

Riccardo Chiaradonna

IDENTITÀ CULTURALI E SCONTRI DI CIVILTÀ
CHAOS E KOSMOS TRA STORIA E ATTUALITÀ

E adesso cosa sarà di noi senza i barbari?
Quella gente, dopotutto, era una soluzione.

K. Kavafis, *Aspettando i barbari*

1. *Scontri di civiltà e alberi di Porfirio*

Nel III secolo dopo Cristo il filosofo neoplatonico Porfirio scrisse un opuscolo, intitolato «Introduzione» (*Isagoge*), in cui chiariva quali sono le regole elementari per ragionare in modo corretto. Per ragionare correttamente bisogna saper catalogare ciò che esiste, e questo, a sua volta, richiede un metodo di classificazione. Il metodo di classificazione formulato nell'*Isagoge* è passato alla storia con il nome di “albero di Porfirio”¹.

Grosso modo, il tutto funziona così. Le cose sono raggruppate in alcune grandissime “categorie”: se qualcosa è catalogato sotto una categoria, non può, almeno in linea di principio, esserlo sotto un'altra. Consideriamo due cani della stessa specie, Fido e Bobby. Ciascuno dei due è diverso dall'altro, ma entrambi sono, poniamo, degli alani. D'altra parte, tutti gli alani sono diversi dai bassotti, ma tanto gli alani quanto i bassotti sono “cani”. I cani, poi, sono diversi dai cavalli e dai buoi, ma cani, cavalli e buoi sono tutti “animali”. Al vertice di questa scala c'è il genere generalissimo, ossia la sostanza, che è una delle categorie più universali. Lo stesso ragionamento si ripete negli altri casi. Il rosso del mio maglione e quello di una ciliegia sono diversi tra loro, ma sono entrambi “rossi”. In quanto rossi, sono diversi dal giallo e dal verde, ma rosso, giallo e verde sono tutti dei colori. E così via, fino ad arrivare al genere/categoria più generale, che comprende tutti i colori, i sapori e le altre caratteristiche di questo tipo: la qualità.

¹ Cfr. *Porphyrii Isagoge* ed. A. Busse, “Commentaria in Aristotelem Graeca”, IV 1, Berlin 1887. Due studi recenti molto approfonditi sono completamente dedicati all'opuscolo profiriano: Porphyre, *Isagoge*, Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera, Paris 1998 e Porphyry, *Introduction*, Translated with an Introduction and Commentary by J. Barnes, Oxford 2003.

Ognuno dei dieci generi sommi è irriducibile all'altro: se una cosa è sostanza, non è qualità e viceversa. Ma qui sorgono molti e complicati problemi. Come faccio, per esempio, a distinguere un cavallo da un bue? La risposta immediata è “per le loro qualità”. Tuttavia, sostanza e qualità dovrebbero essere due categorie diverse: ma come fanno ad esserlo, se le qualità servono proprio a identificare le varie sostanze? (sarebbe un po' come dire che cavalli e topi sono specie diverse, però i topi servono a identificare i cavalli) ... Insomma, la divisione dei dieci generi supremi è assai meno definita e delimitata di quanto non si vorrebbe, e il metodo dell'albero di Porfirio non soddisfa molto chi voglia sapere come è fatto il mondo.

Vittima illustre di questo modo di ragionare fu il don Ferrante dei *Promessi Sposi*, il quale aveva correttamente dimostrato che il contagio della peste non è né sostanza né accidente e quindi non è nulla, salvo poi morire per causa di questa entità inesistente *in quanto* inclassificabile. Da tutto questo si può trarre un'elementare lezione: le cose sono più complicate e meno schematiche di quanto non ci faccia piacere supporre. In linea di principio, non c'è niente di male a formulare degli schemi semplici, di sicuro effetto e ben definiti. È un eccellente esercizio per il nostro pensiero, purché non si pretenda che il mondo si regoli di conseguenza. Se lo si pretende, nascono generalmente dei problemi per noi e per gli altri.

