

G. Cambiano, *Filosofia greca e identità dell'Occidente**

di Marcello Mustè

L'ultimo libro di Giuseppe Cambiano è uno sviluppo, più ampio e sistematico, di tanti scritti precedenti dell'autore. Si può ricordare il volume del 1988 su *Il ritorno degli antichi* (Laterza, Roma-Bari 1988), dove questa storia è continuata (si pensi alle pagine su Heidegger) oltre il limite del fine Ottocento. Oppure quello del 2010 su *Perché leggere i classici* (il Mulino, Bologna 2010), dove ci sono chiarimenti importanti sulla filologia e sull'interpretazione. E ancora quello del 2016 su *Filosofia italiana e pensiero antico* (Edizioni della Normale, Pisa 2016), dove si trovano svolti, per esempio, gli accenni sull'antichistica italiana dopo l'Unità e sul Socrate di Antonio Labriola che ricorrono anche in queste nuove pagine. Infine, in maniera più diretta, gli

ultimi tre capitoli delle *Sette ragioni per amare la filosofia* del 2019 (il Mulino, Bologna 2019), soprattutto l'ultimo capitolo, nel quale il problema dell'Occidente e della comprensione degli altri mondi (India, Cina, Giappone e mondo islamico) è definito come ineludibile per la storiografia filosofica. In generale, questo nuovo libro è una vera e propria storia della filosofia, al cui fondo emergono due motivi conduttori. In primo luogo, l'idea che tutta la storia della filosofia è un confronto complesso, fatto di inclusioni e di esclusioni, con il nucleo originario del pensiero greco. In secondo luogo, il «concetto pericoloso» (p. 13) di *identità* – identità della filosofia, delle nazioni, dell'Europa –, che fin dall'inizio si presenta come identità «meticcias», «identità plurimas», perché, con Albert

* il Mulino, Bologna 2022.

Camus, «la civiltà europea è in primo luogo una civiltà pluralista» (p. 14).

Una storia concepita così è necessariamente, come si diceva, una storia *generale* della filosofia (non è solo una storia della filosofia antica o della sua storiografia), tuttavia condotta in una prospettiva *peculiare*. Intanto è destinata a sollevare, fin dall'inizio, la questione delle origini e del significato della filosofia come forma del sapere. Non è un caso che, fin dal primo capitolo (poi con un crescendo nei capitoli successivi), si ripropone la domanda su quando e su come è nata la filosofia, con i nomi, quasi concorrenti, di Talete, Pitagora, Platone. Ma la questione delle origini chiama in causa il modello 'diffusionistico' (e, per conseguenza, quello contrario 'esclusivistico') e la *vexata quaestio* (almeno da Erodoto e Isocrate) della realtà dei viaggi di Talete o di Pitagora verso l'Egitto. Problema che si ripresenta e si trasforma, per esempio, nell'epoca della costruzione degli Stati nazionali, come in Italia, da Cuoco a Pezza-Rossa a Gioberti a Centofanti allo stesso Mazzini, con l'idea delle origini italiche della filosofia o della terza Roma, fino a quando Bertrando Spaventa, con la prolusione napoletana del 1861, rovescia i termini del problema, parlando di una 'circolazione' della filosofia e, perciò, di una vera e propria filosofia europea.

Tutte queste parole-chiave – diffusio-

milazione (*Einverleibung*, incorporazione, è il termine adoperato da Nietzsche), come ritmo proprio della storia della filosofia, anzi tutto in rapporto alla sua nascita greca. Queste parole dicono che la filosofia non 'nasce grande' (secondo la formula che venne adoperata da Emanuele Severino), che le traduzioni non sono una decadenza della parola originaria (come pensava Martin Heidegger), ma che la filosofia si sviluppa per processi di selezione e di esclusione. È una continua traduzione, una *translatio*, che è anche, però, una *interpolatio*, un susseguirsi di alterazioni e di fraintendimenti. Il tema delle traduzioni attraversa questo libro (dal *transfere* delle *Tuscolane* di Cicerone: «si dischiudeva in tal modo – scrive Cambiano – il tema della *translatio studii*, così fortunato per tutto il Medioevo»: p. 45, p. 159), alla 'cultura della traduzione' del periodo bizantino, alla grande stagione dell'umanesimo. E Cambiano non manca di ricordare le falsificazioni di Annio da Viterbo (p. 266). *Translatio* e *interpolatio* sono d'altronde termini strettamente correlati, come si può vedere nelle due grandi stagioni della pratica e della teoria della traduzione: quella dell'umanesimo, dove la traduzione (rispetto al Medioevo) diventa veramente interpretazione, dal *De interpretatione recta* di Leonardo Bruni al lavoro monumentale di Marsilio Ficino sul platonismo; e quella romantica, con gli scritti di Schleiermacher, Humboldt, Schlegel. La traduzione, come dissonan-

za e interpolazione, segna il ritmo della trasmissione della cultura, specie di quella greca.

