). *Dialettica della liberazione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Cooper D. 1972. *La morte della famiglia*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Cooper D. 1978. *Psichiatria e antipsichiatria*. Trad. it. Roma: Armando.

Corbin H. 2005 (ed. or. 1958). *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*. Trad. it. Roma-Roma: Laterza.

Corbin H. 1991 (ed. or. 1962). *Storia della filosofia islamica*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Corm G. 2005. *Il mondo arabo in conflitto. Dal dramma libanese all'invasione del Kuwayt*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Corm G. 2015. *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris: La Découverte.

Cornia G. A., Stewart F. (eds.). 2016. *Towards Humand Development. New Approaches to Macroeconomics & Inequality*. Oxford: Oxford University Press.

Coseriu E. 1973. *Lezioni di linguistica generale*. Trad. it. Boringhieri.

Costa P., Zolo D. (a cura di). 2002. *Lo Stato di diritto*. Milano: Feltrinelli.

Crespi F., Segatori R. (a cura di). *Multiculturalismo e democrazia*. Roma: Donzelli.

Croce B. 1908-1917. *Filosofia dello spirito*. 4 voll. Bari: Laterza.

Croce B. 1965 (ed. or. 1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.

Croce B. 1970 (8a ed.). *Il concetto della storia*. Bari: Laterza.

Crouch C. 2003. *Post-democrazia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Crouch C. 2012. *Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberalismo*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Crozier M., Huntington S., Watanuki J. 1975. *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press.

Cruz Hernandez M. 2001. *Storia del pensiero nel mondo islamico*. Trad. it. Brescia: Paideia.

Csikszentmihalyi M. 1990. *Flow. The Psichology of Optimal Experience*. New York: Harper & Row.

Curtius E. R. 1992 (ed. or. 1948). *Letteratura europea e Medio Evo latino*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

D'Agostini F. 1997. *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milano: Cortina.

D'Agostini F., Vassallo N. (a cura di) 2002. *Storia della filosofia analitica*. Torino: Einaudi.

Dahl R. 1989. *La democrazia economica*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Dahl R. 1997 (ed. or. 1989). *La democrazia e i suoi critici*. Trad. it. Roma: Editori Riuniti.

Dahrendorf R. 1989. *Il conflitto sociale nella modernità*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf R. 1990. 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf R. 2001. *Dopo la democrazia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf R. 2004. *La società riaperta. Dal crollo del muro alla guerra in Iraq*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Dalai Lama. 2006. *Nuove immagini dell'Universo. Dialoghi con fisici e cosmologi*. Trad. it. Milano: Cortina.

Dal Lago A. 1999. *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli.

Dallmayr F. 2002. *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices*. New York: Palgrave.

Dal Pra M. 1984. *Studi sul pragmatismo italiano*. Napoli. Bibliopolis.

Damasio A. 1995. *L'errore di Cartesio*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Damasio A. 2000. *Emozione e coscienza*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Daniel J. 2004. *La prigione ebraica*. Trad. it. Milano: Baldini Castoldi Dalai.

Dara Shikoh M., 2011. *La congiunzione dei due oceani*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Dardot P., Laval C. 2013 (ed. or. 2009). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*. Trad. it. Roma: Derive Approdi.

Darwin C. 1999. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Dasgupta P. 2004 (ed. or. 2001). *Benessere umano e ambiente naturale*. Trad. it. Milano: Vita e Pensiero.

Dasgupta P. 2007. *Povertà, ambiente e società*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Dasgupta S. 2006 (ed. or. 1922). *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Daumal J., Leroy M. 1970. *Nasser. La vita, il pensiero, i testi esemplari*. Milano.

Davidson B. 1966 (ed. or. 1961). *Madre nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Davidson D. 2003. *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*. Trad. it. Milano: Cortina.

Davidson D. 2006. *Sulla verità*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Davis D. B. 1971 (ed. or. 1966). *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*. Trad. it. Torino: SEI.

De Crescenzo L. 1988. *Storia della filosofia greca*. Milano: Mondadori.

De la Garza M. 2003 (ed. or. 1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas*. México DF: UNAM.

Del Boca A. 2007 (ed. or. 1995). *Il Negus. Vita e morte dell'ultimo re dei re*. Roma-Bari: Laterza.

De Leo G., Salvini A. 1978. *Normalità e devianza*. Milano: Mazzotta.

Deleuze G. 1979 (ed or. 1969). *Logica del senso*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Deleuze G., Guattari F. 1975 (ed. or. 1972). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. Torino: Einaudi.

De Libera A. 1991. *La filosofia medioevale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Del Percio E. 2014. *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*. Buenos Aires: CICCUS.

Demargne P. 2003 (ed. or. 1964). *Arte egea*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

De Mauro T. 1965. *Introduzione alla semantica*. Bari: Laterza.

Denis H. 1978 (ed. or. 1965). *Storia del pensiero economico*. 2 voll. Trad. it. Milano: Mondadori.

Dennett D. 1993, *Coscienza. Che cos'è?* Trad. it. Milano, Rizzoli.

De Rosa G. 1971. *Storia moderna*. Bergamo: Minerva Italica.

Derrida J. 1967. *L'Ecriture et la différence*. Paris: Seuil.

Derrida J. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.

Derrida J. 1991. *Oggi l'Europa*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Derrida J. 2003. *Stati canaglia*. Trad. it. Milano: Cortina.

Derrida J. 2004. *Perdonare*. Trad. it. Milano: Cortina.

De Ruggiero G. 1938. *La filosofia greca*. 2 voll. Bari: Laterza.

De Saussure F. 1967 (ed. or. 1915). *Corso di linguistica generale*. Trad. it. Bari: Laterza.

De Sio L. 2011. *Competizione e spazio politico*. Bologna. Il Mulino.

De Sousa Santos B. 2003. *Democratizzare la democrazia. I percorsi della democrazia partecipativa*. Trad. it. Troina: Città Aperta.

De Tocqueville A. 1981. *De la démocratie en Amérique. 1835-1840*. 2 voll. Paris. Garnier-Flammarion.

Devereux G. 1978 (ed. or. 1970). *Saggi di etnopsichiatria generale*. Trad. it. Roma: Armando.

Dewey J. 1996 (ed. or. 1916). *Democrazia e educazione*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Dewey J., Bentley A. 1974 (ed. or. 1946). *Conoscenza e transazione*. Trad. Firenze: La Nuova Italia.

Diagne M. 2006. *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*. Paris-Dakar: Karthala-IFAN.

Diamond L., Linz J. J., Lipset S. M. (eds.). 1989. *Democracy in Developing Countries: Latin America*. Boulder CO: Lynne Rienner.

Diaz Infante F. 1997. *La educacion de los Aztecos*. México: Panorama Editorial.

Di Cesare D. 2016. *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni neri"*. Torino: Bollati Boringhieri.

Di Cesare D. 2017. *Residenti stranieri. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri.

Di Donato M. 2017. *Il pensiero politico sunnita contemporaneo in conflitto: Salafismo e islamismo*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 195-210.

Dilthey W. 1974 (ed. or. 1883). *Introduzione alle scienze dello spirito*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Di Nolfo E. 2000. *Storia delle relazioni internazionali. 1918-1999*. Roma-Bari: Laterza.

Diop B. 2017. *L'Afrique ancienne dévoilée*. Dakar: Silex.

Djalili M.-R., Kellner T. 2017. *Histoire de l'Iran contemporain*. Paris: La Découverte.

Dogen. 2005. *Shobogenzo*. A cura di Leonardo V. Arena. Trad. it. Milano: Mondadori.

Doi T. 1991 (ed. or. 1971). *Anatomia della dipendenza*. Trad it. Milano: Cortina.

Donolo C. 1997. *L'intelligenza delle istituzioni*. Milano: Feltrinelli.

Donzelli M. (a cura di) 2006. *Comparatismi e filosofia*. Napoli: Liguori.

Douglas M. 1990 (ed. or. 1986). *Come pensano le istituzioni*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Douglas M. 1996 (ed. or. 1970). *Purezza e pericolo*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Douglas M. 1999 (ed. or. 1996). *Questioni di gusto*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Drewermann E. 1996 (ed. or. 1984). *Psicologia del profondo e esegesi. Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Dube S., Banerjee Dube I., Mignolo W. (coords.). 2004. *Modernidades coloniales*. México DF: El Colegio de México.

Du Bois W. E. B. 2007 (ed. or. 1946). *The World and Africa. Colour and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Ducellier A. 2001. *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*. Trad. it. Torino.

Ducellier A., Micheau F. 2004. *L'Islam nel Medioevo*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Duchatel M. 2017. *Géopolitique de la China*. Paris: La Découverte.

Duffek K., Townsend-Gault C. (eds.) 2004. *Bill Reid and Beyond*. Vancouver: Douglas & McIntyre.

Dugin A. 2017 (ed. or. 2009). *La quarta teoria politica*. Trad. it. NovaEuropa Edizioni.

Dumont L. 1966. *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris.

Dussel E. 2007, *Politica de la liberación. Historia mundial y critica*, Madrid, Trotta.

Dworkin R. 1982 (ed. or. 1977). *I diritti presi sul serio*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Dworkin R. 2006. *Is Democracy Possible Here?* Princeton: Princeton University Press.

Eboussi Boulaga F. 2007 (ed. or. 1977). *Autenticità africana e filosofia*. Trad. it. Milano: Marinotti.

Eccles J. C. 1995 (ed. or. 1989). *Evoluzione del cervello e creazione dell'io*. Trad. it. Roma: Armando.

Eco U. 1962. *Opera aperta*. Milano: Bompiani.

Eco U. 1964. *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*. Milano: Bompiani.

Eco U. 1968. *La struttura assente*. Milano: Bompiani.

Eco U. 1990. *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.

Eco U., Fedriga R. 2018 (a cura di). *Storia della filosofia*. 16 voll. Gruppo editoriale *la Repubblica L'Espresso*.

Edelman G. M. 1993. *Sulla materia della mente*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Eliade M. 2003 (ed. or. 1948). *Tecniche dello Yoga*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Eliade M. 2006 (ed. or. 1965). *Il sacro e il profano*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Elkins C. 2005. *Britain's Gulag. The Brutal End of Empire in Kenya*. London: Pimlico.

Elster J. (a cura di). 1991. *L'io multiplo*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Enriques F., Santillana G. 1936. *Storia del pensiero scientifico*. Trad. it. Bologna: Zanichelli.

Epicuro. 1997. *Scritti morali*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Epitteto.1996. *Manuale*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Erasmo da Rotterdam. 1995. *Elogio della follia*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Escalante Gonzalbo P. 2007. *El México antiguo*. In *Nueva historia minima de México*. México DF: El Colegio de México, pp. 11-57.

Esposito R. 1988. *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino.

Esposito R. 1998. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.

Esposito R. 2002. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.

Esposito R. 2004. *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.

Estermann J. 1998. *Filosofia andina. Estudio intercultural de la sabiduria autoctona andina*. Quito: Abya Yala.

Eze E. C. 2008. *On Reason. Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*. Durham and London: Duke University Press.

Fabbrini S. 1999. *Il Principe democratico. La leadership nelle democrazie contemporanee*. Roma-Bari: Laterza.

Fanon F. 2007 (ed. or. 1961). *I dannati della terra*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Fausto B. 2014. *Historia concisa do Brasil*. Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo.

Feroldi V. (sous la direction de). 2003. *Chrétiens et musulmans en dialogue: les identités en devenir*. Paris: L'Harmattan.

Ferrajoli L. 2004. *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*. Roma-Bari: Laterza.

Ferrajoli L. 2007. *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*. 2 voll. Roma-Bari: Laterza.

Ferrajoli L. 2011. *Poteri selvaggi. La crisi della democrazia italiana*. Bari- Roma: Laterza.

Ferrajoli L. 2013. *La democrazia attraverso i diritti*. Roma-Bari: Laterza.

Ferraris M. 1988. *Storia dell'ermeneutica*. Milano: Bompiani.

Ferraris M. 1998. *L'ermeneutica*. Roma-Bari: Laterza.

Ferraris M. 2001. *Il mondo esterno*. Milano: Bompiani.

Ferrera M. 1993. *Modelli di solidarietà. Politiche e riforme sociali nelle democrazie*. Bologna: Il Mulino.