L'attuale dibattito sul cosiddetto “conflitto di civiltà” è popolato da epigoni di Porfirio e don Ferrante che si sforzano di trovare un modo per classificare il mondo degli uomini. In breve, si ritiene che i vari uomini individuali possano essere riuniti in gruppi sempre più grandi arrivando ad alcuni gruppi grandissimi che, proprio come i generi sommi di Porfirio, sono mutualmente esclusivi. Esempio: io e il mio vicino di casa ci detestiamo, siamo diversi in tutto, ma siamo entrambi cittadini di Roma. In quanto tali, siamo identici e abbiamo alcuni caratteri che ci distinguono dai milanesi. D'altra parte, romani e milanesi sono tutti italiani e, in quanto tali, hanno certi caratteri comuni che li distinguono dai tedeschi. I tedeschi sono poi diversissimi da noi italiani, ma, in quanto europei, appartengono pur sempre al nostro gruppo. Tuttavia, un europeo e un cinese, uno statunitense e un islamico etc. sono irriducibilmente diversi, proprio come una sostanza e un'altra categoria. Europa e Cina, poniamo, sono due identità culturali distinte e non riconducibili l'una all'altra.

A rendere celebre questo modo di vedere la storia è stato, nel 1996, Samuel Huntington, nel suo libro *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*². Qui Huntington riprende e amplia il contenuto di un suo articolo apparso tre anni prima sulla rivista «Foreign affairs». La tesi generale è chiara. Dopo la guerra fredda, il mondo è cambiato: a dividere i popoli sono esclusivamente criteri culturali e

² S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), trad. it. Milano 1997, 2000², più volte ristampato. Non è questa la sede per dare conto del vivace dibattito suscitato da questa opera.

l'opposizione tra diverse culture irriducibili l'una all'altra rischia di portare, se non verranno prese opportune contromisure, a un gigantesco e catastrofico "conflitto di civiltà" (*clash of civilizations*).

A questo punto, è legittimo chiedersi che cosa sia una civiltà. La risposta che dà Huntington è un bell'esempio di uso inconsapevole dell'albero di Porfirio:

Una civiltà è la più ampia entità culturale esistente. Villaggi, regioni, gruppi etnici, nazionalità, gruppi religiosi, presentano tutti culture distinte a diversi livelli di eterogeneità culturale. La cultura di un paese dell'Italia del Sud può essere diversa da quella di uno dell'Italia settentrionale, ma entrambi condividono una cultura italiana che li distingue dai paesi tedeschi. Le comunità europee, a loro volta, condividono caratteristiche culturali che le distinguono dalle comunità cinesi o indù. Cinesi, indù e occidentali, tuttavia, non sono parte integrante di una più ampia entità culturale: essi costituiscono delle civiltà. Una civiltà rappresenta dunque il più vasto raggruppamento culturale di uomini ed il più ampio livello di identità culturale che l'uomo possa raggiungere dopo quello che distingue l'uomo dalle altre specie. Essa viene definita sia da elementi oggettivi comuni, quali la lingua, la storia, la religione, i costumi e le istituzioni, sia dal processo soggettivo di autoidentificazione dei popoli³.

Lo schema è semplice e di sicuro effetto e la convergenza con Porfirio è impressionante. Un punto è particolarmente notevole. Porfirio nega che le varie categorie possano essere riportate a un genere super-universale comprensivo di tutte, il genere "essere" (*Isagoge*, p. 6, 5 ss. Busse). Dire che tutte le cose sono sottospecie del genere "essere" significa dire troppo poco; l'essere è un concetto troppo privo di connotazioni per funzionare da genere. Accomunare tutte le cose in quanto sono tutte degli "enti" significa fare soltanto una gran confusione. Huntington ragiona in modo identico per il concetto di "civiltà umana": anche se con quale cautela, egli respinge l'idea che tutti gli uomini siano accomunati dall'appartenere a una singola "civiltà globale". Essa è un concetto eccessivamente indifferenziato e genera «una gran confusione semantica»⁴.

Molto efficace nella sua teorizzazione, lo schema di Huntington crea qualche problema quando si cerca di applicarlo alla realtà. Semplificando un poco, si può dire che civiltà di Huntington somigliano a merci da ordinare sugli scaffali di un supermercato: sughi e maionese sono distinti tra loro ma entrambi sono delle salse e vanno catalogati insieme ai generi alimentari. Tutti i generi alimentari sono affini tra loro in quanto tali e sono diversi dai detersivi etc. etc. L'importante è capire su quale

³ S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 48.