Se si volesse stringere in una sintesi tutto il percorso che Cambiano propone, si potrebbe dire che emergono alcune rotture, e quindi alcuni paradigmi, fondamentali. Ciascuno di essi è un processo di assimilazione e, al tempo stesso, una controversia con l'eredità greca. Il primo momento è certamente proprio della cultura romana, che introduce l'idea che la filosofia è greca e manifesta il paradosso di una potenza dominante che accoglie e fa propria la cultura dei dominati e non viceversa. Il che accade fino a un certo punto e non senza profonde alterazioni. C'è il caso di Lucrezio, che trasferisce nella forma poetica latina la filosofia di Epicuro, quello di Cicerone, che riassume nel primato della *vita civilis* le figure dello stoicismo, infine Seneca, che nelle lettere parla in maniera caratteristica di un processo di digestione della greicità. Fino al doppio movimento delle *Vite* di Diogene Laerzio, che afferma l'origine greca della filosofia e ne esclude i 'barbari', e, d'altra parte, all'abbinamento di Socrate e Seneca, a quella combinazione di saggezza che indica il *continuum* temporale tra Greci e Romani e quindi, forse per la prima volta, il concetto di *classico*. Eppure, come scrive Cambiano, «la battaglia di Diogene fu persa» (p. 59), a quel modello se ne sovrappongono altri, che per mille strade tornano alle intersezioni con quei 'barbari' che con troppa

fretta erano stati emarginati dalla genesi del sapere filosofico. La seconda grande rottura è il cristianesimo, che fin dall'uso della lingua oscilla tra l'idea della filosofia come origine di tutte le eresie (Eusebio di Cesarea, Tertulliano) e l'idea, destinata a ben maggiore fortuna, della sapienza pagana come propedeutica, preparazione, iscritta in un piano di salvezza che sfocia nella rivelazione e nella vittoria sulla morte. È la grande linea che da Clemente Alessandrino culmina nella sintesi di Tommaso e nella figura, per molti versi emblematica, del *limbus inferi*, del limbo, dove lo stesso Dante colloca i maggiori filosofi pagani. C'è poi il caso, ancora diverso, dell'umanesimo e del rinascimento, dalla sapienza universale di Cusano alla *prisca theologia* e al platonismo di Ficino, all'ideale di concordia e al recupero di Aristotele in Pico. Qui emerge quel modello di concordia universale che trova espressione, tra il 1509 e il 1511, nella *Scuola di Atene* di Raffaello. Cambiano ricorda (e siamo nel 1540) la formula della «filosofia perenne» (p. 247) inventata da Agostino Steuco da Gubbio. Ma questo è anche il tempo di Savonarola e soprattutto di Lutero, della sua *Disputatio* antiscolastica e antiaristotelica del 1517: è anche il tempo, in generale, del rifiuto delle 'combinazioni', del tentativo di rifondare la teologia cristiana sulla propria base, in maniera autosufficiente, escludendone in larga parte gli antichi. Poi ci sono i Greci del pensiero moderno, da France-

so Bacone a Galileo a Cartesio. È l'epoca della filosofia della natura e della ragione, di fronte alla quale le parole degli antichi appaiono spesso come *fabulae*, miti. È l'epoca dell'antiaristotelismo, della *querelle* degli antichi e dei moderni, ed è l'epoca (fatto non trascurabile) in cui nasce l'idea moderna di storia e di filologia e perciò anche le prime ricostruzioni storiografiche della filosofia greca, da Gassendi alle *Archeologiae philosophicae* di Thomas Burnet. Quasi come controcanto di queste inquietudini moderne verso gli antichi, che ancora condizionano illuministi ed enciclopedisti, si stagliano le due figure 'eccezionali' di Rousseau (con il mito di Sparta e la descrizione, nel primo discorso, della Grecia «sempre *savante*, sempre voluttuosa e sempre schiava») e soprattutto di Vico, a cui Cambiano dedica pagine splendide (pp. 387 ss.), con la nuova immagine della storia ebraica, la critica del 'diffusionismo' e l'idea della filosofia non più come origine ma come compimento del sapere e inizio dell'epoca di decadenza.