Feyerabend P. 1979. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Fichte I. 1946 (ed. or. 1794). *Su la destinazione del dotto*. Trad. it. Milano: Signorelli.

Filaly-Ansari A. 2003. *Islam e laicità*. Trad. it. Roma: Castelvecchi.

Filone d'Alessandria. 1994. *L'erede delle cose divine*. Trad. it. Milano: Rusconi.

Filone d'Alessandria. 1984. *Le origini del male*. Trad. it. Milano: Rusconi.

Finley M. I. 1968 (ed. or. 1963). *Gli antichi Greci*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Finley M. I. 2005 (ed. or. 1972). *La democrazia degli antichi e dei moderni*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Florenskij P. 1997. *Le porte regali. Saggio sull'icona*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Florenskij P. 1999 (ed. or. 1914). *Il significato dell'idealismo*. Trad. it. Milano: Rusconi.

Flores D'Arcais P. 1992. *Etica senza fede*. Torino: Einaudi.

Focillon H. 1987 (ed. or. 1934). *Vita delle forme*. Torino: Einaudi.

Fodor J. 1999 (ed. or. 1983). *La mente modulare*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Fornet-Betancourt R. 2001. *Trasformacion intercultural de la filosofia*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Forte F. 2017. *Ibn Khaldun*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 97-114.

Foucault M. 1978 (ed. or. 1963). *Storia della follia nell'età classica*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Foucault M. 1978 (ed. or. 1966). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Foucault M. 1969. *Nascita della clinica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Foucault M. 1971 (ed. or. 1969). *L'archeologia del sapere*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Foucault M. 1977 (ed. or. 1971). *Microfisica del potere*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Foucault M. 1978 (ed. or. 1976). *La volontà di sapere*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Foucault M. 2000 (ed. or. 1984). *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Foucault M. 1985 (ed. or. 1984). *La cura di sé. Storia della sessualità 3*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Foucault M. 1976 (ed. or. 1975). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Fraser N., Honneth A. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London-New York: Verso.

Frazer J. 2007 (ed. or. 1926). *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Frege G. 2001 (ed. or. 1891). *Senso e denotazione*. In Bonomi A. (a cura di). 2001. *La struttura logica del linguaggio*. Milano: Bompiani, pp. 9-32.

Freire P. 1971. *Pedagogia degli oppressi*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Freud S. 1967. *Opere*. 12 voll. Trad. it. Torino: Boringhieri.

Friedman B. M. 2005. *The Moral Consequences of Economic Growth*. New York: Vintage.

Frobenius L. 1991 (ed. or. 1933). *Storia delle civiltà africane*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Fromm E. 1977. *Avere o essere?* Trad. it. Milano: Mondadori.

Frye N. 1969 (ed. or. 1957). *Anatomia della critica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Frye N. 1973 (ed. or. 1963). *Favole d'identità. Studi di mitologia poetica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Fukuyama F. 1992. *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Fukuyama F. 2004. *Esportare la democrazia*. Trad. it. Torino: Lindau.

Fumagalli Beonio Brocchieri M., Parodi M. 2005. *Storia della filosofia medioevale*. Roma-Bari: Laterza.

Fung Yu-lan. 1976 (ed. or. 1948). *A Short History of Chinese Philosophy*. Edited by Derk Bodde. New York: The Free Press.

Furet F. 1995. *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Gabrieli F. (a cura di). 1963. *Storici arabi delle Crociate*. Torino: Einaudi.

Gadamer H. G. 1983 (ed. or. 1960). *Verità e metodo*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Gadamer H. G. 1996. *Verità e metodo 2*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Gaddis J. L. 2007. *La Guerra Fredda. Cinquant'anni di paura e di speranza*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Galasso G. 2009. *Medioevo euro-mediterraneo e Mezzogiorno d'Italia da Giustiniano a Federico II*. Roma-Bari: Laterza.

Galbraith J. 2014 (ed. or. 1958). *La società opulenta*. Trad. it. Milano: Comunità.

Galbraith J. K. 1988. *Storia dell'economia*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Galeano E. 1976 (ed. or. 1971). *Il saccheggio dell'America Latina. Ieri e oggi*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Galimberti U. 1979. *Psichiatria e fenomenologia*. Milano: Feltrinelli.

Galimberti U. 1999. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milano: Feltrinelli.

Galimberti U. *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*. Milano: Feltrinelli.

Gallagher S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher S., Zahavi D. 2009. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Trad. it. Milano: Cortina.

Galli C. 2013. *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*. Milano: Mondadori.

Gallino L. 2000. *Globalizzazione e disuguaglianze*. Roma-Bari: Laterza.

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

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

Galtung J. 1986 (ed. or. 1984). *Ci sono alternative! Quattro strade per la sicurezza*. Trad. it. Torino: Gruppo Abele.

Gandhi M. K. 1996. *Teoria e pratica della non-violenza*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Gandhi M. K. 2006. *In cammino verso Dio*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Garcia Martinez B. 2007. *La epoca colonial hasta 1760*. In *Nueva historia minima de México*. México DF: El Colegio de México, pp. 58-112.

Garciadiego J. 2007. *La Revolucion*. In *Nueva historia minima de México*. México DF: El Colegio de México, pp. 225-261.

Gardet L. 1979 (ed. or. 1977). *Gli uomini dell'Islam*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Gardner H. 1997 (ed. or. 1983). *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Garfinkel H. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Engrewood Cliffs NJ: Prentice Hall.

Gargani A. (a cura di). 1979. *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*. Torino: Einaudi.

Gargani A. 1975. *Il sapere senza fondamenti*. Torino: Einaudi.

Garin E. 1952. *L'umanesimo italiano*. Bari: Laterza.

Garin E., 1961. *Medioevo e Rinascimento*. Bari: Laterza.

Garin E. 1965. *L'umanesimo italiano*. Bari: Laterza.

Gazzaniga M. 2009. *Human. Quel che ci rende unici*. Trad. it. Milano: Cortina.

Geertz C. 1999 (ed. or. 1995). *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Gentile E. 2002 (ed. or. 1982). *Il mito dello Stato nuovo*. Roma-Bari: Laterza.

Gernet J. 1978 (ed. or. 1972). *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica popolare*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Gernet J. (ed. or. 1994). *L'intelligence de la Chine*, Paris: Gallimard.

Geymonat L. 1968. *Storia della filosofia*. 3 voll. Milano: Garzanti.

Ghali B. B. 1996. *An Agenda for Democratization*. New York: United Nations.

Giarini O., Loubergé H. 1978. *La delusione tecnologica. I rendimenti decrescenti della tecnologia e la crisi della crescita economica*. Milano: Mondadori.

Giddens A. 1990 (ed. or. 1984). *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*. Trad. it. Milano: Comunità.

Giddens A. 1999. *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Gilbert M. 1990. *La grande storia della Seconda Guerra Mondiale*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Girotto V. 1994. *Il ragionamento*. Bologna: Il Mulino.

Givone S. 1994 (ed. or. 1988). *Storia dell'estetica*. Roma-Bari: Laterza.

Givone S. 2007. *Dostoevskij e la filosofia*. Roma-Bari: Laterza.

Givone S. 2008 (ed. or. 1995). *Storia del nulla*. Roma-Bari: Laterza.

Glissant E. 1998. *Poetica del diverso*. Trad. it. Roma: Meltemi.

Glissant E. 2010 (ed. or. 1981). *El discurso antillano*. Trad. spagn. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Americas.

Glucksmann A. 1977. *I padroni del pensiero*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Gnoli R. 1972. *Introduzione*, Abhinavagupta. 1972, *Luce delle sacre scritture*, a cura di Raniero Gnoli, Trad. it. Torino, UTET.

Godelier M., Sève L. 1974 (4a ed.). *Marxismo e strutturalismo*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Goffman E. 1976 (ed. or. 1961). *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. trad. it. Torino: Einaudi.

Gombrich E. 1973 (ed. or. 1971). *Norma e forma. Studi sull'arte del Rinascimento*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Goodman N. 2008 (ed. or. 1978). *Vedere e costruire il mondo*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Goodman N. 2008 (ed. or. 1968). *I linguaggi dell'arte*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Gorbaciov M. 1987. *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Gorbaciov M. 1989. *La casa comune europea*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Gordon S. 2009. *Quando l'Asia era il mondo*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Gozzi G. (a cura di) 1998. *Islam e democrazia. Il processo di democratizzazione in un paese arabo e i problemi delle democrazie occidentali a confronto*. Bologna: Il Mulino.

Graeber D. 2011. *Debt. The First 5,000 years*. New York: Melville House.

Gramsci A. 1977. *Il materialismo* storico. Roma: Editori Riuniti.

Gramsci A. 1977. *Note sul Machiavelli*. Roma: Editori Riuniti.

Gramsci A. 1977. *Gli intellettuali*. Roma: Editori Riuniti.

Granet M. 1971 (ed. or. 1934). *Il pensiero cinese*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Grassi P., Aguti A. (a cura di). 2008. *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*. Milano: Vita e Pensiero.

Greimas A. 1974 (ed. or. 1970). *Del senso*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Griaule M. 1968. *Dio d'acqua*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Grilli di Cortona P. 2009. *Come gli Stati diventano democratici*. Roma-Bari: Laterza.

Grillo P. 2014. *Le guerre del Barbarossa. I comuni contro l'Imperatore*. Roma-Bari: Laterza.

Grynpas B. 1976 (ed. or. 1972). *Il pensiero cinese*. Trad. it. in Chatelet F. (a cura di). *Storia della filosofia. Vol. II: La filosofia medioevale*. Milano: Rizzoli, pp. 127-144.

Guénon R. 1980 (ed. or. 1957). *La Grande Triade*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Guénon R. 1989 (ed. or. 1921). *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Guha R. (ed.). 1982. *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press.

Guillén C. 1991 (ed. or. 1985). *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Gusdorf G. 1989. *Storia dell'ermeneutica*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Gutas D. 2002. *Pensiero greco e cultura araba*, Trad. it., Torino, Einaudi.

Guthrie D. (ed.). 2009. *China and Globalization. The Social, Economic and Political Transformation of Chinese Society*. New York: Routledge.

Gutierrez G. 1992 (ed. or. 1971). *Teologia della liberazione*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Habermas J. 1973 (ed. or. 1963). *Prassi politica e teoria critica della società*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Habermas J. 1973 (ed. or. 1968). *Conoscenza e interesse*. Trad. it. Bari: Laterza.

Habermas J. 1982 (ed. or. 1973). *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*. Trad. it. Bari: Laterza.

Habermas J. 1986 (ed. or. 1981). *Teoria dell'agire comunicativo*. 2 voll. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Habermas J. 1990. *La rivoluzione in corso*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Habermas J. 1991 (ed. or. 1988). *Il pensiero post-metafisico*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Habermas J. 1998 (ed. or. 1996). *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Habermas J. 1996 (ed. or. 1992). *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Trad. it. Miano: Guerini e Associati.

Hahn H., Neurath O., Carnap R. (ed. or. 1929). *La concezione scientifica del mondo*. Trad. it. Bari: Laterza.

Hahnel R., Olin Wright E. 2016. *Alternatives to Capitalism. Proposals for a Democratic Economy*. London: Verso.

Hale W. 1999. *Identità e politica in Turchia*. In Aliboni R. (a cura di). *Geopolitica della Turchia*. Milano: Angeli, pp. 37-70.

Hall E. T. 1968 (ed. or. 1966). *La dimensione nascosta*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Hall M. K. 2003. *La guerra del Vietnam*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Hancock G. 1989. *Lords of Poverty. The power, prestige, and corruption of the International aid business*. New York: The Atlantic Monthly Press.

Hanson N. R. 1978 (ed. or. 1958). *I modelli della scoperta scientifica*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Hardt M., Negri A. 2001. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Hargreaves H. S., Hollis M., Lyons B., Sugden R., Weale A. 1996. *La teoria della scelta. Una guida critica*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Harvey D. 1997 (ed. or. 1990). *La crisi della modernità*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Hauser A. 1975 (ed. or. 1955). *Storia sociale dell'arte*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Havelock E. A. (1999, ed. or. 1963). *Cultura orale e civiltà della scrittura*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

von Hayek F. A. 2011 (ed. or. 1944). *La via della schiavitù*. Trad. it. Macerata: Liberilibri.

von Hayek F. A. 1969 (ed. or. 1960). *La società libera*. Trad. it. Firenze: Vallecchi.