⁴ Cfr. S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 70.

scaffale vada ordinata la merce. Qui però nascono i problemi, perché i criteri che permettono di distinguere una civiltà dall'altra non sono sempre facili ed evidenti come quelli che permettono di classificare dei prodotti in vendita. È interessante che gli elenchi delle principali civiltà forniti da Huntington non sono sempre coerenti tra loro. Egli scrive, ad esempio:

Esiste una «ragionevole convergenza di opinioni», conclude Melko dopo aver passato in rassegna tutta la letteratura sul tema, sull'esistenza di almeno dodici grandi civiltà, di cui sette ormai estinte (mesopotamica, egiziana, cretese, classica, bizantina, centroamericana, andina) e cinque ancora esistenti (cinese, giapponese, indiana, islamica e occidentale). A queste sei civiltà del mondo contemporaneo sembra utile ai nostri fini aggiungere quella latinoamericana e forse anche quella africana⁵.

Gli africani sono così lasciati nella scomoda posizione di non sapere neanche se hanno o meno una civiltà propria⁶. Ma la stessa sorte tocca ai russi: essi non compaiono nell'elenco di civiltà appena riportato, ma, 150 pagine dopo, Huntington afferma che la Russia è «lo stato guida di una grande (*sic!*) civiltà»⁷. Se pensiamo soltanto che ciascuna delle tessere nel mosaico di Huntington raggruppa milioni di persone la cui storia perdura da secoli, il men che si possa dire è che il suo schema è approssimativo e rischia di portare a qualche eccessiva semplificazione.

2. Radici culturali e relativismo: due facce della stessa medaglia

Ammettiamo che Porfirio e Huntington abbiano ragione. Ci sono alcuni grandi gruppi umani irriducibili l'uno all'altro e, in base a qualche facile criterio, possiamo distinguerli e classificarli. Alcune diverse valutazioni sono possibili a questo punto.

1) Secondo Huntington, tutte le civiltà hanno pari diritto a esistere. Se questo diritto non è riconosciuto, nascono conflitti devastanti che finiscono di fatto senza né vinti né vincitori: «Nelle guerre tra culture, la cultura perde sempre»⁸. È dunque errato e controproducente voler estendere un modello di civiltà a tutti gli altri. Huntington ritiene che le varie civiltà debbano *consolidarsi* al proprio interno e lasciarsi in pace reciprocamente. Solo in questo modo è possibile garantire la loro

⁵ S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 51.

⁶ Cfr. S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 55.

⁷ S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 199.

⁸ S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 404.

convivenza⁹. Non sorprende che Huntington sia polemico verso due posizioni alternative alla sua: l'universalismo e il multiculturalismo.

2) La posizione universalistica condivide il presupposto di Huntington sulla presenza di molteplici civiltà tra loro irriducibili, ma ritiene che alcune civiltà siano *migliori* delle altre e abbiano il diritto-dovere di comportarsi in modo egemonico: se non lo fanno, rischiano di essere sopraffatte da civiltà peggiori. *Grosso modo*, la posizione universalistica è l'ideologia che sostiene l'attuale guerra al terrorismo¹⁰. Al di là di alcune sfumature retoriche, la tesi è chiara: tra le varie civiltà si ha il diritto-dovere di scegliere quella migliore la quale, se il bene prevale, finirà per imporsi sulle altre. L'uso della forza è il male minore rispetto alla possibilità che il bene soccomba; di fronte all'assalto di civiltà estranee, occorre rafforzare i vincoli identitari che uniscono la nostra. Naturalmente, l'universalismo ha un bersaglio polemico privilegiato, ossia il relativismo multiculturalistico.

3) Il multiculturalismo non è che l'altra faccia del medesimo modo di ragionare. Prendiamo ancora come punto di partenza l'esempio del supermercato. Huntington sostiene che ogni merce va lasciata al suo posto per garantire il buon ordine del tutto. Gli universalisti individuano un tipo migliore di merce ed esigono che tutto il resto vi si conformi. I multiculturalisti ritengono invece che, nel gran bazar delle civiltà umane, la mescolanza e la varietà siano valori che portano pace e amicizia (proprio come i molteplici colori che armoniosamente compongono la bandiera della pace). Quindi non solo non si deve pretendere che tutti gli uomini si conformino a un unico modello, ma si deve anche combattere l'esigenza di tenere ciascuna civiltà confinata al proprio posto (*contra* Huntington). I teorici del multiculturalismo esaltano un mondo con organizzazioni "a rete", una sorta di pluralità senza alcun centro. *Grosso modo*, l'ideologia del bazar variegato è quella che sostiene i vari movimenti contrari alla globalizzazione, dalle loro forme più moderate a quelle più estreme e violente. È naturale che gli esponenti di ciascuna di queste posizioni si detestino e si combattano. Tanto più ci si assomiglia, tanto più si sente la necessità di differenziarsi dal proprio simile. Su un punto convergono però tutti: l'estrema semplificazione. L'esempio del supermercato è certo banalizzante e non rende giustizia a molte sfumature delle tesi sostenute, ma serve almeno ad indicare un presupposto comune delle varie ideologie che occupano il dibattito attuale: le civiltà umane sono prese e catalogate come se si trattasse di prodotti molto semplici, privi di evoluzione interna; delle "cose". Sembra che non sia necessario interrogarsi su che cosa renda una civiltà