In tutte queste epoche l'immagine della filosofia greca cambia continuamente volto, genera oscillazioni e inquietudini, e condiziona profondamente l'idea stessa di filosofia come forma del sapere. Un passaggio dirimente è quello che si legge tra il capitolo sesto e una parte dell'ottavo, tra Winckelmann e Zeller. Qui l'immagine della Grecia classica si fonde con il processo di costruzione degli Stati nazionali e con la nascita dell'idea

moderna di Europa. Si potrebbe ricordare, come caso esemplare, il riemergere della nozione di 'egemonia' in Germania e in Italia dopo la lunga eclisse (almeno etimologica) nell'epoca romana e medievale e nella prima modernità, quando in Wieland, Droysen, Ranke o Mommsen l'egemonia diventa modello della politica prussiana e in Italia viene sviluppata teoricamente dal Gioberti del *Rinnovamento*. Ma tra Winckelmann e Friedrich Schlegel il modello greco si lega all'idea della bellezza, alla libertà, al mito di Atene, fino a modellare, in La Harpe come in Schlegel, una nuova idea di Europa, o a segnare l'altro mito (si pensi al giovane Nietzsche) dell'eredità greca del popolo tedesco. Bellezza, libertà, giovinezza, passione filosofica, sono tutti aspetti che contribuiscono a formare la nuova idea di nazione, almeno della formulazione che, nella maniera più nitida, si trova in Herder. In qualche modo, le grandi categorie della politica moderna – nazione, società civile, egemonia – hanno un debito greco.

Questo è un passaggio di grande rilievo, che, almeno sotto il profilo filosofico, ruota intorno a tre momenti, ricostruiti con molta attenzione nel libro. In primo luogo, Kant, che certo (come qui si legge) «non scrisse una storia della filosofia» (p. 507), si appoggiò a quella divenuta classica del Brucker, e che anche nel capitolo finale della ragion pura (*La storia della ragione pura*) non entrò in un terreno propriamente storiografico,

ma tuttavia ispirò le maggiori e più influenti storie della filosofia del Buhle, del Tennemann, del Ritter, fino all'ultimo periodo di Eduard Zeller, dopo la prolusione di Heidelberg del 1862. Quindi l'influenza di Kant sulle storie della filosofia (non solo greca) fu notevolissima. Il secondo momento è Hegel e tutta la vasta opera storiografica della sua scuola berlinese, che dopo la sua morte perse il talento teoretico del maestro ma in compenso trovò ampia espressione nel campo storiografico. Non è solo la Grecia degli scritti giovanili, ma (come mostra assai bene Cambiano) Hegel cambia l'immagine della Grecia classica per almeno tre aspetti più intrinseci. Intanto perché lo statuto di vero e proprio inizio della filosofia greca, al di là delle tradizionali discussioni sul 'diffusionismo', poggia ormai su una diversa lettura del rapporto tra religione e filosofia, tra rappresentazione e concetto: una visione che potremmo definire post-illuministica, perché la religione cessa di essere un semplice errore o inganno e, al tempo stesso, ha bisogno di un superamento di forma per diventare verità e filosofia. Un paradigma fecondo, come si vedrà nella storiografia successiva, anche in quella non strettamente hegeliana, da Strauss a Bauer e oltre. Poi in Hegel si stringe davvero il rapporto tra filosofia e libertà, e proprio in questo senso i Greci appaiono non solo come gli iniziatori della filosofia ma anche dell'Europa e dell'Occidente. Infine, come Cambiano ricorda

in pagine molto felici (pp. 530 ss.), Hegel attribuisce alla filosofia un compito crepuscolare, e questo pensiero guida tutta la lettura della storia e della cultura antiche. La storia è comandata dalle passioni, da una prassi quasi elementare, e la filosofia sorge nel momento del tramonto, della decadenza, ne comprende le ragioni più o meno astute. Questa separazione tra la prassi e la teoria sarà il primo aspetto del pensiero di Hegel che verrà rimesso in discussione, dalla sinistra hegeliana a Marx e oltre. Come si vede nel caso esemplare di Zeller (la cui storiografia è impensabile senza Hegel e senza Kant), nel suo superamento del modello di Brucker, nelle polemiche con Gladisch, Roeth, Teichmüller, insomma nel modo nuovo in cui pose la questione dell'inizio greco della filosofia.