Hayoun M.-R. 1994. *I filosofi ebrei nel Medioevo*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Hebb D. 1982. *Mente e pensiero*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Hegel G. W. F. 1963. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Trad. it. Bari: Laterza.

Hegel G. W. F. 1974. *Scienza della logica*. Trad. it. Bari: Laterza.

Hegel G. W. F. 1976. *Fenomenologia dello spirito*. 2 voll. Trad. it. Firenze: la Nuova Italia.

Hegel G. W. F. 2001. *Filosofia della storia universale*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Heidegger M. 1976 (ed. or. 1927). *Essere e tempo*. Trad. it. Milano: Longanesi.

Heidegger M. 1968. *Sentieri interrotti*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Heidegger M. 2015 (ed. or. 1957). *In cammino verso il linguaggio*. Trad. it. Torino: Mursia.

Heidegger M. 2015. *Quaderni neri. 1931/1938*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Heisenberg W. 1994. *Fisica e filosofia*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Heisig J. 2001. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School.* Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.

Heisig J. 2006. *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.

Held D. 1998. *Modelli di democrazia*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Heller A. 1978 (ed. or. 1974). *La teoria dei bisogni in Marx*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Hennette S., Piketty T., Sacriste G., Vauchez A. 2017. *Democratizzare l'Europa! Per un Trattato di democratizzazione dell'Europa*. Trad. it. Milano: La nave di Teseo.

Henshall K. K. 2005. *Storia del Giappone*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Hifler J. S. 2003 (ed. or. 1992). *Anima pellerossa. La voce del piccolo grande popolo*. Trad. it. Vicenza: Il Punto d'Incontro.

Hillman J. 2000 (ed. or. 1975). *Re-visione della psicologia*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Hillman J. 1993 (ed. or. 1981). *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Hirsch E. D. 1973 (ed. or. 1967). *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Hirschman A. O. 2002 (ed. or. 1970). *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Hjelmslev L. 1968 (ed. or. 1961). *I fondameni della teoria del linguaggio*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Hjelmslev L. 1970 (ed. or. 1963). *Il linguaggio*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Hobsbawm E. J. 1991 (ed. or. 1987). *L'età degli imperi. 1875-1914*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Hobsbawm E. J. 1994. *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Hobsbawm E. J. 1995. *Le rivoluzioni borghesi. 1789-1848*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Hobsbawm E. J. 2003. (ed. or. 1975). *Il trionfo della borghesia. 1848-1875*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Hobson J. 1974 (ed. or. 1902). *L'imperialismo*. Trad. it. Milano.

Höffe O. 2007 (ed. or. 1999). *La democrazia nell'era della globalizzazione*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Holenstein E. 2004. *Atlante della filosofia. Luoghi e percorsi del pensiero*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Horkheimer M. 1974. *Teoria critica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Horkhemer M. Adorno T.W. 1974 (ed. or. 1947). *Dialettica dell'illuminismo*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Honneth A. 2016. *L'idea di socialismo*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Horio T. 1988. *Educational Thought and Ideology in Modern Japan*. Tokyo: Tokyo University Press.

Horio T. 2017. *Kijuro Shidehara and the Article 9 of the Japanese Constitution. Renunciation of war and arms*. In Pampanini G. (ed.). *Talking About Global Democracy*. Catania: A&G-CUECM, pp. 9-12.

Hountondji P. 1977. *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'éthnophilosophie*. Paris: Maspéro.

Huizinga J. 1967 (ed. or. 1933). *Homo ludens*. Trad. it. Torino : Einaudi.

von Humboldt W. 1991. *La diversità delle lingue*. Trad. it. Bari: Laterza.

Hume D. 1972 (ed. or. 1734). *A Treatise of Human Nature*. Glasgow: Fontana Collins.

Huntington S. P. 1993 (ed. or. 1991). *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Huntington S. P. 1997. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Husserl E. 2015 (ed. or. 1900). *Ricerche logiche*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Husserl E. 1966 (ed. or. 1929). *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*. Trad. it. Bari: Laterza.

Husserl E. 1976 (ed. or. 1911-13). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Husserl E. 1976 (ed. or. 1911-13). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Husserl E. 1976 (ed. or. 1911-13). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro terzo. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Husserl E. 2002 (ed. or. 1936). *Meditazioni cartesiane*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Husserl E. 1975 (ed. or. 1959). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Husserl E. 2007 (ed. or. 1939). *Esperienza e giudizio*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Ignatieff M. 2003 (ed. or. 2001). *Una ragionevole apologia dei diritti umani*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Illich I. 1983 (ed. or. 1971). *Descolarizzare la società*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Iqbal M. 2009 (ed. or. 1930). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Moscow: Dodo Press.

Irzik G., Güven G. (eds.). 2005. *Turkish Studies in History and Philosophy of Science*. Springer.

Izzo D. (a cura di). 1996. *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.

al-Jabri M. A. 1996. *La ragione araba*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Jacob F. 1978. *Evoluzione e bricolage*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Jaeger W. 1982 (ed. or. 1953). *La teologia dei primi pensatori greci*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Jaeger W. 1997 (ed. or. 1935). *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. Trad. it. Firenze. La Nuova Italia.

Jakobson R. 1963. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit.

James W. 1941. *Saggi pragmatisti*. Trad. it. Napoli: Morano.

Jaspers K. 1965 (ed. or. 1949). *Origine e senso della storia*. Trad. it. Milano: Comunità.

Jauss H. R. 1987 (ed. or. 1982). *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*. 2 voll. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Jervis G. 1975. *Manuale critico di psichiatria*. Milano: Feltrinelli.

Jesi F. 1973. *Il mito*, Milano ISEDI.

Jesi F. 1979. *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino: Einaudi.

Johnson Laird P. 2008. *Pensiero e ragionamento*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Jones A. H. M. 1974. *Il tardo Impero romano (284-602 d. C.)*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Jones M. A. 2005 (ed. or. 1983). *Storia degli Stati Uniti d'America. Dalle prime colonie inglesi ai giorni nostri*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Juaregui L. 2007. *Las reformas borbonicas*. In *Nueva historia de México*. México DF: El Colegio de México, pp. 113-136.

Julien C. 1973. *Il suicidio delle democrazie*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Jullien F. 1999 (ed. or. 1991). *Elogio dell'Insapore. A partire dal pensiero e dall'estetica cinese*. Trad. it. Milano: Cortina.

Jullien F. 1999 (ed. or. 1991). *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del* I Ching. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Jullien F. 2004 (ed. or. 1995). *Strategie del senso in Cina e in Grecia*. Trad. it. Roma: Meltemi.

Jullien F. 2006 (ed. or. 2005). *Nutrire la vita senza aspirare alla felicità*. Trad. it. Milano: Cortina.

Jullien F. 2010 (ed. or. 2008). *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Jullien F. 2017. *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Jung C. G. 1966. *Opere*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Jünger E. 1997 (ed. or. 1934). *Foglie e pietre*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Kagame A. 1956. *La Philosophie bantu-rwandese de l'etre*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.

Kagan D. 1991. *Pericle di Atene e la nascita della democrazia*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Kagan R. 2003. *Paradiso e potere. America e Europa nel nuovo ordine mondiale*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Kahneman D. 2013. *Thinking. Fast and Slow*. New York: Farrar Straus & Giroux.

Kandel E. 2012. *L'età dell'inconscio. Arte, mente e cervello dalla Grande Vienna ai nostri giorni*. Trad. it. Milano: Cortina.

Kant I. 1977 (ed. or. 1781). *Critica della ragion pura*. 2 voll. Trad. it. Bari: Laterza.

Kant I. 1974 (ed. or. 1788). *Critica della ragion pratica*. Trad. it. Bari: Laterza.

Kant I. 1979 (ed. or. 1790). *Critica del Giudizio*. Trad. it. Bari: Laterza.

Kant I. 1991 (ed. or. 1795). *Per la pace perpetua*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Kaplan-Solms K., Solms M. 2002. *Neuropsicoanalisi. Un'introduzione clinica alla neuropsicologia del profondo*. Trad. it. Milano: Cortina.

Kara-Murza S. 2009. *Manipulaziya soznaniiem*. Moskba: Eksmo.

Kassir S. 1994. *La Guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional (1975-1982)*. Paris: Karthala.

Kayser B. 1996. *Il Mediterraneo geografia della frattura*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Kelsen H. 1994 (ed. or. 1945). *Teoria generale del diritto e dello Stato*. Trad. it. Milano: Etas Libri.

Kelsen H. 1995 (ed. or. 1929). *La democrazia*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Kennedy P. 1999 (ed. or. 1987). *Ascesa e declino delle grandi potenze*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Kepel G. 2006 (ed. or. 1984). *Il profeta e il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Kepel G. 1996. *A ovest di Allah*. Trad. it. Palermo: Sellerio.

Kepel G. 2003. *Jihad. Ascesa e declino*. Trad. it. Roma: Carocci.

Kepel G. 2006 (ed. or. 2004). *Fitna. Guerra nel cuore dell'islam*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Kepel G. (a cura di). 2006. *Al-Qaeda. I testi*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Kepel G. 2009. *Oltre il terrore e il martirio*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Kerényi K. 2008 (ed. or. 1944). *Figlie del sole*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Kerényi K. 2014 (ed. or. 1948). *Rapporto con il divino e altri saggi*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Kerényi K. 1976 (ed. or. 1951-1958). *Gli dèi e gli eroi della Grecia*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Keucheyan R. 2013. *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*. Paris: La Découverte.

Keynes J. M. 1994 (ed. or. 1931). *Esortazioni e profezie*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Keynes J. M. 2013 (ed. or. 1936). *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*. Trad. it. Torino: UTET.

Khatami M. 1999. *Religione, libertà e democrazia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Khatibi A. 1983. *Maghreb pluriel*. Paris: Denoel.

Kierkegaard S. 1977. *Aut-aut*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Ki-Zerbo J., 1977. *Storia dell'Africa nera. Un continente tra la preistoria e il futuro*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Klein M. *et al.* 1966 (ed. or. 1955). *Nuove vie della psicoanalisi*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Klein N. 2015 (ed. or. 2000). *No logo*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Koskenniemi M. 2012 (ed. or. 2001). *Il mite civilizzatore delle nazioni. Ascesa e caduta del diritto internazionale. 1870-1960*. trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Kovadloff S. 2007 (ed. or. 1992). *Le nueva ignorantia*. Buenos Aires: Emecé.

Koyré A. 1967 (ed. or. 1961). *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Kripke S. 1999 (ed. or. 1972). *Nome e necessità*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Krishnamurti. 1998 (ed. or. 1958). *La mia strada è la tua strada*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Krishnamurti. 2003. *Può cambiare l'umanità. Dialogo con i buddhisti*. Trad. it. Roma: Astrolabio.

Kristeva J. 1990 (ed. or. 1988). *Stranieri a se stessi*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Krugman P. 2004. *La deriva americana*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Kubler G. 1989 (ed. or. 1972). *La forma del tempo. La storia dell'arte e la storia delle cose*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Kuçuradi I. 2013. *Human Rights: Concepts and Problems*. Wien: LIT Verlag.

Kuhn T. 1969 (ed. or. 1962). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Kundera M. 2001. *L'ignoranza*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Küng H. 2005. *Scontro di civiltà ed etica globale*. Trad. it. Roma: Datanews.

Kusch R. 2000. *Obras completas*. Rosario: Editorial Fundacion Ross.

Kuschel K.-J. 1996. *La controversia su Abramo. Ciò che divide e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Lacan J. 1974 (ed. or. 1966). *Scritti*. 2 voll. Trad. it. Torino: Einaudi.

Laclau E. 2005. *La razon populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.

Laclau E. 2008. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la politica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.

Lacoste Y. 1968. *Geografia del sottosviluppo*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Lahbabi M. A. 1954. *De l'Etre à la personne*. Paris. Maspero.

Laing R. D. 1969. *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Lakatos I. 1979 (ed. or. 1970). *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*. Trad. it. in Lakatos I., Musgrave A. (a cura di). *Critica e crescita della conoscenza*. Milano: Feltrinelli, pp. 164-276.