⁹ Questo aspetto del pensiero di Huntington viene spesso passato sotto silenzio da coloro che lo considerano un ideologo dell'attuale "guerra globale al terrorismo". In realtà Huntington è stato aspramente critico verso la campagna di Bush in Iraq.

¹⁰ In Italia, tale posizione ha i suoi principali alfieri in Giuliano Ferrara, Marcello Pera e Oriana Fallaci. Si veda, per esempio, M. Pera-J. Ratzinger, *Senza Radici. Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Milano 2004.

quella che è; men che mai importa conoscere la storia e la lingua delle varie culture: le “identità culturali” ci sono, sono tante e sono diverse. Tanto basta. Stabilire dei criteri che permettano di distinguerle sommariamente importa molto più di quanto non importi conoscerle.

3. *La storia o è finita o non c'è mai stata*

Quando, alla fine degli anni '80, il blocco sovietico crollò, alcuni pensarono che fosse finalmente giunta l'epoca dell'oro. La principale causa di tensione nella storia umana recente era stata rimossa; i perdenti erano crollati su sé stessi. Francis Fukuyama scrisse un libro assai citato per dimostrare che la storia era giunta alla fine¹¹. Stabili istituzioni democratiche ed economie liberali hanno dimostrato di essere non solo vincenti di fatto, ma anche di costituire un inevitabile modello di riferimento per ogni uomo di qualsiasi paese e civiltà. Potranno certo esservi ulteriori rivolgimenti, ma la storia ha dato il suo verdetto finale: tra le varie opzioni possibili, la democrazia e il libero mercato dicono la parola definitiva su quale sia il senso che dirige la storia universale. Fukuyama è nutrito di letture classiche: il suo libro è pieno di citazioni da Platone e Hegel. In fondo, Fukuyama rende alla storia l'onore delle armi dopo aver constatato che, nel suo senso più autentico, essa è finita e non ha più niente di nuovo da dirci per il futuro.

Huntington è l'anti-Fukuyama¹²: come si è visto, egli nega che la civiltà umana abbia un senso universale valido per tutti. All'idea che la storia universale abbia un'unica direzione, e sia pervenuta al suo traguardo, Huntington oppone così la teoria delle identità culturali diverse e contrapposte. Nel loro contrasto, però, c'è qualcosa che unisce profondamente Fukuyama, Huntington e gli altri protagonisti di questo dibattito: la storia o è finita o non c'è mai stata. In ogni caso, essa non c'è, non è vivente, non ci sarà.

Se il mondo di Fukuyama ha detto l'ultima parola sul suo senso definitivo, il mondo di Huntington è fatto di tanti gruppi ciascuno dei quali è senza storia. Le civiltà di Huntington non si evolvono, non mutano, non si trasformano. Sono “pezzi” di umanità che soddisfano certi criteri definitivi, come un oggetto o un individuo di cui si debba stilare la carta d'identità (si potrebbe parlare di una “carta d'identità culturale”)¹³. Una civiltà, secondo Huntington, è definita «sia da elementi oggettivi

¹¹ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), trad. it. Milano 1992, più volte ristampato. Come Huntington, Fukuyama riprende e amplia nel suo libro le conclusioni di un articolo pubblicato alcuni anni prima (nel 1989, sulla rivista «The National Interest»).

¹² Si vedano le critiche indirizzate a Fukuyama in S.P. Huntington, *Scontro*, cit., pp. 28-29.