Kant, dunque, e Hegel, cioè i pensatori più grandi, guidano la costruzione moderna dell'immagine della filosofia greca. Ma il libro si spinge oltre, fino a Nietzsche, mostra il processo di frantumazione di quei paradigmi, le novità sostanziali che emergono. Cambiano inizia questa considerazione con la figura di Cieszkowski, non solo per quanto scrisse sul pensiero antico, dalla dissertazione *De philosophiae jonicae* ai *Prolegomeni alla storiosofia*, ma perché in questo autore si consuma in maniera esemplare la rottura del paradigma hegeliano, dell'idea crepuscolare della filosofia, con il prevalere della volontà, dell'azione, della prassi. È il senso di tutta la filosofia

successiva, a cominciare da Marx, il quale, come è noto, ebbe rapporti importanti con la filosofia greca, a partire dai quaderni del 1839 sulla filosofia epicurea e dalla dissertazione jenese del 1841 su Democrito ed Epicuro. Cambiano fa un'osservazione importante (pp. 639-644), dove, con riferimento all'*Ideologia tedesca*, ricorda l'importanza che assume Aristotele per Marx. Una presenza che dovrebbe essere ricostruita, in primo luogo, nei *Grundrisse* e nel *Capitale*, dove tutte le categorie portanti dell'analisi economica (dalla teoria del valore alla configurazione del lavoro concreto) stabiliscono un dialogo continuo e mai interrotto con gli scritti politici, etici ed economici di Aristotele. C'è, senza dubbio, un Aristotele di Marx.

Sul terreno della storia delle interpretazioni il passaggio fondamentale rimane quello di Burckhardt, verso cui anche Nietzsche è largamente debitore. È il tema del pessimismo greco, dello spirito agonistico, che presuppone la rottura dell'armonia hegeliana. «La prospettiva di Burckhardt – scrive Cambiano – era quanto mai lontana da quella hegeliana» (p. 678). Non c'è più solidarietà tra le potenze della vita umana – lo Stato, la religione, la cultura –, e la filosofia greca, ormai fatta di libere personalità, comincia a emergere nella sua indipendenza dalla struttura della polis, nel momento critico, come visione del mondo non crepuscolare ma spesso alternativa e perciò perseguitata dall'ordine della religione e

della politica. Così Burckhardt apre, anche rispetto alla filosofia, la prospettiva che si potrebbe definire *contemporanea* nell'immagine del mondo greco.

Il caso di Nietzsche rimane dentro il paradigma di Burckhardt in maniera molto complessa. In primo luogo, perché, come mostra l'ampia parte del libro dedicata a questo autore (pp. 679 ss.), nello sviluppo della sua opera non c'è una sola Grecia ma tante figure della Grecia antica, che variano con il mutare della sua filosofia. C'è lo «spartiacque Socrate», ma anche qui non c'è un solo Socrate. C'è il Socrate della *Nascita della tragedia*, che segna la decadenza dello spirito dionisiaco, ma anche il Socrate morente che riscopre la musica e l'arte. Poi c'è lo spirito libero di *Umano, troppo umano*, che è uno spirito moderno, scientifico, ma anche socratico, che rifiuta la logica delle convinzioni per quella del metodo, della ricerca e del dialogo. Quindi il platonismo, nel suo rapporto con l'ideale ascetico cristiano, che segna la nuova frontiera della distanza metafisica dell'uomo dalla vita. Ma soprattutto, come osserva Cambiano, c'è la volontà di potenza, il concetto-cardine della filosofia matura di Nietzsche, e dunque la volontà di verità, che sconvolgono ulteriormente la raffigurazione nietzschiana dell'antico, fino all'osservazione, per certi versi conclusiva, del *Crepuscolo degli idoli*: i Greci, si legge, «non possono essere per noi quel che sono i Romani. Non si impara dai Greci». Parole di difficile

interpretazione, senza dubbio, ma che rivelano il fatto che la Grecia dell'ultimo Nietzsche non è più quella di Winckelmann e del romanticismo, non è più il mito della Germania che torna ad abbeverarsi alle fonti del sapere greco. Non è più neanche la cultura di Burckhardt, probabilmente, ma è ormai una decifrazione della storia e del mondo antico interamente ordinata dalla volontà di potenza.