Lakatos I. 1985 (ed. or. 1978). *La metodologia dei programmi di ricerca scientifica*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Lakoff G., Johnson M. 1980. *Metafora e vita quotidiana*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Lakoff G., Nuñez R. 2005 (ed. or. 2000). *Da dove viene la matematica. Come la mente embodied dà origine alla matematica*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Lami A. (a cura di). 1995. *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. Milano: Rizzoli.

Landes D. S. 2000 (ed. or. 1969). *Prometeo liberato. La rivoluzione industriale in Europa dal 1750 a oggi*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Larmore C. 1990. *Le strutture della complessità morale*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Laroui A. 1967. *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris: Maspero.

Laroui A. 1997. *Islamisme, modernisme, liberalisme*. Casablanca: Centre Culturel Arabe.

Lasch C. 2004 (ed. or. 1984). *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Lasch C. 2009 (ed. or. 1995). *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Latouche S. 1992 (ed. or. 1989). *L'occidentalizzazione del mondo*. Trad. it. Torino: Bollati-Boringhieri.

Latouche S. 2010 (ed. or. 2006). *La scommessa della decrescita*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Leccese F. A. 2017. *Sufismo e politica, dal Medioevo ai nostri giorni*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 139-154.

Lee S.H. 2003. *La guerra di Corea*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Le Goff J. (a cura di). 1980. *La nuova storia*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Le Goff J., Nora P. (a cura di). 1974. *Fare storia. Temi e modelli della nuova storiografia*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Leibniz G. W. 1967. *Scritti filosofici*. Trad. it. Torino: UTET.

Lenin. 1953 (ed. or. 1909). *Materialismo e empiriocriticismo*. Trad. it. Roma: Rinascita.

Lenin. 1964 (ed. or. 1917). *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*. Trad. it. Roma: Editori Riuniti.

Lenin. 1976. *Quaderni filosofici*. Trad. it. Roma: Editori Riuniti.

Lenin. 2017 (ed. or. 1917). *Stato e rivoluzione*. Trad. it. Roma: Donzelli.

Leon Paolo. 2014. *Il capitalismo e lo stato. Crisi e trasformazione delle strutture economiche*. Roma: Castelvecchi.

Léon Pierre (a cura di). 1979. *Storia economica e sociale del mondo. I nostri anni dal 1947 a oggi*. Trad. it. Bari: Laterza.

León Portilla M. 1980. *Toltecayotl. Aspectos de la cultura nahuatl*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.

León Portilla M. 1996. *El destino de la palabra*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.

León Portilla M. 2003. *Códices. Los antiguos libros del nuevo mundo*. Mexico: Anguilar.

Lepsky G. 1966. *La linguistica strutturale*. Torino, Einaudi.

Le Thành Khoi. 1958. *Storia del Vietnam*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Le Thành Khoi. 1999. *Educazione e civiltà. Le società di ieri*. Trad. it. di Giovanni Pampanini. Roma: Armando.

Le Thành Khoi 2001. *Education et civilisations. Genèse du mond contemporain*. Paris: Laprince-UNESCO.

Lévi S. 2009 (ed. or. 1898). *La dottrina del sacrificio nei Brahmana*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Lévi-Strauss C. 1975 (ed. or. 1958). *Antropologia strutturale*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Lévi-Strauss C. 1978 (ed. or. 1955). *Tristi tropici*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Lévi-Strauss C. 1979 (ed. or. 1962). *Il pensiero selvaggio*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Lévinas E. 1979 (ed. or. 1967). *La traccia dell'altro*. Trad. it. Napoli: Pironti.

Lévinas E. 1986. *Di Dio che viene all'idea*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Lévinas E. 1989. *Etica come filosofia prima*. Trad. it. Milano: Guerini e Associati.

Lévinas E. 1996. *Dio, la morte e il tempo*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Lévinas E. 1998 (ed. or. 1974). *Altrimenti che essere*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Lévinas E. 1998 (ed. or. 1991). *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Lévinas E. 2000 (ed. or. 1961). *Totalità e infinito*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Lévinas E. 2000 (ed. or. 1968). *Quattro letture talmudiche*. Trad. it. Genova: Il melangolo.

Levy B.-H. 1977. *La barbarie dal volto umano*. Trad. it. Venezia: Marsilio.

Lévy-Bruhl L. 1966 (ed. or. 1922). *La mentalità primitiva*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Lewin M. 1988. *La Russia in una nuova era. Una interpretazione storica*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Lewis B. 1991. *La rinascita islamica*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Lewis B. 1997 (ed. or. 1995). *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*. Trad. it. Roma: Donzelli.

Li Zehou 2004. *La via della bellezza. Per una storia della cultura estetica cinese*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Lijphart L. 2001. *Le democrazie contemporanee*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Linz J. J. 2006. *Democrazia e autoritarismo*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Lipset S. M. 2009. *Istituzioni, partiti, società civile*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Locke J. 1980 (ed. or. 1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. Glasgow: Collins.

Lo Jacono C. 2003. *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo).* Volume primo*. Il Vicino Oriente*. Torino: Einaudi.

Lordon F. 2009. *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*. Paris: Fayard.

Lotman J., Uspenskij B. 1973. *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Lotman J., Uspenskij B. 2001. *Tipologia della cultura*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Luhmann N. 1983 (ed. or. 1970). *Illuminismo sociologico*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Lukacs G. 1974 (ed. or. 1959). *La distruzione della ragione*. 2 voll. Trad. it. Torino: Einaudi.

Luperini R. 1999. *Il dialogo e il conflitto. Per un'ermeneutica materialistica*. Roma-Bari: Laterza.

Luria A. R. 1977 (ed. or. 1973). *Come lavora il cervello*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Luzzatto D., Alonge G. 2016. *Dalle storie alla Storia*. 3 voll. Bologna: Zanichelli.

Lyon D. 2003. *Massima sicurezza. Sorveglianza e "guerra al terrorismo"*. Trad. it. Milano: Cortina.

Lyotard J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit.

Makeham J. 2010. *La filosofia cinese nel XX secolo*. In Scarpati M. (a cura di). *La Cina. Verso la modernità*. Torino: Einaudi, pp. 883-925.

Makiguchi T. 2000. *L'educazione creativa*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Malamoud C. 1994 (ed. or. 1989). *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Mamardashvili M. 1997. *Lektzi po antichnoi philosophii*. Moskba: Agraf.

Mamdani M. 1996. *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. London: James Currey.

Mammarella G. 1992. *Storia d'Europa dal 1945 a oggi*. Roma-Bari: Laterza.

Mango C. 1998 (ed. or. 1980). *La civiltà bizantina*. Trad.it. Roma-Bari: Laterza.

Mann M. 2005. *Il lato oscuro della democrazia. Alle radici della violenza etnica*. Trad. it. Milano: Università Bocconi Editore.

Mao Tse-tung. 1977. *Opere complete*. Trad. it. Milano: Newton Compton.

Marcel G. 1962. *Antologia filosofica*. A cura di A. Dentone. Bergamo: Minerva Italica.

March J. G. Olsen J. P. 1997. *Governare la democrazia*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Marco Aurelio Antonino. 1997. *Ricordi*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Marcuse H. 1966 (ed. or. 1941). *Ragione e rivoluzione*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Marcuse H. 1968 (ed. or. 1955). *Eros e civiltà*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Marcuse H. 1967 (ed. or. 1964). *L'uomo a una dimensione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Mariateguí J. C. 1928. *7 ensayos de interpretacion de la realidad peruana*. Lima.

Marino G. C. 2011. *Globalmafia. Manifesto per un'internazionale antimafia*. Milano: Bompiani.

Maritain J. 1980 (ed. or. 1936). *Umanesimo integrale*. Trad. it. Roma: Borla.

Maritain J. 1992 (ed. or. 1951). *L'uomo e lo stato*. Trad. it. Milano: Vita e Pensiero.

Markesinis B., Fedtke J. 2009 (ed. or. 2006). *Giudici e diritto straniero. La pratica del diritto comparato*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Marsilio da Padova. 2001. *Il difensore della pace*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Martí J. 2010 (ed. or. 1891). *Nuestra América*. In Rafael L. (cur.). *Identidad y descolonizacion cultural. Antologia del ensayo cubano moderno*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, pp. 25-39.

Martinez Pelaez S. 2006 (ed. or. 1970). *La patria del criollo. Ensayo de interpretacion de la realidad colonial guatemalteca*. México DF: Fondo de Cultura Economica.

Martone A. 2011. *Le radici della disuguaglianza. La potenza dei moderni*. Milano: Mimesis.

Maruyama M. 1990 (ed. or. 1956-57). *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*. Trad. it. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.

Marx K., Engels F. 1972 (ed. or. 1848). *Manifesto del Partito comunista*. Trad. it. Bari: Laterza.

Marx K. 1973 (ed. or. 1859). *Per la critica dell'economia politica*. Trad. it. Milano: Newton Compton.

Marx K. 1976 (ed. or. 1867). *Il Capitale*. Trad. it. Milano: Newton Compton.

Martinet A. 1989. *L'indoeuropeo. Lingue, popoli e culture*. Trad. it. Bari: Laterza.

Maslow A. 1982 (ed. or. 1954). *Motivazione e personalità*. Trad. it. Roma: Armando.

Masolo D. A. 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd.

Mason P. 2016 (ed. or. 1015). *Postcapitalismo*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Masson-Oursel P. 1931 (ed. Or. 1923). *La Philosophie comparée*. Paris: Fèlix Alcan.

Maturana H. 1993 (ed. or. 1990). *Autocoscienza e realtà*. Trad. it. Milano: Cortina.

Matvejevic P. 1991. *Mediterraneo. Un nuovo breviario* Trad. it. Milano: Garzanti.

Mauss M. 1965 (ed. or. 1950). *Teoria generale della magia e altri saggi*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Mayer H. 1977 (ed. or. 1975). *I diversi. Tre aspetti della diversità: la donna, l'ebreo, l'omosessuale*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Mazrui A. A. 2006. *Islam between Globalization and Counterterrorism*. Oxford: James Currey.

Mazzarino S. 2011 (ed. or. 1966). *Il pensiero storico classico*. 3 voll. Roma-Bari: Laterza.

Mazzone M. 2018. *La manutenzione. Un compito filosofico per l'homo faber*. Roma: Carocci.

Mazzucato M. 2014. *The Entrepreneurial State. Debunking Public vs. Private Sectore Myths*. London: Anthem.

Mbembe A. 2005. *Postcolonialismo*. Trad. it. Milano: Meltemi.

McIlwain C. H. 1990 (ed. or. 1947). *Costituzionalismo antico e moderno*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

McIntyre A. 1993. *Enciclopedia, genealogia e tradizione*. Trad. it. Roma: Massimo.

Mead G. H. 1966. *Mente, Sé e società*. Trad. it. Firenze: Barbera.

Mead W. R. 2004. *Potere, terrore, pace e guerra. La strategia degli USA in un mondo instabile*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Meier C. 1988. *La nascita della categoria del politico in Grecia*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Meneghelli D. (a cura di). 1998. *Teorie del punto di vista*. Firenze: La Nuova Italia.

Merleau-Ponty M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty M. 1969. *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Mernissi F. 1993. *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*. London: Virago.

Metz J. B. 1969. *Sulla teologia del mondo*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Metz J. B. 1998. *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Mill J. S. 1983. *Principi di economia politica*. Trad. it. Torino: UTET.

Mill J. S. 2004. *La Libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Mills C. W. 1962 (ed. or. 1959). *L'immaginazione sociologica*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Minc A. 1993 (ed. or. 1991). *La vendetta delle nazioni. La rinascita dei nazionalismi*. Trad. it. Milano: Sperling & Kupfer.

Minkowski E. 1971 (ed. or. 1933). *Il tempo vissuto*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Miro Quesada Cantuarias F. 1974. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Economica.

von Mises L. 2009. (ed. or. 1957). *Teoria e storia*. Trad. it. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Mishra P. (2007). *La tentazione dell'Occidente. India, Pakistan e dintorni: come essere moderni*. Trad. it. Parma: Guanda.

Mommsen T. 2017. *Storia di Roma*. Trad. it. Milano: Rusconi.