¹³ Questa critica è diffusa e Huntington ha reagito contro di essa. In una intervista rilasciata all'*Observer* il 21 Ottobre 2001 (<http://observer.guardian.co.uk/islam/story/0,1442,577982,00.html>) egli nega di concepire le civiltà come “blocchi unificati” e rinvia alla sezione intitolata *L'Islam*:

comuni, quali la lingua, la storia, la religione, i costumi e le istituzioni, sia dal processo soggettivo di autoidentificazione dei popoli». Ora, non è facile capire che cosa sia il processo soggettivo di autoidentificazione di un popolo; probabilmente si tratta del processo in base a cui un popolo ritiene di formare un tutto unitario e di distinguersi dagli altri (non è chiaro, almeno per me, se per esempio il popolo italiano abbia già del tutto compiuto un tale processo di autoidentificazione; sicuramente non lo hanno ancora affatto completato gli europei). Ancor più difficile è comprendere in che senso la storia sia un “elemento oggettivo comune”. Huntington sembra considerare la “storia” come se fosse il colore dei capelli di un popolo.

Di fatto, la storia è un elemento molto più sfuggente, difficile da cogliere e, soprattutto, molto poco adatto a funzionare come un criterio identitario. Consideriamo il caso dell'Europa. In che senso la storia comune può essere un fattore identitario per i suoi abitanti? Francia, Spagna, Germania e Gran Bretagna sono state per secoli nemiche acerrime. Fino a 50 anni fa circa, la comune storia europea è stata soprattutto una galleria di orrori e di massacri in cui ogni nazione ha fatto di tutto per annientare i propri vicini. In nome delle comuni “radici cristiane”, su cui adesso tanto si insiste, milioni di Europei si sono scannati senza alcuna misericordia per centinaia di anni. Se questo possa essere un reale fattore di “identità” è tutto da dimostrare. L'Europa, come la conosciamo noi, ha radici molto recenti e superficiali, che non sono né il Cristianesimo né Carlo Magno, ma due guerre mondiali e la vittoria degli alleati del 1945. Nella propaganda ideologica attualmente di moda, le radici cristiane servono soprattutto a distinguerci da coloro che ci spaventano: la paura dei barbari

coscienza senza coesione (cfr. S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 253 ss.). Di fatto, però, la sua difesa conferma, piuttosto che smentire, le critiche: Huntington nota che l'Islam non è una realtà unificata, ma comprende gruppi rivali in reciproca competizione senza uno stato guida. L'ipostatizzazione tipica del suo modo di ragionare, comunque, non cambia: Huntington non si sofferma affatto sulla genesi storica della situazione che egli identifica. Come tutte le altre civiltà huntingtoniane, l'Islam è una specie di cosa, solo che non è intera, ma divisa in pezzi. Per dare un'idea dello stupefacente grado di semplificazione delle analisi di Huntington, è sufficiente citare frasi come «La Grecia non appartiene alla civiltà occidentale, ma è stata la patria della civiltà classica, che dell'occidentale è stata un'importante antenata» (S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 234). Tutto quello che Huntington ha da dire sulla posterità della civiltà classica nell'Islam si riduce a un'aurea citazione, tratta da un articolo di Adda B. Bozeman (*Civilizations Under Stress*, «Virginia Quarterly Review», 51 [Inv. 1975], p. 5 ss.: non è precisamente un classico degli studi di islamistica ...): «... gli arabi musulmani acquisirono, apprezzarono e utilizzarono l'“eredità ellenica per scopi essenzialmente utilitaristici. Essendo interessati soprattutto ad acquisire certe caratteristiche esteriori o determinati aspetti tecnici, essi seppero come ignorare tutti gli elementi presenti nel pensiero greco che erano in conflitto con la ‘verità’ stabilita dalle loro norme e precetti coranici”» (S.P. Huntington, *Scontro*, cit., p. 102). Frasi del genere si adattano più a un Bignami mal compilato che a un autorevole libro di analisi storico-politica. Per un primo orientamento sull'eredità classica nel pensiero islamico si può leggere D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba* (1998), trad. it. Torino 2002.

che ora bussano alla porta ci induce a pensare che i nemici di ieri siano sempre stati i nostri migliori fratelli.