Mommsen W. 1970 (ed. or. 1961). *L'età dell'imperialismo*. Trad. it. Milano.

Mongrenier J.-S., Thom F. 2017. *Géopolitique de la Russie*. Paris: La Découverte.

Moniz Bandeira L. A. 2015. *As relaçoes regionais no Cone Sul: iniciativas de integraçao*. In Cervo A. L., Rapoport M. (orgs.). 2015. *Historia do Cone Sul*. Rio de Janeiro: Revan, pp. 275-316.

Monod J. 1970. *Il caso e la necessità*. Trad. it. Milano: EST Mondadori.

Monteoliva Doratioto F. F. 2015. *Formaçao des Estados nacionais e expansao do capitalismo no século XIX*. In Cervo A. L., Rapoport M. (orgs.). 2015. *Historia do Cone Sul*. Rio de Janeiro: Revan, pp. 161-226.

Montesquieu (Charles de Secondat). 1931 (ed. or. 1748). *Lo spirito delle leggi*. Trad. it. Lanciano: Carabba.

Moore G. H. 1970 (ed. or. 1959). *Saggi filosofici*. Trad. it. Milano: Lampugnani Nigri.

More T. 2007. *Utopia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Morgenthau H. J. 1997 (ed. or. 1949). *Politica tra le nazioni*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Morin E. 1994 (ed. or. 1977). *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Morin E. 1989 (ed. or. 1986). *La conoscenza della conoscenza*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Morlino L. 2003. *Democrazie e democratizzazioni*. Bologna: Il Mulino.

Morpurgo E. (a cura di). 1981. *La psicoanalisi tra scienza e filosofia*. Torino: Loescher.

Morris C. 1953 (ed. or. 1938). *Lineamenti di una teoria dei segni*. Trad. it. Torino: Paravia.

Mortara Garavelli B. 1988. *Manuale di retorica*. Milano: Bompiani.

Mosca G. 1965 (ed. or. 1933). *Storia delle dottrine politiche*. Bari: Laterza.

Moscato A. 2004. *Breve storia di Cuba*. Roma: Datanews.

Mosconi G. 1990. *Discorso e pensiero*. Bologna: Il Mulino.

Mosse G. 2002 (ed. or. 1990). *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*. Trad. it. Bari: Laterza.

Mouffe C. 2000. *La paradoja democratica. El peligro del consenso en la politica contemporanea*. Trad. spagn. Barcelona: Gedisa.

Mounier E. 1952. *Il personalismo*. Trad. it. Milano: Garzanti, 1952.

Mousnier R. (a cura di). 1959 (ed. or. 1953). *Storia generale delle civiltà*. Trad. it. Firenze: Sansoni.

Moussalli A. 2001. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights*. Gainesville: Florida University Press.

Moyo D. 2010. *Dead Aid. Why Aid is Not Working and How There is Another Way for Africa*. London: Penguin.

Mudimbe V. 2007 (ed. or. 1988). *L'invenzione dell'Africa*. Roma: Meltemi.

Munari B. 1981. *Da cosa nasce cosa*. Roma-Bari: Laterza.

Musil R. 2005. *L'uomo senza qualità*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Mussner F. 1979. *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico*. Trad. it. Roma: Città Nuova.

Musti D. 1995. *Demokratia. Origini di un'idea*. Roma-Bari: Laterza.

Myrdal G. 1966 (ed. or. 1958). *Il valore nella teoria sociale*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Myrdal G. 1973 (ed. or. 1969). *L'obiettività nelle scienze sociali*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Myrdal G. 1971 (ed. or. 1968). *Saggio sulla povertà di undici paesi asiatici*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Nabokov V. 1994 (ed. or. 1981). *Lezioni di letteratura russa*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Nagel T. 1988 (ed. or. 1979). *Questioni mortali*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Nancy J.-L. 2006 (ed. or. 1994). *Le Muse*. Trad. it. Reggio Emilia: Diabasis.

Nancy J.-L. 2005 (ed. or. 2003). *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Nancy J.-L. 2001 (ed. or. 1996). *Essere singolare plurale*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Nancy J.-L. 2004 (ed. or. 2002). *All'ascolto*. Trad. it. Milano: Cortina.

Nancy J.-L. 2016. *Banalità di Heidegger*. Trad. it. Napoli: Cronopio.

Nathan T. 1996. *Principi di etnopsicoanalisi*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Needham J. 1981. *Scienza e civiltà in Cina*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Negri A. 1977. *La forma Stato. Per la critica dell'economia poltiica della Costituzione*. Milano: Feltrinelli.

Neisser U. 1976 (ed. or. 1967). *Psicologia cognitivista*. Trad. it. Firenze: Martello-Giunti.

Neisser U. 1981(ed. or. 1976). *Conoscenza e realtà*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Nicelli P. 2017. *Le origini del pensiero filosofico e politico moderno dell'Islam: il percorso della riforma islamica (islah)*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 155-174.

Nietzsche F. 1976. *Così parlò Zarathustra*. 2 voll. Trad. it. Milano: Adelphi.

Nietzsche F. 1977. *La nascita della tragedia*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Nietzsche F. 1979. *Umano, troppo umano*. 2 voll. Trad. it. Milano: Adelphi.

Nishida K. 1996. *L'io e il tu*. Trad. it. Padova: Unipress.

Nishida K. 2001. *Il corpo e la conoscenza*. Trad. it. Venezia: Cafoscarina.

Nishida K. 2005. *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*. Trad. it. Palermo: L'Epos.

Nishida K. 2007 (ed. or. 1911). *Uno studio sul bene*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Nishitani K. 1982. *La religione e il nulla*. Trad. it. Roma: Città Nuova.

Nocera R., Trento A. 2013. *America Latina, un secolo di storia. Dalla Rivoluzione messicana a oggi*. Roma: Carocci.

Nolte E. 2004 (ed. or. 1987; ed. riv. 1997). *La guerra civile europea. 1917-1945*. Trad. it. Firenze: Sansoni.

Norwich J. J. 2001. *Bisanzio. Splendore e decadenza di un impero. 330-1453*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Nozick R. 2008 (ed. or. 1974). *Anarchia, stato e utopia*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Nuño R. B. 1996. *Hombres y serpientes. Iconografia olmeca*. México DF: UNAM.

Nussbaum M. 2001 (ed. or. 2000). *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Nussbaum M. 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nussbaum M. 2009 (ed. or. 2007). *Lo scontro dentro le civiltà. Democrazia, radicalismo religioso e futuro dell'India*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Nussbaum M. 2012. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Nussbaum M., Sen A. (eds.). 1993. *The Quality of Life*. New Delhi: Oxford University Press.

Nye J. 2002. *Il paradosso del potere americano*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Obadia L. 2009. *Il buddhismo in Occidente*. Bologna: Il Mulino.

Offe C. 1977. *Lo Stato nel capitalismo maturo*. Trad. it. Milano: Etas Libri.

Ogien A., Laugier S. 2017. *Anti-démocratie*. Paris: La Découverte.

Oliverio A. 1999. *Biologia e filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.

Olson M. 1994. *Logica delle istituzioni*. Trad. it. Milano: Comunità.

Ong W. J. 1986. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Onnis L. Lo Russo G. (a cura di). 1979. *La ragione degli altri*. Roma: Savelli.

Orwell G. 2005 (ed. or. 1931). *Why I Write*. New York. Penguin.

Osborne A. (a cura di). 1976. *Gli insegnamenti di Ramana Maharshi*. Trad. it. Roma: Ubaldini.

Osho. 1990. *La grande sfida*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Osho. 2006 (ed. or. 1979). *La mente che mente. Commenti al Dhammapada di Gautama il Buddha*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Paci E. 1970. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il Saggiatore.

Pacini A. (a cura di). 1998. *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*. Torino: Fondazione Gianni Agnelli.

Packard V. 1974 (ed. or. 1958). *I persuasori occulti*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Pampanini G. (a cura di). 2000. *'Un mare di opportunità'. Cultura e educazione nel Mediterraneo del terzo millennio*. Roma: Armando.

Pampanini G. 2004. *Può esistere un'educazione sessuale interculturale?* In Pieri P. F. (a cura di). *Il sesso*. Milano: Cortina, pp. 109-118.

Pampanini G. 2006a. *Wisdom and Madness*. *A comparative study on educational archetypes.* Catania: CUECM.

Pampanini G. 2006b. Il Circolo ermeneutico mediterraneo. Una proposta filosofico-pedagogica. *Il Ponte*, n. 2, pp. 59-66.

Pampanini G. 2010. *Society, Interculturalism, and Education: An International Panorama*. In Pampanini G. (ed.), Adly F. & Brook Napier D. (co-eds.). *Interculturalism, Society and Education*. Rotterdam: Sense, pp. 95-148.

Pampanini G. 2012. *A Dialogue among Civilizations. World Philosophy of Education – An Essay*. Catania: CUECM.

Pampanini G. 2015a. *Right to Education and Global Democracy*. Bangalore: The National School of Law in India University.

Pampanini G. 2015b. *Theory of Global Democracy and UN Reform*. In De Sousa Santos B., Cunha T. (eds.). *Democratizar a democrazia/Democratizing Democracy*. Coimbra: Coimbra University, pp. 409-419.

Pampanini G. 2016. Right to Education, Global Democracy and Peace. *Policy, Education and Culture*, No. 4, Tokyo, pp. 3-16.

Pampanini G. 2017. *Democracy does not exist if it is not for everyone. Theories, programmes and practices of Global Democracy*. In Pampanini G. (ed.). *Talking about Global Democracy. A collection of short essays on History, Philosophy, and Sciences of Politics*. Catania: A&G-CUECM, pp. 51-87.

Pampanini G. 2019. *Uniting Nations. A Theory of Global Democracy*. Dakar: L'Harmattan.

Panebianco A. 1997. *Guerrieri democratici. Le democrazie e la politica di potenza*. Bologna: Il Mulino.

Panikkar R. 1988 (ed. or. 1977). *Il dialogo intrareligioso.* Trad. it. Assisi: Cittadella.

Panikkar R. 2000. *I fondamenti della democrazia*. Trad. it. Roma: Lavoro.

Panikkar R. 2001 (ed. or. 1977). *I Veda*. 2 voll. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Pannenberg W. 1975. *Epistemologia e teologia*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Pannenberg W. 1999. *Teologia e filosofia*. Trad. it. Brescia: Queriniana.

Panowsky E. 2007 (ed. or. 1960). *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Paolucci S., Signorini G. 2016. *La storia in tasca. Il Settecento e l'Ottocento*. Bologna: Zanichelli.

Papini R., Pavan A. (curatori). 1989. *Etica ed economia*. Genova: Marietti.

Pareyson L. 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.

Pasqualotto G. 1992. *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*. Venezia: Marsilio.

Pasqualotto G. 1998. *Illuminismo e illluminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti di Buddha*. Roma: Donzelli.

Pasqualotto G. 2003. *East & West. Identità e dialogo interculturale*. Venezia: Marsilio.

Pazé V. 2011. *In nome del popolo. Il problema democratico*. Roma-Bari: Laterza.

Pecunia G. (a cura di). 2006. *Dhammapada*. Milano: Urra.

Pederson S. 2015. *The Guardians. The League of Nations and the Crisis of Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Pedullà W. (a cura di). 1978. *I nuovi filosofi*. Cosenza: Lerici.

Peirce C. S. 1966. *Pragmatismo e pragmaticismo*. Trad. it. Torino.

Pelissero A. 2014, *Filosofie classiche dell'India*, Brescia, Morselliana.

Peralta A. 1964. *Veta filosofica en el pensamiento inca*. Arequipa: Humanidades.

Pereleman C., Olbrechtes-Tyteca L. 1966 (ed. or. 1958). *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Perna T. 1994. *Lo sviluppo insostenibile. La crisi del capitalismo nelle aree periferiche. Il caso del Mezzogiorno*. Napoli: Liguori.

Perna T. 2000. *Fair Trade*. Torino: Bollati Boringhieri.

Pétré-Grenouilleau O. 2016. *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Piaget J. 1975. *Psicologia dell'intelligenza*. Trad. it. Firenze: Giunti-Barbera.

Piaget J. 1968. *Lo strutturalismo*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Piaget J. 1973 (ed. or. 1970). *Le scienze dell'uomo*. Trad. it. Bari: Laterza.

Piattelli Palmarini M. 1991. *L'illusione di sapere*. Milano: Mondadori.

Picardi E. 1999. *Le teorie del significato*. Bari: Laterza.

Picchi M. 2017. *Il privato è politico: relazioni di genere e diritti delle donne nel pensiero islamico*. In Campanini M. (a cura di). *Storia del pensiero politico islamico*. Milano: Mondadori, pp. 227-246.

Pigna F. 2004. *Los mitos de la historia argentina. La construccion de un pasado como justificacion del presente*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Piketty T. 2014. *Il capitale nel XXI secolo*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Pinker S. 1997 (ed. or. 1994). *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Pinker S. 2009. *Fatti di parole. La natura umana svelata dal linguaggio*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Piovene G. 2001. *Processo dell'Islam alla civiltà occidentale*. Milano: Mondadori.

Pirenne H. 1956 (ed. or. 1917). *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*. Trad. it. Firenze: Sansoni.

Pirjevec J. 2001. *Le guerre jugoslave 1991-1999*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Pizzorno A. (a cura di). 2010. *La democrazia di fronte allo Stato*. Milano: Feltrinelli.

Platone. 1997. *Tutte le opere*. Trad. it. Milano: Newton.

Plebe A. 1972. *Storia della filosofia*. 3 voll. Messina-Firenze: D'Anna.

Plotino. 2000. *Il pensiero come diverso dall'Uno*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Pogge T. 2010 (ed. or. 2008). *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Pohlenz M. 1995 (ed. or. 1947). *L'uomo greco*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Poincaré H. 1901. *La Science et l'Hypothèse*. Paris: Flammarion.

Polanyi K. 1980 (ed. or. 1968). *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Polanyi K. 2000 (ed. or. 1944). *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Pollard D. 1999 (ed. or. 1997). *L'economia internazionale dal 1945 a oggi*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Pombeni P. (cur.). 1997. *Introduzione alla storia contemporanea*. Bologna: Il Mulino.

Popper K. R. 1970 (ed. or. 1934). *Logica della scoperta scientifica*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Popper K. R. 2009. *Congetture e confutazioni*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Popper K. R. 1977 (ed. or. 1943). *La società aperta e i suoi nemici*. Trad.. it. Roma: Armando.

Porfirio, 2004. *Isagoge*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Power S. 2002. *Voci dall'inferno. L'America e l'era del genocidio*. Trad. it. Milano: Baldini, Castoldi, Dalai.

Prigogine I. 2011 (ed. or. 1993). *Le leggi del caos*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Prigogine I., Stengers I. 1981. *La nuova allenza*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Propp V. 1966 (ed. or. 1961). *I canti popolari russi*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Proudhon P.-J. 1974. *Che cos'è la proprietà?* Trad. it. Bari: Laterza.

Putnam R. 1982 (ed. or. 1978). *Verità e etica*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Putnam H. 1985 (ed. or. 1981). *Ragione, verità e storia*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Putnam H. 1993 (ed. or. 1975). *Mente, linguaggio e realtà*. Trad. it. Milano: Adelphi.

Putnam H. 1998 (ed. or. 1992). *Rinnovare la filosofia*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Putnam H. 1999. *Mente, corpo, mondo*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Putnam R. 2004 (ed. or. 2000). *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Quijano A. 2000. *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. In Lander E. (comp.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Quine W. V. O. 1970 (ed. or. 1960). *Parola e oggetto*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Quine W. V. O. 2004 (ed. or. 1954, 1961, 1980). *Da un punto di vista logico*. Trad. it. Milano: Cortina.

Radhakrishnan S. 1998 (ed. or. 1923). *La filosofia indiana*. 2 voll. Trad. it. Roma: Asram Vidya.

Radice R. 2002. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Rafael L. (cur.). 2010. *Identidad y descolonizacion cultural. Antologia del ensayo cubano moderno*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Rahman F. 1999. *Revival and Reform in Islam*. Oneworld Publications.

Rahnema M. 2005. *Quando la povertà diventa miseria*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Rahner K. 1964. *Che cos'è l'eresia*. Trad. it. Brescia: Paideia.

Rahula W. 1961. *What the Buddha Taught*. Oxford: Oneworld Publications.

Ramachandran V. 2004. *Che cosa sappiamo della mente umana*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Ramadan T. 2002. *Essere musulmano europeo*. Trad. it. Troina (EN): Città Aperta.

Ramadan T. 2004. *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*. Trad. it. Troina: Città Aperta.

Ramakrishnan. 1963. *Alla ricerca di Dio*. Trad. it. Roma: Ubaldini.

Ranke-Heinemann U. 1993. *Così non sia. Introduzione al dubbio di fede*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Rapoport M., Madrid E. 2015. *Os paises do Cone Sul e as grandes potencias*. In Cervo A.L., Rapoport M. (orgs.) *Historia do Cone Sul*. Rio de Janieiro: Revan, pp. pp. 227-252.

Rashid A. 2001. *Talebani. Islam, petrolio e il Grande scontro in Asia centrale*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Raveri M. 2014. *Il pensiero giapponese classico*. Torino: Einaudi.

Rawls J. 1983 (ed. or. 1971). *Una teoria della giustizia*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Rawls J. 2001 (ed. or. 1999). *Il diritto dei popoli*. Trad. it. Milano: Comunità.

Reader J. 2003. *Africa. Biografia di un continente*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Reale G., Antiseri D. 2012. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Brescia: La Scuola.

Reich W. 1977 (ed. or. 1942). *La funzione dell'orgasmo*. Trad. it. Milano: SugarCo.

Reichenbach H. 1961 (ed. or. 1951). *La nascita della filosofia scientifica*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Reis D. A. (coord.). 2014. *Historia do Brasil naçao: 1808-2010. Vol. 5: Modernizaçao, ditadura e democracia. 1964-2010*. Madrid: Fundacion MAPFRE.

Renou L. 1951. *L'hindouisme*. Paris: PUF.

Revelli M. 1997. *La sinistra sociale. Oltre la civiltà del lavoro*. Torino: Bollati Boringhieri.

Reynolds J. T. 2015. *Sovereignty and Struggle: Africa and Africans in the Era of the Cold War. 1945-1994*. Oxford: Oxford University Press.

Riasanovsky N. 2003. *Storia della Russia dalle origini ai giorni nostri*. Trad. it. Milano: Bompiani, con un saggio integrativo di Sergio Romano per il periodo di Gorbaciov, fino a Putin.

Ricardo D. 2014 (ed. or. 1817). *Principi di economia politica e delle imposte*. Trad. it. Novara: De Agostini.

Ricoeur P. 1955. *Histoire et vérité*. Paris.

Ricoeur P. 1983 (ed. or. 1975). *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*. Trad. it. Brescia: Paideia.

Ricoeur P. 1979 (ed. or. 1965). *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Ricoeur P. 1999 (ed. or. 1969). *Il conflitto delle interpretazioni*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Ricoeur P. 1997 (ed. or. 1975). *La metafora viva*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Ricoeur P. 1994 (ed. or. 1986). *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Ricoeur P. 1987. *La configurazione nel racconto di finzione*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Ricoeur P. 1988. *Il tempo raccontato*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Ricoeur P. 1994 (ed. or. 1983). *Tempo e racconto*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Ricoeur P. 1996 (ed. or. 1990). *Sé come un altro*. Trad. it. Milano: Jaka Book.

Ricoeur P. 2003 (ed. or. 2000). *La memoria. La storia, l'oblio*. Trad. it. Milano: Cortina.

Ricoeur P. Changeux J.-P. 1999. *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*. Trad. it. Milano: Cortina.

Riesman D. 2009 (ed. or. 1950). *La folla solitaria*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Rifkin J. 1995. *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*. Trad. it. Milano: Baldini & Castoldi.

Rivara de Tuesta M. L. 1992. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofia*. Madrid: Trotta.

Rizzi F. 2004. *Un Mediterraneo di conflitti. Storia di un dialogo mancato*. Roma: Meltemi.

Rizzolatti G., Sinigaglia C. 2006. *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Cortina.

Rodinson M. 1988 (ed. or. 1980). *Il fascino dell'Islam*. Trad. it. Bari: Dedalo.

Rodney W. 1972. *How Europe Underdevelopped Africa*. London: Bogle: L'Ouverture Publications.

Rodotà S. 1981. *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*. Bologna: Il Mulino.

Rodotà S. (a cura di). *Questioni di bioetica*. Roma-Bari: Laterza.

Rodotà S. 2012. *Il diritto di avere diritti*. Roma-Bari: Laterza.

Rodrik D. 2011, *La globalizzazione intelligente*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Rokkan S. 2001. *Stato, nazione e democrazia in Europa*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Rorty R. 1989. *La filosofia dopo la filosofia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Rorty R. 1994 (ed. or. 1991). *Scritti filosofici*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Rosa P. (a cura di). 2003. *Le relazioni internazionali contemporanee. Il mondo dopo la guerra fredda*. Roma: Carocci.

Rosanvallon P. 2006. *La contre-démocratie. La politique à l'age de la défiance*. Paris: Seuil.

Rose G. 1993. *Atene e Gerusalemme. Saggi su ebraismo e modernità*. Trad. it. Genova: ECIG.

Rosenzweig F. 1985. *La stella della redenzione*. Trad. it. Genova: Marietti.

Rosenzweig F. 1991. *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*. Trad. it. Roma: Città Nuova.

Rossi P. (a cura di). 1970. *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*. Torino: Einaudi.

Rostow W. 1962. *Gli stadi dello sviluppo economico*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Rouch J. 2008. *Alors le Noir et le Blanc seront amis. Carnets de mission 1946-1951*. Paris: Fayard.

Rousseau J. J. 2017. (ed. or. 1754). *Origine della disuguaglianza*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Rousset J. 1976 (ed. or. 1962). *Forma e significato. Le strutture letterarie da Corneille a Claudel*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Rovatti P. A. 1973. *Critica e scientificità in Marx*. Milano: Feltrinelli.

Rovatti P.A., Tomassini R., Vigorelli A. 1976. *Bisogni e teoria marxista*. Milano: Mazzotta.

Rovatti P.A. 1992. *L'esercizio del silenzio*. Milano, Cortina.

Rovatti P.A. 1998. *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Milano, Cortina.

Roy A. 2009. *Field Notes on Democracy. Listening to Grassshoppers*. Chicago: Haymarket Books.

Roy A. 2014. *Capitalism. A Ghost Story*. Chicago: Haymarket Books.

Roy A. 2017. *Il dottore e il santo*. In Ambedkar B. R. *Contro le caste*. Trad. it. Roma: Castelvecchi, pp. 5-132.

Roy O. 2008 (ed. or. 2005). *L'Islam alla sfida della laicità*. Trad. it. Venezia: Marsilio.

Rudolph L. and S. 2008. *Explaining Indian Democracy. A Fifty-Year Perspective*. 1956-2006. New Delhi: Oxford University Press.

Rudolph U. 2006, *La filosofia islamica*, Trad. it., Bologna, Il Mulino.

Rulli G. 1998. *Lo Stato d'Israele*. Bologna: EDB.

Runciman D. 2006. *The Politics of Good Intentions: History, Fear and Hypocrisy in the New World Order*. Princeton: Princeton University Press.

Rusconi G. E. 1999. *Possiamo fare a meno di una religione civile?* Roma-Bari. Laterza.

Russell B. 1973 (ed. or. 1912). *I problemi della filosofia*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Russell B. 1974 (ed. or. 1948). *Storia della filosofia*. 4 voll. Trad. it. Milano: Longanesi.

Ryle G. 2007 (ed. or. 1949). *Il concetto di mente*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Ryle G. 1968. *Dilemmi*. Trad. it. Roma: Astrolabio.

Sabattini M., Santangelo P. 1986. *Storia della Cina*. Bari-Roma: Laterza.

Sader E. 2003. *A vingança da historia*. Sao Paulo.

Said E. 1991 (ed. or. 1978). *Orientalismo*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri.

Said E. 1995. *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Salvadori M. 1970. *Gramsci e il problema storico della democrazia*. Torino: Einaudi.