4. *Valutare senza conoscere*

Che tipo di conoscenza possiamo avere della storia e delle “cose umane”? Possiamo trovare le leggi della storia così come riusciamo a trovare leggi fisiche o chimiche? Circa un secolo fa, alcuni pensatori si ponevano simili domande e tentavano di elaborare categorie scientifiche e conoscitive tali da dare fondamento alle cosiddette “scienze dello spirito”, le quali venivano distinte dalle “scienze naturali”. I protagonisti di quel periodo o sono ormai dimenticati (chi legge più Wilhelm Windelband?), oppure (è il caso principalmente di Max Weber) costituiscono un costante bersaglio polemico. Perché? Di fatto, si ritiene che coloro i quali, a vario titolo, si sono (o sono stati) detti “storicisti” nel secolo scorso abbiano assolutizzato il proprio interesse per la conoscenza storica fino a farne un criterio tale da giustificare ogni cosa. La storia diventa nelle loro mani un mero oggetto di conoscenza: tutto è giustificato semplicemente in quanto è accaduto, e non viene lasciato alcuno spazio alla *valutazione* di ciò che si conosce. Un tale atteggiamento asettico e a-valutativo appare come l’ambiente ideale perché si generi un pensiero totalitario: se tutti i fatti sono uguali, mancano gli strumenti spirituali per scegliere e giustificare i valori che consentono di opporsi al male e alla tirannia. Gli austeri professori tedeschi di storia e filosofia vissuti a cavallo tra ‘800 e ‘900 appaiono così come i padri spirituali dell’avvento del Nazismo.

Le condanne dello storicismo tra gli ideologi contemporanei sono innumerevoli. Particolarmente influente è la critica indirizzata contro Max Weber da Leo Strauss. In questa sede, non importa soffermarsi sugli aspetti propriamente scientifici della produzione di Strauss¹⁴; quello che interessa è invece la sua attività di ideologo. Come è noto, egli fu per lunghi anni professore all’università di Chicago e al suo insegnamento si richiamano molte personalità di spicco nell’amministrazione repubblicana statunitense, gli ormai celeberrimi straussiani o “neoconservatori” (“neocons”)¹⁵. L’opera di Strauss più influente in questo ambiente è il libro *Diritto naturale e storia*. Si tratta di uno studio complesso, il quale è animato da una veemente critica contro lo storicismo relativistico di Max Weber. Contro il

¹⁴ Per alcune critiche molto ben argomentate cfr. M. Burnyeat, *Sphinx without a Secret*, «New York Review of Books», XXXII (30 May 1985), pp. 30-36; D. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, «British Journal of Middle Eastern Studies», XXIX(1) (2002), pp. 5-25, in particolare p. 19 ss.

¹⁵ Sui “neocons” esiste una vasta letteratura; tra i molti contributi (spesso assai scadenti) segnalo A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven-London 2004. Il contributo della Norton è piuttosto mal documentato, ma contiene alcune analisi critiche intelligenti.

relativismo, Strauss fa valere l'esistenza di un diritto fondato nella natura e non soggetto ad alcun condizionamento storico. È interessante riportarne per intero un passo piuttosto lungo:

Tutta l'“esperienza della storia” e tutta l'esperienza, certo meno ambigua, della complessità degli affari umani possono sì attenuare, ma non cancellare l'evidenza di quelle semplici esperienze del giusto e dell'ingiusto, su cui si fonda la filosofia per affermare che il diritto naturale esiste. Lo storicismo o ignora o deforma quelle semplici esperienze. [...] l'“esperienza della storia” non è mai stata sottoposta ad un'analisi critica. Si è preso come assodato che si trattava non di una discutibile interpretazione di un'esperienza, ma di un'esperienza genuina. Né ci si è chiesto se per caso il dato reale dell'esperienza non ammettesse un'interpretazione completamente diversa e forse più giusta. In specie, la vera “esperienza della storia” sembra piuttosto confermare l'idea che i problemi di fondo, quali i problemi della giustizia, permangono e conservano una sostanziale identità attraverso tutti i mutamenti storici, anche se transitori misconoscimenti li collochino nell'oblio ...¹⁶

È difficile pensare a una posizione più diversa da quella di Huntington. Strauss e i suoi epigoni sono portatori di “valori” che essi ritengono fondati universalmente, insiti nella stessa natura umana. Non tanto in Strauss, quanto in coloro che adesso si richiamano al suo insegnamento, tali valori universalmente condivisi finiscono per coincidere con i valori di una precisa parte politica. Gli straussiani hanno difeso, con energia degna di miglior causa, l'idea che la guerra degli Stati Uniti in Medio Oriente avrebbe inevitabilmente svegliato nelle coscienze islamiche il fervore per la democrazia e il libero mercato.

Diversi su tutto, Strauss e Huntington sono accomunati da una singolare “aria di famiglia”. In effetti, c'è qualcosa che unisce il tono asettico del politologo di Harvard e il tono bilioso, oscuro e a tratti oracolare del filosofo di Chicago. Si tratta della totale indeterminazione sui concetti fondamentali che reggono le loro teorie. Gli “elementi oggettivi” che secondo Huntington distinguono le civiltà le une dalle altre richiamano le “semplici esperienze” su cui si basano le universali concezioni del giusto secondo Strauss. Che cosa sono queste “semplici esperienze”? Su quali presupposti si fondano? Socrate e Platone, molto ammirati da Strauss, stanno a dimostrare che le opinioni su che cosa sia giusto e che cosa no non sono né semplici né universalmente condivise. È giusto, poniamo, reagire a un torto con un torto? La morale comune della Grecia antica risponde in senso affermativo; la rivoluzionaria morale razionalistica di Socrate risponde negativamente: è molto peggio commettere

¹⁶ L. Strauss, *Diritto naturale e storia* (1953), trad. it. Genova 1990, p. 39.

ingiustizia che subirla. Platone, è noto, respinge il relativismo etico e conoscitivo dei sofisti, ma la sua critica non ha semplicemente *nulla* a che vedere con l'anti-relativismo di Strauss e dei suoi epigoni. Platone si interroga continuamente su che cosa voglia dire propriamente "conoscere" e su quali oggetti soddisfino i requisiti di una conoscenza certa; la posizione di Strauss, invece, è caratterizzata dalla più totale vaghezza epistemologica. Se solo si pensa al grandioso e difficilissimo itinerario conoscitivo che, nella *Repubblica*, conduce alla scienza di ciò che è bene, si vede subito che Platone aveva in mente altra cosa rispetto alle "semplici intuizioni" richiamate da Strauss.

Qualche rapida conclusione può essere tratta a questo punto. Le ideologie oggi dominanti hanno un aspetto comune, ossia il rifiuto della conoscenza storica. Alla storia e allo storicismo vengono imputate tutte le nefandezze; lo storicismo è così funesto da avere caratteri quasi magici: teorizza il relativismo e genera il totalitarismo. Nello sforzo di emanciparsi dai limiti dello storicismo, si rischia però concretamente di buttare a mare quello che di buono esso ci ha lasciato. Piaccia o meno, la conoscenza storica è una via di accesso razionale alle cose umane difficilmente sostituibile.

La storia è fuori moda: lo stesso termine ricorre ormai rare volte, soppiantato com'è dall'assai più frequente "memoria". L'idea, formulata per la prima volta dai Greci, secondo cui gli uomini hanno una storia che può essere conosciuta è sorpassata; molto in voga è invece una specie di adorazione quasi feticistica della memoria destinata a preservare valori e identità. In questo modo, la nostra avanzatissima civiltà fa bella mostra del proprio lato tribale. Eppure bisognerebbe tener presente che, da Aristotele¹⁷ in poi, la memoria è stata spesso considerata, e a buon diritto, come una facoltà inferiore e semi-animale, la quale manca di elaborazione razionale. Conoscere senza valutare è un atteggiamento forse deprecabile, ma ricordare e valutare senza conoscere non è necessariamente meglio.

5. Conflitto o integrazione: una falsa alternativa?

Nella coscienza di europei e statunitensi, l'11 settembre 2001 ha portato una tragica conferma alla tesi del conflitto di civiltà. Gli islamici fondamentalisti ci hanno dichiarato guerra con un'azione eclatante: per difendere i propri valori di libertà minacciati a morte dal terrorismo, l'Occidente ha dovuto mobilitarsi. Il resto è storia di questi anni e di questi mesi¹⁸. Molto, se non proprio tutto, in una simile visione

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 980 a 27 ss.

¹⁸ Un'analisi documentata e convincente della politica statunitense degli ultimi anni si trova in N. Chomsky, *Egemonia o sopravvivenza. I rischi del dominio globale americano* (2003), trad. it. Milano 2005.

delle cose è il risultato di pura propaganda. Che il mondo sia davvero più insicuro dopo l'11 settembre 2001 è, per esempio, tutto da dimostrare. Certamente, sulla sicurezza globale la spaventosa crescita dell'inquinamento imposta dal nostro tipo di vita "pacifico", opulento e consumistico incide assai più di quanto non incidano le azioni terribili dei terroristi. Di fatto, l'11 settembre ha rappresentato un trauma per la potenza politica, culturale ed economica egemone, e tanto basta a renderlo un evento incomparabilmente grave. I traumi inflitti dalla potenza egemone agli altri notoriamente hanno risonanza assai minore e così è da sempre: le devastazioni e i massacri compiuti dai Romani hanno turbato le coscienze antiche assai meno del saccheggio di Roma per opera dei Vandali nel 455 d.C.

Non è però sull'11 settembre e sugli eventi successivi che intendo soffermarmi: l'argomento è vastissimo ed è oggetto di innumerevoli interventi. Il punto che vorrei affrontare, pur se in modo molto breve e superficiale, è un altro: nelle varie posizioni che si confrontano su temi come l'Islam e il terrorismo dopo l'11 settembre si ritrovano, al loro livello più basso (un livello di semplice *marketing* ideologico), i limiti delle ideologie anti-storicistiche (o a-storicistiche) prima messi in rilievo. Ovunque si valuta, quasi mai ci si preoccupa di conoscere. Le civiltà sono classificate, accettate o rifiutate come se si trattasse di merci, oggetti o squadre di calcio.

Ogni storico della scienza e della filosofia sa bene che l'Occidente deve all'Islam molta della propria stessa civiltà¹⁹. È veramente curioso, per non dire grottesco, che tra gli alfieri dell'identità occidentale sia spesso arruolato un autore come Dante, il cui sostanziale debito verso la cultura, la scienza e la filosofia arabe è stato da tempo riconosciuto²⁰.

In effetti, Occidente e Islam si fronteggiano nella percezione comune come due caricature di sé stessi. Uno di fronte all'altro, senza storia ed evoluzione, oppongono simboli identitari come se si trattasse di una macabra giostra delle contrade. Il crocifisso contro il velo, la *Bibbia* contro il *Corano*, Bush contro Bin Laden. Eppure basta una semplice passeggiata a Venezia per accorgersi di come questa città, che visse in perenne conflitto con l'Islam, sia completamente permeata dell'arte e della storia del Vicino Oriente. Che cosa vuol dire tutto questo? In fondo molto poco, se non che lo scambio e il conflitto sono andati avanti *insieme* per secoli. Vederne gli altissimi frutti artistici non deve oscurare la violenza e le guerre che nutrirono quegli stessi splendidi risultati.

¹⁹ Singolarmente (ma non troppo) ciò non emerge affatto dalla pagine scritte da Joseph Ratzinger su *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. Pera-J. Ratzinger, *Senza Radici*, pp. 47-72. Ratzinger tace completamente sull'influenza determinante della filosofia islamica in larga parte del pensiero filosofico e teologico cristiano medievale e rinascimentale.

²⁰ Si vedano, per esempio, gli studi raccolti in G. Strohmaier, *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Hildesheim-Zürich-New York 1996.

Separare il conflitto dal pacifico scambio non è affatto semplice come vorrebbero tanti polemisti di adesso. Ha scarso fondamento l'opinione secondo cui vi sono tante identità culturali formatesi indipendentemente l'una dall'altra, le quali possono o coesistere pacificamente o entrare in conflitto reciproco. Quello di "identità culturale" è invece un concetto complesso e sfuggente. Nella stessa *formazione* di una civiltà entrano sia *elementi originali*, da determinare di volta in volta, sia lo *scambio*, sia il *conflitto* verso l'"esterno". Soprattutto, per quel poco che se ne può capire, l'"identità culturale" non è un concetto statico e dato una volta per tutte, ma un concetto dinamico, parziale, soggetto a condizioni e mutamenti che vanno conosciuti prima ancora che giudicati.

Probabilmente, l'alternativa vera non è tra il multiculturalismo e la difesa della propria identità, ma tra un atteggiamento critico e razionale da un lato, e un atteggiamento semplicemente ideologico dall'altro. È possibile che l'atteggiamento "critico e razionale" sia un frutto peculiare della civiltà occidentale. Se questo è vero, non traspare però dai suoi difensori di oggi.