Salvadori M. 2009. *Democrazie senza democrazia*. Roma-Bari: Laterza.

Salvadori M. L. 2016. *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*. Roma: Donzelli.

Salvadori M., Comba R., Ricuperati G. 1978. *L'età moderna*. Torino: Loescher.

Salazar Bondy A. 1967. *La filosofia en el Perù*. Lima: Universo.

Sandel M. J. 2013. *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Sapir E. 1969 (ed. or. 1921). *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*. Trad. it.: Torino: Einaudi.

Sapir J. 2008. *Le nouveau XXIe siècle. Du siècle 'américain' au retour des nations*. Paris: Seuil.

Sarasola C. 2005. *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Emecé.

Sartori G. 1957. *Democrazia e definizioni*. Bologna: Il Mulino.

Sartori G. 2000. *Pluralismo, multiculturalismo, estranei*. Milano: Rizzoli.

Sartori G. 2010. *Il sultanato*. Roma-Bari: Laterza.

Sartre J.-P. 1958 (ed. or. 1943). *L'essere e il nulla*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Sartre J.-P. 1963 (ed. or. 1960). *Critica della ragion dialettica*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Sartre J.-P. 1976 (ed. or. 1936). *Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Sartre J.-P. 1977 (ed. or. 1946). *Materialismo e rivoluzione*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Sartre J.-P. 2016 (ed. or. 1945). *L'esistenzialismo è un umanismo*. Trad. it. Milano: Mursia.

Sassen S. 1997 (ed. or. 1994). *Le città nell'economia globale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Savater F. 2000. *Etica per un figlio*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Saviano R. 2017. *000*. Milano: Feltrinelli.

Saviano R. 2018. *La Paranza dei bambini*. Milano: Feltrinelli.

Sbisà M. (a cura di). 1983. *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*. Milano: Feltrinelli.

Scanlon T. 2008. *Moral Dimensions. Permissibility, meaninig, blame*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Scannone J. C., Remolina G. (eds.). 1999. *Filosofar en situation de indigencia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Scannone J. C. 2005. *Religion y nuevo pensamento. Hacia una filosofia de la religion para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.

Schacht J. 1995 (ed. or. 1964). *Introduzione al diritto musulmano*. Trad. it. Torino: Fondazione Agnelli.

Schiavone A. 1998. *La storia spezzata. Roma antica e Occidente moderno*. Roma-Bari: Laterza.

Schmitt C. 1991 (ed. or. 1950). *Il Nomos della terra*. Trad. it. Milano: Adelhi.

Schopenhauer A. 1979. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. it. Bari: Laterza.

Schulze R. 2004 (ed. or. 1994). *Il mondo islamico nel XX secolo*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Schumpeter J. 2001. *Capitalismo, socialismo e democrazia*. Trad. it. Milano: ETAS.

Schweitzer A. 1997 (ed. or. 1934). *I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica*. Trad. it. Roma: Donzelli.

Schweizer G. 1986. *I persiani da Zarathustra a Khomeini*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Sciacca M. F. 1979. *La filosofia nel suo sviluppo storico*. 3 voll. Firenze: Cremonese.

Scott M. 2009. *Dalla democrazia ai re. La caduta di Atene e il trionfo di Alessandro Magno*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Searle J. 1985 (ed. or. 1983). *Della intenzionalità*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Searle J. 1998 (ed. or. 1997). *Il mistero della coscienza*. Trad. it. Milano: Cortina.

Segre C. (a cura di). 1983. *Intorno alla linguistica*. Milano: Feltrinelli.

Sellars W. 2004 (ed. or. 1956). *Empirismo e filosofia della mente*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Semerari G. 1973. *Filosofia e potere*. Bari: Dedalo.

Sen A., Drèze J. 1999. *Omnibus. Poverty and Famines. Hunger and Public Action. India: Economc Development and Social Opportunity*. New Delhi: Oxford University Press.

Sen A. 2000. *Etica ed economia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Sen A. 2002. *Globalizzazione e libertà*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Sen A. 2004. *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Sen A. 2005. *L'altra India. La tradizione razionalistica e scettica alle radici della cultura indiana*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Sen A. 2009. *The Idea of Justice*. London: Penguin Books Ltd.

Seneca. 2000. *La tranquillità dell'animo*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Senghor L. S. 1962. *Liberté I . Négritude et humanisme*. Paris: Seuil.

Senghor L. S. 1970. *Liberté II. Nations et voie africaine au socialisme*. Paris: Seuil.

Sennett R. 2002 (ed. or. 1999). *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Sethi H. 2002. *Il dibattito sullo Swadeshi*. In De Sousa Santos B. cur. *Produrre per vivere. Le vie della produzione non capitalistica*. Trad. it. Troina: Città Aperta, pp. 130-150.

Severino E. 1958. *La struttura originaria*. Brescia: La Scuola.

Severino E. 1979. *Legge e caos*. Milano: Adelphi.

Severino E. 1996. *La filosofia dai Greci al nostro tempo*. Milano: Rizzoli.

Severino E. 2006. *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*. Miano: Rizzoli.

Shiva V. 2004. *Le guerre dell'acqua*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Shiva V. 2008. *India spezzata*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Short P. 2005. *Pol Pot. Anatomia di uno sterminio*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Silbourn L. 1997 (ed. or. 1977). *Aux sources du bouddhisme*. Paris. Fayard.

Singer P. 2003. *One World. L'etica della globalizzazione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Singer P. W. 2005. *I signori delle mosche. L'uso militare dei bambini nei conflitti contemporanei*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Sironi F. 2001. *Carnefici e vittime. Psicologia della tortura*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Sivananda G. 2005 (ed. or. 1939). *La Bhagavad Gita*. Trad. it. Roma: Mediterranee.

Smart N. 1999. *World Philosophies*. London & New York: Routledge.

Smith Adam. 1973 (ed. or. 1776). *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*. Trad. it. Milano: Isedi.

Smith Adam. 1995 (ed. or. 1759). *Teoria dei sentimenti morali*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Smith Anthony. 1998. *Le origini etniche delle nazioni*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Smith Churchland P. 1989. *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge MA: The MIT Press.

Snow C. P. 1965. *Le due culture*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Sobrevilla D. 1999 D. 1999. *Repensando la tradicion de nuestra América*. Lima: Banco Central de Reserva-Fondo editorial.

Solzenicyn A. 1995. *La "questione russa" alla fine del secolo XX*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Somaini E. 2009. *Geografia della democrazia*. Bologna: Il Mulino.

Soustelle J. 1982 (ed. or. 1979). *El universo de los Aztecos*. Trad. spagn. México DF: Cultura Economica.

Soyinka W. 2004. *Clima di paura*. Trad. it. Torino: Codice.

Spalding B. T. 2004 (ed. or. 1924). *Vita e insegnamenti dei maestri del lontano Oriente*. Trad. it. Vicenza: Il Punto d'Incontro.

Sparti D. 1995. *Epistemologia delle scienze sociali*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.

Speckman Guerra E. 2007. *El porfiriato*. In *Nueva historia minima de México*. México DF: El Colegio de México, pp. 192-224.

Speitkamp W. 2010. *Breve storia dell'Africa*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Spinoza B. 1972 (ed. or. 1670). *Etica e Trattato teologico-politico*. Trad. it. Torino: UTET.

Spivak G. C. 2004. *Critica della ragione postocoloniale*. Trad. it. Roma: Meltemi.

Stannard D.E. 2001, *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, Trad. it., Torino, Bollati Boringhieri.

Stavenhagen R. 1972. *Sociologia y desarrollo*. México: Nuestro Tiempo.

Stefanini L. 1979 (ed. or. 1952). *Personalismo sociale*. Roma: Studium.

Stemberger G. 1997. *Il Talmud*. Trad. it. Bologna: EDB.

Sternberg R. J. 1997. *Stili di pensiero*. Trad. it. Trento: Erickson.

Stevenson D. 2009. *La Grande Guerra. Una storia globale*. 2 voll. Trad. it. Milano: RCS Libri.

Stiglitz J. E. 1992 (ed. or. 1989). *Il ruolo economico dello stato*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Stiglitz J. 2002. *La globalizzazione e i suoi oppositori*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Stiglitz J. 2013. *Il prezzo della disuguaglianza. Come la società divisa di oggi minaccia il nostro futuro*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Stornaiolo U. (a cura di). 2006. *Popol Vuh o Libro del Consiglio dei Maya-Quiché*. Roma: Massari.

Strauss L. 1941. *Persecution and the Art of Writing*. Free Press.

Strauss L. 2010. *La città e l'uomo*. Trad. it. Genova: Marietti.

Streatfeild D. 2011. *Storia del mondo dopo l'11 settembre. Com'è cambiata la nostra vita quotidiana dall'attentato alle Torri Gemelle all'uccisione di Osama Bin Laden*. Trad. it. Milano: Newton Compton.

Stumpo E. B., Cotta I., Luti F. 2008. *Oggi Storia. L'Età moderna e l'Ottocento*. Milano: Mondadori.

Suzuki D. T. 2003 (ed. or. 1974). *Saggi sul buddhismo Zen*. 3 voll. Trad. it. Roma: Mediterranee.

Suzuku S. 2005. *Lettere dalla vacuità. Lo Zen e l'arte di vivere*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Sweezy P., 1983. *Il marxismo e il futuro*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Takuan S. 2010. *La mente senza catene. Scritti di un Maestro Zen a un Maestro di Spada*. Trad. it. Roma: Mediterranee.

Talbi M. 1999. *Le vie del dialogo nell'islam*. Trad. it. Torino: Fondazione Agnelli.

Talbot I. Singh G. 2012. *La spartizione. 1947: alle origini di India e Pakistan*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Tanabe H. 1986 (ed. or. 1946). *Philosophy as Metanoetics*. Trad. ing. Berkeley: University of California Press.

Tandon Y., Allardice M. (eds.). 2004. *Paved with good intentions. Background of the GATT, Uruguay Round and WTO*. Harare: SEATINI.

Tapié V.-L. 1969. *Monarchia e popoli del Danubio*. Trad. it. Torino: SEI.

Taylor C. 1984 (ed. or. 1979). *Hegel e la società moderna*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Taylor C. 1999 (ed. or. 1991). *Il disagio della modernità*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Teilhard de Chardin P. 1968. *Il fenomeno umano*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Tempels P. 2005 (ed. or. 1944). *Filosofia bantu*. Trad. it. Milano: Medusa.

Tertulliano. 2000. *Apologia del cristianesimo. La carne di Cristo*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Terzani T. 2002. *Lettere contro la guerra*. Milano: TEA.

Thich Nhat Hanh. 1967. *Vietnam, la pace proibita*. Trad. it. Firenze: Vallecchi.

Thich Nhat Hanh. 2005. *L'unica nostra arma è la pace*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Thom R. 1980 (ed. or. 1972). *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Thompson J. E. S. 1994. *La civiltà maya*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Tilly C. (a cura di). 1984 (ed. or. 1975). *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Tilly C. 1999 (ed. or. 1993). *Le rivoluzioni europee. 1492-1992*. Trad. it. Bari: Laterza.

Tilly C. 2007. *Democracy*. Cambridge MA: Cambridge University Press.

Todorov T. 1978. *Symbolisme et interprétation*. Paris: Seuil.

Todorov T. 1996 (ed. or. 1984). *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Todorov T. 1995 (ed. or. 1970). *La letteratura fantastica*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Todorov T. 2007. *Lo spirito dell'illuminismo*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Todorov T. 2012. *I nemici intimi della democrazia*. Trad. it. Milano: Garzanti.

Tollini A. 2011. *Pratica e illuminazione nello Shobogenzo*. Roma: Ubaldini.

Tomasello M. 2005 (ed. or. 1999). *Le origini culturali della cognizione umana*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Tombolini A. (a cura di). 2004. *Vladimir Solov'ev: "filosofo" o "profeta" di una nuova Europa?* Lugano: Eupress.

Tommaso d'Aquino. 1949. *Fede e ragione*. Trad. it. Bari: Laterza.

Torella R. 2008. *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*. Roma: Carocci.

Toulmin S. 1970 (ed. or. 1948). *Ragione e etica*. Trad. it. Roma: Astrolabio.

Touraine A. 2000. *Come liberarsi del liberismo*. Trad. it. Milano: Il Saggiatore.

Toussaint E. 2017. *Le Système Dette. Histoire des dettes souveraines et de leur répudiation*. Paris: Les Liens qui Libèrent.

Towa M. 1979. *L'Idée d'une philosophie africaine*. Yaoundé: CLE.

Toynbee A. 1998 (ed. or. 1947). *Civiltà al paragone*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Toynbee A. 1950. *Le civiltà nella storia*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Toynbee A. J. 1967 (ed. or. 1959). *Il mondo ellenico*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Trevor-Roper H. 1969. *Protestantesimo e trasformazione*. Trad. it. Bari: Laterza.

Tronti M. 1966. *Operai e capitale*. Torino: Einaudi.

Trubeskoj N. 1982 (ed. or. 1920). *L'Europa e l'umanità*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Tucci G. 2005 (ed. or. 1957). *Storia della filosofia indiana*. Bari-Roma: Laterza.

Tuiavii di Tiavea (Samoa). 1992 (ed. or. 1920). *Papalagi*. Trad. it. Viterbo: Nuovi Equilibri.

Turow S. 2003. *Punizione suprema. Una riflessione sulla pena di morte*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Turroni G. 2002. *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun*. Roma: Jouvence.

Tutu D. 2001 (ed. or. 1999). *Non c'è futuro senza perdono*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Ueda S. 2004. *Zen y filosofia.* Trad. spagn. Barcelona: Herder.

Ufficio dei Diritti Umani dell'Arcivescovado di Guatemala.1998. *Guatemala. Nunca mas*. Trad. it. Montefiascone: Fondazione Guido Piccini - La Piccola Editrice.

Unamuno M. 1983 (ed. or. 1905). *Vita di don Chisciotte e di Sancio*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Untersteiner M. (a cura di). 1949. *I sofisti. Testimonianze e frammenti.* Firenze: La Nuova Italia.

Urbinati N. 2011. *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*. Roma-Bari: Laterza.

Urbinati N. 2010 (ed. or. 2006). *Democrazia rappresentativa*. Trad. it. Roma: Donzelli.

Vailati G. 1957. *Il metodo della filosofia. Saggio di critica del linguaggio*. Bari: Laterza.

Vaillant G.C. 1992. *La civiltà azteca*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Valcarcel L. 1962. *Etnohistoria del Perù antiguo*. Ica: Universitad Nacional de Ica.

Valcarcel L. 1973. *Ruta cultural del Perù*. Lima: Siglo Veintiuno.

Van Dijk T.A. 1980 (ed. or. 1977). *Testo e contesto. Semantica e pragmatica del discorso*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Van Parijs P., Vanderborght Y. 2006. *Il reddito minimo universale*. Trad. it. Milano: Università Bocconi Editore.

Varese F. 2011. *Mafie in movimento. Come il crimine organizzato conquista nuovi territori*. Torino: Einaudi.

Varufakis Y. 2015 (ed. or. 1013). *È l'economia che cambia il mondo*. Trad. it. Milano: Rizzoli.

Varzi A. (a cura di). 2008. *Metafisica*. Roma-Bari: Laterza.

Vattimo G. 1974. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani.

Vattimo G. 1988 (ed. or. 1980). *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.

Vattimo G. (a cura di). 1986-1995. *Annuari di Filosofia*. Roma-Bari: Laterza.

Vattimo G. 1991 (ed. or. 1985). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.

Vattimo G., Rovatti P. A. (a cura di). 1983. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli.

Veca S. 1982. *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*. Milano: Il Saggiatore.

Veca S. 1997. *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*. Milano: Feltrinelli.

Veca S. 2002. *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*. Milano: Feltrinelli.

Vecchiotti I. 1985. *Storia della filosofia indiana dal XVIII al XX secolo. II. La filosofia di Vivekananda*. Roma. Ubaldini.

Veltri E., Laudati A. 2009. *Mafia pulita*. Milano: Longanesi.

Verba S., Nie N. H., Kim J. 1987 (ed. or. 1978). *Partecipazione e eguaglianza politica*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Vidigal C. E. 2015. *O Cone Sul no século XXI*. In Cervo A. L., Rapoport M. (orgs.). 2015. *Historia do Cone Sul*. Rio de Janeiro: Revan, pp. 317-375.

Villani P. 1993 (ed. or. 1983). *L'età contemporanea. La civiltà europea nella storia mondiale*. Bologna: Il Mulino.

Villari R. 1971. *Storia dell'Europa contemporanea*. Bari: Laterza.

Villari R. 2000. *Mille anni di storia. Dalla città medioevale all'Unità dell'Europa*. Roma-Bari: Laterza.

Viviani P. 2004. *Un maestro del Novecento arabo: Farah Antun*. Roma: Jouvence.

Volpi F. 1996. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza.

Volpi F. 2000. *Dizionario delle opere filosofiche*. Milano: Mondadori.

Vygotskij L. 1966. *Pensiero e linguaggio*. Trad. it. Firenze: Giunti-Barbera.

Wadud A. 1995. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.

Wallerstein I. 1978 (ed. or. 1974). *Il sistema mondiale dell'economia moderna*. Vol. 1. *L'agricoltura capitalistica e le origini del sistema mondiale dell'economia mondo-europea nel XVI secolo.* Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Wallerstein I. 1986. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*. Vol. 2. *Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea. 1600-1750.* Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Wallerstein I. 1995. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*. Vol. 3. *L'era della seconda grande espansione dell'economia-mondo capitalistica, 1730-1840.* Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Wallerstein I. (ed.). 1996. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.

Wallerstein I. 1999. *Geopolitica e geografia*. Trad. it. Trieste: Asterios.

Wallraff G. 1978. *Il grande bugiardo. Come la stampa manipola l'informazione*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Wallraff G. 1985. *Ganz unten*. Koln: Kiepenheuer & Witsch.

Waltz K. N. 1987 (ed. or. 1979). *Teoria della politica internazionale*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Walzer M. 1999 (ed. or. 1994). *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*. Trad. it. Bari: Dedalo.

Walzer M. 2004. *Sulla guerra*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Walzer M. 2008 (1983). *Sfere di giustizia*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Walzer M. 2009 (ed. or. 1977). *Guerre giuste e ingiuste*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.

Wang Hui. 2003. *China's New Order. Society, Politics, and Economy in Transition*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Warburg A. 1966. *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Watzlawick P. Beavin J. H., Jackson D. D. 1971 (ed. or. 1967). *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*. Trad. it. Roma: Astrolabio.

Watsuji T. 1961 (ed. or. 1935). *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Trad. ing. Westport CT: Greenwood Press.

Watts A. 1976. *La via dello Zen*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Weber M. 1961. (ed. or. 1921). *Economia e società*. Trad. it. Milano: Comunità.

Weber M. 1991 (ed. or. 1906). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Trad.it. Milano: Rizzoli.

Weber M. 2004. *La scienza come professione*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Weil S. 1996 (ed. or. 1949). *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Wellek R., Warren A. 1956 (ed. or. 1942). *Teoria della letteratura*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Wende P. 2009. *L'Impero britannico*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Wertheimer M. 1976. *Il pensiero produttivo*. Trad. it. Firenze: Giunti-Barbera.

Wies E. W. 1997. *Federico II. Messia o Anticristo?* Trad. it. Genova: ECIG.

Wilkinson R., Pickett K. 2009. *La misura dell'anima. Perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*. Trad. it. Milano: Feltrinelli.

Williams B. 2005 (ed. or. 2002). *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*. Trad. it. Roma: Fazi.

Williams P. 1990. *Il buddhismo mahayana. La sapienza e la compassione*. Trad. it. Roma: Astrolabio.

Williamson T. 2016. *Io ho ragione e tu hai torto*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.

Winckelmann J. 1993 (ed. or. 1763). *Storia dell'arte nell'antichità*. Trad. it. Milano: Mondadori.

Windelband W. 1937 (ed. or. 1900). *Storia della filosofia*. Trad. it. Bari: Laterza.

Wiredu K. 1980. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge UK: Cambridge University Press.

Wisdom J. 1973 (ed. or. 1952). *Le altre menti*. Trad. it. Milano: Lampugnani Nigri.

Wisdom J. 1979 (ed. or. 1964). *Filosofia analitica e psicoanalisi*. Trad. it. Roma: Armando.

Wittgenstein L. 1967 (ed. or. 1953). *Ricerche filosofiche*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Wittgenstein L. 1979 (ed. or. 1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Wittgenstein L. 1999 (ed. or. 1969). *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*. Trad. it. Torino: Einaudi.

Wölfflin H. 1984 (ed. or. 1915). *I concetti fondamentali dell'arte*. Trad. it. Milano: Longanesi.

Wolpert S. 2000, *Storia dell'India*. Trad. it. Milano: Bompiani.

Woodward R. 2003. *La guerra di Bush*. Trad. it. Torino: Sperling & Kupfer.

Yogananda. 1971 (ed. or. 1951). *Autobiografia di uno yogi*. Trad. it. Roma: Astrolabio.

Zbilut J. 2004. *Singolarità instabili e casualità*. Trad. it. Milano: Angeli.

Zeller E. 2002 (ed. or. 1844). *Compendio di storia della filosofia greca*. Trad. it. Firenze: La Nuova Italia.

Zewde B. 2005. *Pioneers of Change in Ethiopia. The Reformist Intellectuals of the Early Twentieth Century*. Addis Ababa: Addis Ababa University Press.

Zizek S. 2004 (ed. or. 1997). *L'epidemia dell'immaginario*. Trad. it. Roma: Meltemi.

Zizek S. 2003 (ed. or. 2000). *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*. Trad. it. Milano: Cortina.

Zizek S. 2004. *Iraq*. Trad. it. Milano: Cortina.

Zolo D. 1992. *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*. Milano: Feltrinelli.

Zolo D. 1998. *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*. Roma: Carocci.

Zoraida Vazquez J. 2007. *De la independencia a la consolidacion repubblicana*. In *Nueva historia minima de México*. México DF: El Colegio de México, pp. 137-191.

Questo Manuale di storia della filosofia mette in discussione un presupposto tradizionale della disciplina, che, cioè, la filosofia sia una prerogativa europea, nel senso che essa è nata in Europa e poi si è allargata anche alle altre civiltà e culture. Accogliendo le critiche che già cento anni fa filosofi non europei facevano alla concezione che vuole che la Filosofia sia un'esclusiva europea, l'autore di questo Manuale intende inaugurare un nuovo canone di tipo comparativo e interculturale.

Quattro sono le caratteristiche distintive di questo nuovo taglio: 1. l'affiancamento delle storie delle filosofie alle storie politiche; 2. la presentazione delle filosofie delle civiltà non-europee unitamente a quella occidentale; 3. l'amplificazione delle fonti e delle espressioni della filosofia, includendo nel suo orizzonte le scienze umane e le arti; 4. l'esposizione delle idee che si sono susseguite, fatta in funzione degli sviluppi mondiali.

L'intento dell'autore è che il suo Manuale contribuisca alla coscientizzazione rispetto al carattere globale della filosofia e, con ciò stesso, alla democratizzazione generale della cultura.

Giovanni Pampanini (Palermo, 1957) è stato docente a contratto nelle Università di Catania e Tres Febrero di Buenos Aires e invited speaker in molte università in Europa, America, Asia e Africa. Tra il 2005 e il 2007 è stato Vice-presidente del World Council of Comparative Education Societies, posizione dalla quale ha potuto ispirare il XIII Congresso mondiale di educazione comparata, celebratosi a Sarajevo nel settembre 2007 sul tema del Dialogo interculturale.

Ha pubblicato: "Un mare di opportunità". Cultura e educazione nel Mediterraneo del III millennio (come curatore e autore, Roma: Armando, 2000), Iluminismo pedagógico (Buenos Aires: Altamira, 2008), Interculturalism, Society and Education (come curatore principale e autore, Rotterdam: Sense, 2010), Right to Education and Global Democracy (Bangalore: The National School of Law in India University, 2015), The Orbital Classroom. Global Teachers committed to Global Democracy (come co-curatore e autore, Teheran: Nahj al-Balaghah International Research Institute, 2017) e Uniting Nations. A Theory of Global Democracy (Dakar: L'Harmattan, 2019).

POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO