

LA CULTURA CLASSICA NEL TERZO MILLENNIO *HUMANITIES IN THE THIRD MILLENNIUM*

Tavola rotonda, Trento, 26 gennaio 2000

FABRIZIO CAMBI, Trento

Come moderatore non mi sarebbe consentito fare un'introduzione, ma dovrei dare immediatamente la parola ai relatori. Compito del moderatore è quello di coordinare gli interventi, di condurre la discussione. Mi siano comunque concesse alcune parole di premessa. Quale cultore non tanto della cultura classica ma della sua ricezione nel classicismo tedesco e più in generale nella letteratura tedesca credo sia significativo, per avviare questa tavola rotonda, citare un passo dal romanzo goethiano *Wilhelm Meisters Wanderjahre*: «È ormai l'epoca delle unilateralità; beato colui che lo comprende e opera per sé e per gli altri in questo senso». Così Goethe, facendo dire queste parole a un suo personaggio, sanzionava in modo sofferto nel 1821, agli inizi dell'era dell'industrialismo, il congedo irreversibile dal grande ideale di una cultura estetico-individualistica di eredità settecentesca in grado di dominare onnicomprensivamente la natura. In quei decenni si gettavano le basi di una differenziazione dei saperi che avrebbero condotto alle specializzazioni, determinando le future decisive accelerazioni dei processi osmotici della scienza e della tecnica e modificando sostanzialmente il rapporto dell'uomo con la realtà.

Sono trascorsi quasi due secoli e credo, spero siamo qua come letterati e uomini di scienza per riaffermare il valore e l'attualità degli studi del mondo classico che stanno vivendo, in particolare nella cultura anglosassone, una fase di risveglio, se non addirittura, usando un brutto termine, di rifunzionalizzazione come antidoto alla disumanità della società tecnologica contemporanea. Se Goethe ammainava nel primo Ottocento la bandiera di una cultura umanistica totalizzante, oggi si avverte la necessità che con la rivalutazione degli *humanities* si attenuino i rischi di una perdita di senso storico e di un allentamento dei codici etico-sociali, recuperando una dimensione esistenziale che potrebbe trovare se non veri modelli almeno momenti conoscitivi e comparativi con la tradizione classica. Le *humanae litterae* e le scienze umane sarebbero chiamate quindi a riaffermare una dimensione antropocentrica minacciata dall'intelligenza artificiale. Ritengo, tuttavia, che siamo qua anche per affrontare altre possibili, problematiche zone di contatto fra cultura classica e scienza il cui denominatore comune di partenza è e dovrà restare l'uomo, collocato nei suoi percorsi di conoscenza e di nuove acquisizioni scientifiche.

Vorrei concludere questa breve introduzione con un'altra citazione, questa volta da *Der Mann ohne Eigenschaften* di Robert Musil che, anche per la sua formazione scientifico-epistemologica, era attratto più che dalla dicotomia, dal possibile incontro fra dinamiche scientifiche e riflessione morale e dall'utopica sintesi fra anima e intelletto, trasposta nell'itinerario narrativo del suo protagonista: «Di Ulrich invece una cosa si poteva dire con sicurezza, e cioè che egli amava la matematica per via di quelli che non la potevano soffrire. Era innamorato della scienza in modo più umano che scientifico. Constatava che essa, in tutte le questioni nelle quali si ritiene competente, ragiona diversamente dall'uomo comune. (...) Nella scienza tutto è forte, audace e splendido come nelle favole. E Ulrich diceva fra sé: "Gli uomini non lo sanno; non hanno la più pallida idea di come si debba pensare; se si potesse insegnar loro a pensare in modo nuovo, essi vivrebbero anche diversamente"».

VITTORIO CITTI, Trento

La civiltà classica, latina e greca, appare spesso agli uomini di oggi come qualcosa di remoto e concluso in sé, sia dal punto di vista dei valori civili e politici, sia da quello della lingua. Il latino e il greco sono lingue morte, chiuse definitivamente nei rispettivi complessi di testi che sono stati scritti un tempo e che non possono più essere integrati: essi si arricchiscono solo accidentalmente per qualche scoperta di papiri e di iscrizioni, il cui interesse è di solito limitato ad una cerchia assai ristretta di specialisti. L'uso medievale del latino finito con l'età moderna, e la pretesa umanistica di fare del latino la lingua universale della cultura e del sapere fa oggi sorridere: con la morte di Giovanni Pascoli è scomparso l'ultimo gran signore di questo gioco raffinato ed esclusivo che è stato per molti anni lo scrivere in latino. La civiltà latina ed ancor più quella greca appaiono remote anche dal punto di vista della storia civile e politica, egemonizzate dal primato accordato alle lettere ed alle arti da un'oligarchia di grandi e piccoli proprietari che disprezzava il lavoro come attività degna di schiavi ed accordava troppo spesso una posizione limitata nel quadro del sapere alle matematiche ed alle scienze. In un mondo policentrico, in cui è tramontata l'idea che l'Europa fosse il centro dell'universo, fa un'impressione strana una civiltà incentrata nell'ambito di una singola città, quale era la polis greca; come Roma, che per molti secoli organizzata non fu diversamente da una polis, anche se nel 212 d.C. un imperatore riconobbe la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'Impero.

La tradizionale cultura umanistica metteva a base della formazione umana lo studio delle letterature latina e greca, mentre il mondo moderno concede uno spazio sempre maggiore alle scienze matematiche e fisiche, alla tecnologia ed alle scienze della

comunicazione e della distribuzione commerciale. Da quando abbiamo scoperto che alla base della civiltà non c'è solo la tradizione classica, l'educazione umanistica ha subito una crisi progressiva: anzi che essere limitata ad una componente della cultura moderna, essa tende ad essere emarginata come qualcosa di stantio e di inutile. Un tempo il liceo classico era considerato la scuola per eccellenza, erede delle scuole umanistiche e di quelle gesuitiche dell'età della Controriforma: oggi esso si trova in una fase evidente di recessione, almeno nelle parti d'Italia che hanno conosciuto uno sviluppo economico e sociale più marcato.

Tuttavia è singolare che da qualche anno a questa parte si sta risvegliando un certo interesse per il mondo classico, e non solo nel nostro paese. Negli Stati Uniti, per esempio, gli studi umanistici hanno conosciuto una ripresa significativa, a livello dell'attenzione e della qualità delle pubblicazioni; dappertutto in Europa, ma soprattutto in Italia si pubblicano classici latini e greci con testo a fronte: spesso anche autori rari e difficili, come Licofrone ed Artemidoro. Gli studi di antichità classiche tentano nuove vie, integrando la prospettiva orgogliosamente isolata e specialistica della filologia classica tradizionale: alla civiltà greco-romana vengono applicati metodi di indagine sperimentati per le letterature moderne, come l'indagine storico-sociale, l'antropologia, le metodologie di analisi letteraria più sofisticate ed originali. I testi latini e greci reagiscono positivamente a questi nuovi metodi di indagine.

Ma soprattutto esiste una ragione profonda di questo ritorno ai classici. Noi abbiamo scoperto una volta per tutte che la civiltà latina e greca non è l'unica matrice della civiltà in cui viviamo, e che essa si deve combinare con il mondo delle scienze e delle tecnologie che la rivoluzione industriale ha dischiuso. Ma è pur vero che tra le varie componenti della civiltà industriale moderna ce n'è una che è esclusivamente caratteristica di noi europei, e che individua il nostro essere composito, a differenza delle altre tradizioni storiche del mondo. La civiltà industriale tende all'omogeneità ed alla massificazione, ed ogni giorno diventa più urgente per gli uomini moderni la ricerca e la tutela della propria individualità culturale, per difenderci dall'anonimia della produzione di massa, della pubblicità e della comunicazione dei mass media, che minaccia a tutti gli uomini del nostro tempo una crisi di identità culturale. Tra le varie componenti della civiltà moderna, la tradizione classica è esclusivamente propria di noi europei, e costituisce la cifra individuante del nostro essere uomini di cultura, che ci distingue da altre tradizioni culturali altrettanto valide ma diverse. Per questo oggi ha un significato per gli intellettuali europei lo studio dei documenti della tradizione che più propriamente li individua. Noi non dobbiamo cercare di identificarci con i nostri padri, come in altri momenti vollero gli umanisti, e come poi ancora vollero i maestri dell'*Altertumswissenschaft*, anzi dobbiamo sapere prendere le distanze da quel tipo di civiltà elitaria; ma dobbiamo saper riconoscere e difendere la nostra identità come quelli hanno mostrato di saper fare e nel rapporto con le nostre radici riconoscere i modi specifici della nostra tradizione intellettuale.

UNA SETTA SENZA CLASSICI

Dice Enzo Pace, in un suo interessante manualetto¹, che «si definisce setta una organizzazione socio-religiosa formatasi *per separazione* [c.vo suo] rispetto a una tradizione religiosa storicamente consolidata». Anche se il riferimento alla religione mi disturba, devo ammettere che la comunità scientifica ha – spesso, ma non sempre, suo malgrado – molte caratteristiche in comune con una setta. Intanto, negli aspetti più banali: 1) una comunità minoritaria di persone che parlano un linguaggio che il resto della popolazione non intende; 2) la comunità vive in un ambiente, che chiamerò ‘dominante’ che rivendica il diritto di ignorare ciò di cui quella comunità si occupa e considera anzi questo diritto come una espressione della propria libertà (di opinione?), mentre considera indecente ignorare la cultura dominante; 3) la letteratura di cui la comunità fa uso ha carattere e circolazione particolare, alla stregua della letteratura esoterica; 4) la comunità è finanziata in modo molto simile a quello corrispondente al cosiddetto ‘otto-per-mille’, soprattutto nel senso che all’interno dell’inevitabile quota la spartizione avviene con regole simili a quelle buone per sette concorrenti piuttosto che con le regole dei servizi socialmente utili; 5) infine, sebbene la comunità sia talvolta considerata utile, per gli effetti di ciò che produce sullo sviluppo, essa è oggetto di diffidenza diffusa e spesso è ritenuta responsabile almeno indiretta di ciò che di male avviene al mondo.

Un illustre collega, il fisico A. Cromer, che lavora negli Stati Uniti alla Northeastern University, ha scritto un bellissimo libro² che ai miei amici letterati dovrebbe piacere, se mai decidessero di studiare la setta degli scienziati a partire da quello che essi stessi dicono di sé e della matrice della loro vocazione. Nel libro di Cromer, già sfogliando l’indice, scoprirebbero forse con qualche meraviglia che il capitolo 4 – per esempio – si intitola *Profeti e poeti* e si divide in paragrafi come *La Grecia e Israele*, *La civiltà micenea*, *Omero*, eccetera; e così, ogni altro capitolo contiene corpi estranei a qualsiasi scienza contemporanea, come *La Cina burocratica* o *Il capitalismo* o *Egocentrismo* e via discorrendo. La tesi di Cromer, che forse sarebbe piaciuta a G. Colli che qualcosa di simile aveva già scritto in un suo librettino³ e anche a L. Russo⁴ (che però appartiene alla setta), è che «la scienza non [è] un elemento necessario della vicenda dell’umanità». L’ipotesi di Cromer è che per arrivare al pensiero scientifico è necessario che la mente arrivi a distinguere tra il pensiero e ciò che ad esso è esterno, la

¹ E. Pace, *Le sette*, Bologna 1997.

² A. Cromer, *Uncommon sense*, Oxford 1993, tr. it. *L’eresia della scienza*, Milano 1996.

³ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1975.

⁴ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, Milano 1996.

realtà; in una cultura priva di pensiero scientifico, la confusione tra ciò che è pensato e ciò che è reale è totale. «Questa ipotesi», dice Cromer, «mi pare corroborata da un confronto tra la cultura dell'antica Grecia e quella dell'Israele della Bibbia». Non posso riassumere la ricchezza di argomentazioni che A. Cromer offre al lettore; ma se dico che il problema della verità è reso indiscutibile dall'imposizione di una religione monoteista e di un regime autoritario e tirannico (queste due sciagure vengono generalmente in coppia), penso che chiunque capisca da sé le ragioni che mi spingono, con Cromer, a dirlo. Voglio solo ricordare uno splendido esempio di espediente retorico costruito nel XII secolo, da Guillaume de Conches, per dipanare – salvando la pelle minacciata dai preti – la matassa di pensieri (dovrei dire finzioni) e realtà⁵: «So bene», diceva, «che Dio se vuole può far nascere un vitello da un albero; ma a me interessa solo sapere perché non lo fa mai».

E ora, guardiamo agli aspetti pratici. La mia setta ha come obiettivo quello di aumentare le cosiddette conoscenze; appunto, della realtà. Le conoscenze saranno condivise con gli adepti e con chiunque voglia impossessarsene: non c'è segreto o mistero, lo scienziato è esoterico *malgré lui* e ne farebbe volentieri a meno. Non tutti sono adepti, come ho già detto, anzi la maggioranza non lo è; il che non manifesta necessariamente avversione ma – quasi sempre – disinteresse. Tuttavia, se un dinosauro come la Chiesa cattolica sente la necessità di rivedere il proprio atteggiamento su Galilei o altri disgraziati della setta che ha avuto modo di perseguire quand'era ancora più dominante di quanto non sia adesso, questo vuole solo dire che la confusione tra pensiero e realtà persiste perché c'è una delle forze in campo che, pur di sopravvivere, reputa conveniente liberarsi di difficoltà che sono solo sue e nemmeno più della cultura dominante. E tuttavia, per sottolineare la persistenza della confusione, non ritiene di schierarsi allorché in alcuni stati della civile America si impone il creazionismo nelle scuole vietando le concezioni evolutive.

Non abbiamo 'classici', così come li intendono gli umanisti. Ovvero, Galilei e Newton e Spallanzani e Kirchoff hanno scritto opere mirabili, ma nessuno dei nostri studenti è tenuto a leggerle. Lo sviluppo delle conoscenze sul reale procede per pubblicazioni effimere, importantissime ma rapidamente deperibili; quasi come certa letteratura *underground*, 'ciclostilata in proprio', come i *samizdat*, come i giornali clandestini. Inutile cercare nelle librerie. Non è stampa vietata, non è come il porno (che tuttavia ha il suo angolo, l'*enfer*, in qualche scaffale alto), non c'è una censura esplicita: ma c'è una censura implicita nella cultura dominante che, in qualche modo, avverte che «quella è roba della setta scientifica». Qualunque editore si sente autorizzato a rifiutare un manoscritto «perché c'è una formula» – le formule sono trattate peggio di una foto di genitali; qualunque direttore di giornale rifiuterebbe un articolo che nominasse l'entalpia o la quantizzazione dell'idrogeno. Come possono

⁵ G. de Conches, *De philosophia Mundi*.

nascere dei classici, in queste condizioni? Chi è il Dante, il Manzoni, il Kant, il Croce della letteratura scientifica? Non ci sono. E quei pochi disperati che tentano di contrabbandare le conoscenze della setta puntando sulla godibilità letteraria del testo si trovano a combattere contro il pregiudizio dominante che dà per illeggibile ogni testo, ogni sforzo. O, addirittura, fa godere alla lettura di testi ignobili che, direttamente o indirettamente, scimmiettano volgarmente i nostri fogli di resistenza, sicché vediamo pullulare le astrologie, le paranormalità, le *new ages* e tutto il repertorio dei ciarlatani nati con l'uomo stesso, agli albori della civiltà.

Niente classici, nel senso tradizionale, della letteratura. Perché mai dovremmo, perciò, essere così indulgenti da lasciare la dominanza culturale ai nostri colleghi che appartengono a quella cultura che si nutre principalmente di classici veri? e che classici, anche se ci sono estranei! Siamo sottomessi e indulgenti, perché quei classici li capiamo anche noi, forse imperfettamente; perché li invidiamo in quanto classici, perché soffriamo della nostra condizione poco classicheggiante. Non so come dirlo. Certo è che chiediamo continuamente aiuto: quando vedo riviste letterarie che fanno mostra di sé nel salotto di una famiglia colta ed amica, riviste che hanno un nome che tutti conoscono e che tutti possono leggere, e penso alla mia povera "Sapere" e analoghe e ai quattro gatti che le leggono, vengo preso da sentimenti contorti, non benevoli. *Samizdat*, fogli sotterranei: ecco che cosa produce la setta. E forse, il sogno perverso che a qualcuno dei miscredenti sembra quasi fare piacere («così finisce questo strazio») di arrivare alla «fine della scienza»⁶ si accompagna verosimilmente all'idea che tutto ciò che serve per capire la realtà sarà rinchiuso in un libro (o cosa per lui), che sarà l'unico e ormai insuperabile classico per quanto riguarda le idee, pur sempre perfettibile quanto a stile, illustrazioni, esempi, complementi storici, considerazioni filosofiche e persino supporto (cartaceo, elettronico, ecc.) ma ormai immutabile nel contenuto, così familiarmente simile alla rivelazione, alla parola della divinità, alle regole obbligatorie della vita, ai valori di cui la maggioranza è ghiotta persino quando non li capisce.

Vi rivelo un segreto della setta, che stentiamo a scambiarci tra noi: faremo di tutto perché ciò non avvenga, perché questo classico *sui generis* non veda mai la luce. Forse, questo è un nuovo tipo di oscurantismo, inedito: ma corrisponde, come tutti gli oscurantismi, ad una fede profonda. Crediamo che la scienza non avrà mai fine. Beh, visto che siete così cortesi da farmi parlare, sincerità vuole che dica che non siamo in grado di dimostrare né che finirà, né che non finirà. Abituatevi a sopportarci. Se dovesse finire, vi regaleremmo un classico senza precedenti. Per ora, raccogliamo un numero enorme di illeggibili fogli sparsi. Vuol dire che passeremmo il resto della vita

⁶ J. Horgan, *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*, Helix Books by Addison-Wesley 1996; tr. it. Milano 1998; cf. anche, C. Bernardini - R. M. Hazen in *Technology review* 107-108, 1997, 16-25.

del pianeta e della civiltà a insegnarvi a leggerli, in quel gran testo finale. Come programma non è male, no?

GIAN BIAGIO CONTE, Pisa

IDENTITÀ STORICA E CONFRONTO CULTURALE: DIECI PUNTI SULLA TRADIZIONE UMANISTICA EUROPEA

1.

Da sempre antichità e modernità si sono contrapposte; o meglio da sempre si sono contrapposte due immagini complementari di antichità e di modernità – un gioco di specchi in cui ciascuna delle due immagini appare essere stata costruita in una relazione di reciprocità. Ma allora, c'è da chiedersi, quella che chiamiamo l'Antichità può essere considerata una realtà ontologica oltre che cronologica? esiste insomma un oggetto storico chiamato Antichità Classica che sia definibile nella sua sostanza e in termini assoluti? Quel che esiste, io credo, è piuttosto una serie di *rappresentazioni* diverse che varie epoche hanno elaborato sia per contrapporre se stesse all'antichità sia anche per idoleggiarla quell'antichità, soprattutto per ritrovare in essa radici e modelli, per fondare in essa la propria identità storica.

L'identità, possiamo dire, è prodotta dal concrescere di tradizioni e idee che si ereditano e si depositano in una forma organica. In questo senso l'identità è cosa che si riceve, qualcosa che è nostro e non è nostro, che ci possiede più di quanto noi lo possediamo. Potremmo indicare quest'idea di identità come *statica*, per contrapporla a una che invece chiamerei *dinamica*. Per spiegarmi vorrei ricorrere a un notissimo distico di Goethe, quasi un epigramma. Sta nel *Faust* e non è sempre stato inteso in tutta la forza delle sue implicazioni. Spesso anzi è stato banalizzato, come quando Droysen lo usò nelle prime pagine della sua *Istorica*:

Ciò che hai ereditato dai padri
conquistalo per possederlo.

Interessato a servirsene per i suoi bisogni di teorico del metodo storiografico, Droysen ricavava da quei versi il senso che l'eredità – la tradizione storica ricevuta – deve essere sottoposta a vaglio e verifica perché possa poi essere accettata con certezza. Il 'clinamen' che lo storico tedesco impone al distico goethiano ne distorce di fatto il significato, lo riconnette piuttosto al problema dell'accertamento della verità storica:

l'erede deve verificare l'eredità, controllarla, soppesarla, giudicarla con dubbio critico, prima di acquisirla. Una prospettiva, come si vede, intellettualistica e in buona misura anche positivistica.

Goethe non pensava a questo. L'ingiunzione di Goethe voleva essere un invito agonistico all'azione. Voleva dire che ogni eredità è in sé inerte, è una cosa prodotta da altri e ad altri appartiene. Perché appartenga a te, te ne devi fare direttamente padrone; per averla, devi impegnarti in una lotta che ti dia lo stesso diritto di possesso che hai su di una cosa prodotta personalmente da te. Per la verità, Goethe «devi impegnarti in una lotta» non lo dice; dice però «conquistalo» (*erwirb es*), e ciò presuppone uno sforzo costoso, non facile. Insomma l'eredità, per essere un bene realmente posseduto, deve entrare nella vita dell'erede e ricevere lì una nuova vita. Se non si fa così, l'eredità resta inattiva, rinvia al suo passato e non si realizza nel presente, non diventa produttiva.

Quella che anima Goethe è l'idea di appropriazione intesa in forma forte. Nella storia della cultura l'appropriazione è già in sé un atto creativo, è essa stessa creazione, anche se mediata e realizzata per vie seconde. Si deve anzi credere che l'appropriazione non è altro che l'inevitabile modo in cui la cultura forma se stessa crescendo per contagio, per rapina, per derivazione, per imitazione laboriosa. Si usa credere, per corrente schematismo scolastico, che la cultura conosca solo storie di influenze, di invasioni, di sovraimposizioni, e si immagina che chi riceve da altre culture subisca in pratica solo interventi dall'esterno. Questo non è falso, ma vale nel caso che si guardino le cose da una sola parte e si considerino i riceventi come soggetti passivi (per così dire 'colonizzabili'). Tutta l'iniziativa viene posta dalla parte di chi 'insegna', e nessuna ne tocca invece a chi 'impara'.

2.

Esiste però un'altra prospettiva, che in certi casi è più feconda e interpreta meglio i processi culturali: quella che considera i riceventi come soggetti attivi, capaci non solo di ricevere ma anche di prendere. In questa seconda prospettiva, quando due culture si incontrano, l'appropriazione si realizza come gesto agonistico: chi prende, sa anche acquisire pieno possesso su ciò che prende, si impegna e si affatica per diventarne il nuovo padrone. Chi fa così costruisce la propria identità sotto la spinta di un desiderio: cerca un'immagine esterna che funga da modello su cui costruire la propria immagine interna. L'identità culturale è data per via di eredità ma è costruita per adeguamento al modello.

Faccio un esempio. La storia della cultura latina è stata spesso ricostruita sotto la suggestione di un famoso pensiero di Orazio: la *Graecia capta* aveva conquistato i conquistatori Romani imponendo loro la propria cultura. È evidente che il giudizio oraziano segue apparentemente la prima delle due prospettive critiche che sopra accennavo, quella dell'imposizione del modello greco sopra la cultura romana. Ma nella formulazione ad effetto di Orazio, a ben guardare, c'è l'umorismo sottile di chi

per gioco sta esagerando e affetta modestia per gusto del paradosso provocante. Orazio, infatti, sapeva fin troppo bene che tutta la storia della cultura romana, dal terzo secolo almeno ma forse anche da prima, nonostante tutte le aspre avversioni degli spiriti catoniani renitenti all'ellenizzazione, era storia non tanto di conquista greca o di subordinazione romana quanto piuttosto storia di un graduale, dinamico processo di appropriazione, che nel corso del tempo aveva portato i Romani ad assimilare la cultura greca fino a trasformarla in nuovo fiato vitale. Un processo di appropriazione che aveva prodotto un nuovo possesso dell'eredità ricevuta ('conquistata', avrebbe detto Goethe) e aveva così sintetizzato una nuova cultura. Ebbene, se non avesse voluto divertirsi ad esagerare le cose, se non avesse rovesciato il verso vero secondo cui si era mosso un intero processo culturale (facendo così apparire che i vincitori erano stati vinti dai vinti), Orazio avrebbe dovuto dire proprio il contrario: che i vincitori Romani avevano vinto al punto di prendersi tutto, proprio tutto, della Grecia.

Fu questo, allora, un primissimo Umanesimo, fu così appunto che Roma seppe costruirsi un'identità attiva capace di assimilare, rinnovare e trasmettere la grande tradizione culturale greca. Sulla via dell'appropriazione e della conquista dei grandi modelli ereditati, Roma fu paradossalmente creativa fino all'*originalità*, un'originalità fondata per così dire sul ritorno alle origini. Su questa via l'Antichità greca, per gli eredi Romani, cessò di essere semplicemente un'entità cronologica (un periodo storico che per certi aspetti arrivava quasi vicino alla contemporaneità) e diventò un insieme di rappresentazioni idealizzate, diventò la proiezione di percezioni, immagini, concetti, valori, desideri, che tutt'insieme costituivano un perfetto modello di civiltà evoluta – un modello da conquistare e trasmutare in patrimonio romano.

3.

Questo Umanesimo romano, pur fondandosi su di una rappresentazione alquanto arbitraria della cultura greca, anzi proprio per questo, già conteneva i tratti essenziali di tutti gli altri Umanesimi a venire, che avrebbero, ricorsivamente, segnato la tradizione occidentale. Così la rinascita carolingia, e poi quella successiva che fiorisce nel XII secolo, e poi ancora il grande Rinascimento quattrocentesco e cinquecentesco che parte dall'Italia e tocca tutta l'Europa – furono, questi, tutti momenti di una più o meno forte 'riconquista' della tradizione, una tradizione che non cessò mai di essere produttiva anche quando si oscurava e sembrava spenta. Furono momenti, per così dire, di vivace discontinuità in una tradizione continua e comunque ininterrotta, vampate più accese (e anche più consapevoli) di un fuoco latente, sopito eppure mai estinto.

In questi momenti, la memoria dell'antico, da sopravvivenza inerte e inconsapevole, diventò un atto di consapevole riconquista dell'eredità, scelta programmatica di una discendenza ideale, promessa e desiderio di un ritorno alle origini. Il ritorno ogni volta prese l'aspetto di una 'rinascita'. E ogni volta accadde che il ritorno al passato remoto (rappresentato dalla cultura greca e latina) nascesse dal rifiuto dell'immediato passato:

paradossalmente il recupero della memoria lontana diventò l'atto di militanza di chi si schierava dalla parte della modernità. Dal lungo e indistinto spazio del passato veniva ritagliata un'immagine dell'Antichità classica che era qualitativamente diversa rispetto alla 'maniera vecchia' – una rappresentazione di valori eccellenti capace di servire da modello per una nuova costruzione.

L'identità stava nascosta nella tradizione e lì andava cercata – ma andava cercata non più nel corpo oscuro di una tradizione inerte accolta indiscriminatamente (fatta di tutto ciò che fosse semplicemente passato) bensì nel corpo vivo di una tradizione che ora veniva 'inventata', che veniva artificialmente ricostruita proiettando all'indietro l'immagine di un'identità ideale. Non era semplicemente la storia che alimentava la memoria, era invece la memoria – intesa come atto consapevolmente selettivo, ideologico – che costruiva la storia. Per questo ogni volta la restaurazione dell'età classica fu percepita come 'rinascita', come fase di rinnovata ascesa dopo la decadenza. L'entusiasmo nasceva dalla certezza di un futuro e la prospettiva del ritorno ad antichi valori era una prospettiva di *progresso*. Ripristinare i modelli civili, politici, artistici, stilistici, linguistici che erano stati del mondo classico, era la via regia per chi voleva appropriarsi di modelli considerati perfetti, archetipi insuperati. Guardare agli autori greci e latini non era imbattersi in tenaci e ben conservati sopravvissuti, ma era raggiungere quelli che erano arrivati prima. Lo spirito che animava queste 'rinasce' era, l'ho già detto, uno spirito di *modernità*, e testimoniava piena fiducia nel progresso: il cammino verso la perfezione, che si era interrotto fino all'involuzione, poteva riprendere con vigore se solo fosse stato ritrovato il *paradigma seminale*, l'*esemplarità* indiscussa degli Antichi. Ideologia della perfezione classica e ideologia della perfettibilità moderna si incontravano in uno slancio ottimistico: nessun dubbio che i grandi modelli classici fossero – per i 'rinascenti' moderni – ancora produttivi, fossero anzi i più produttivi.

4.

Diverso fu il gesto che animò il nuovo Umanesimo verso la fine del 700 e lungo l'800: non più il gesto entusiasticamente ottimistico che propugnava un progetto progressivo e che strumentalmente guardava all'Antico nell'atto stesso di costruire la modernità, bensì quello venato di pessimismo che sospettava l'intervenuta inattualità del grande modello classico, che paventava anzi l'esaurimento delle sue capacità propulsive – e perciò si contentava di mettere in salvo un patrimonio ormai a rischio. La topica delle 'radici classiche' resisteva ancora come parola d'ordine, ma l'ansia era semplicemente quella di *conservare*, di innalzare un baluardo a difesa di quei valori lontani, riaffermati ora solo per proteggere la identità storica di una cultura in pericolo. Un'ambizione evidentemente più difensiva che offensiva, se la confrontiamo con la progettualità innovativa che aveva caratterizzato le precedenti rinasce. Winckelmann, e poi Wolf e poi ancora Boeckh, e in séguito Wilamowitz e da ultimo Werner Jaeger,

ebbero per motore ideologico la conoscenza storica – e da essi nacque la più poderosa e sistematica scienza dell'Antichità, quell'*Altertumswissenschaft* che ha dominato incontrastata (o quasi incontrastata) per un secolo e mezzo, un'ideocrazia raffinata che parlava tedesco e che in tedesco insegnò al mondo intero come studiare e conoscere il mondo dei Greci e dei Latini. Se l'indagine storica, e le sue regole di esattezza critica, erano il motore di questo Neoumanesimo, l'obiettivo vero (inizialmente inconfessato, poi dichiarato sempre più apertamente) era però di allestire una difesa contro l'avanzata incontrollabile e scolvolgente della modernità: la *Kultur* – rappresentata soprattutto dai valori della classicità greca e latina – andava protetta.

In questo è innegabile che la rinascita romantica e poi positivista della scienza dell'Antichità contenesse anche elementi di chiara matrice retrograda (elementi già ben individuati dagli studi di Momigliano e di Canfora). Per esempio l'Umanesimo prussiano, pur così attento al mondo antico nella sua effettiva storicità, non sentiva grande attrazione per i valori della democrazia, antica e moderna, era anzi percorso da brividi di orrore di fronte alla bandiera egualitaria innalzata prima dai superstiti della rivoluzione francese e poi dagli antesignani della rivoluzione russa. Il fatto è che, come ogni Umanesimo, anche questo era profondamente elitario, si vedeva destinato ai *kaloikagathoi*, e rischiava di confinarsi in una torre protetta ma fragile.

5.

Eppure la stessa raffinatezza dell'indagine storica promossa da questo Neoumanesimo ha finito – con esito quasi paradossale – per sottoporre a indagine i suoi stessi pregiudizi ideologici, e di fatto li ha esorcizzati con l'immettere spirito critico e nuova esattezza nella ricostruzione filologica dell'Antichità. L'oggetto di questi processi di indagine – i testi e le culture dell'antichità classica – ha così percorso la stessa parabola evolutiva seguita nel frattempo dalla cultura critica che stava impegnandosi nel grande lavoro di preservazione ed edizione dei testi: il rigore della ricostruzione storica si è trovato a restituire gradualmente un'immagine più corretta e perciò più autonoma della cultura classica, più svincolata dall'ideologismo interessato dell'Umanesimo conservatore. Nell'età degli imperialismi europei, le cannoniere della regina e del Kaiser avevano portato ai cinesi e agli indiani un Virgilio e un Omero cantori della guerra: così la rappresentazione corrispondente della cultura antica era stata quella di popoli capaci solo di trionfare su altri, e i moderni colonizzatori si erano mostrati pronti a proporre forme di cultura del tutto omologhe a quella realtà che li vedeva vincitori sui popoli esterni. L'identità di cui la società occidentale si faceva vanto, era un'identità chiusa e pura, programmata sul dominio piuttosto che sul dialogo. Era un'identità forte ma aggressiva. Ma l'indagine storica, proprio perché si è affinata, si è anche presa la rivincita: la memoria dell'eredità si è fatta memoria critica, e l'eredità ha saputo depurarsi dei condizionamenti ideologici, risultando alla fine più ricca, più contraddittoria, più resistente ad ogni spirito di facile edificazione umanistica.

L'eredità si è fatta storia, sia nel senso di Goethe (cioè nuovo possesso conquistato) sia nel senso di Droysen (cioè patrimonio sottoposto a vaglio e verifica). Essa è così diventata consapevole identità storica.

Forte di una propria identità consapevole, la cultura occidentale contemporanea ha ora la capacità di mostrarsi aperta e di disporsi al contatto, è capace anche di rivisitare gli autori-cardine del suo canone guardandoli come i punti di incontro dialogico fra più civiltà, o addirittura come i prodotti dell'incontro fra civiltà diverse. Non penso qui a ciarlatanerie come le 'Atene nere', ma invece a una tradizione di studi già fortemente impostata, quella su Omero, o meglio «sul versante orientale dell'Elicon», per parafrasare il titolo del recente saggio di M. L. West. Omero non è più oggi solo il campione dello spirito greco, un eroe nato adulto e perfetto dalla testa di Zeus: lo si studia ancora come un prodotto della cultura greca, anzi come la cosa più straordinaria che essa ha saputo produrre, ma lo si considera ora come la perla greca affiorata da un oceano di storie egee e medio-orientali; è proprio dal confronto con questa tradizione esterna che sono venuti alcuni dei contributi più illuminanti della critica omerica più recente: penso soprattutto al recentissimo *Da Omero ai Magi* di W. Burkert, pubblicato mesi fa a Venezia da Marsilio.

La ricerca contemporanea ha imparato a vedere la cultura antica come un continuo scambio di uomini, lingue, idee. Ci teniamo stretti i magri resti di un latino di provincia, dove il plurale di rose era non *rosae* ma *rosas*. Grazie alla linguistica, alla papirologia, all'epigrafia, la scienza dell'antichità è diventata la scienza di una grande cultura estesa su tutto il bacino mediterraneo e atlantico. È il latino la lingua dei celto-romani di Bath, dei legionari germanici di stanza a Vindolanda e di Umma, nobildonna del Norico. Per noi la scienza dell'antichità è scienza di incontri, esplorazione di una periferia che anima e rinnova la vita del centro.

6.

Il Neoumanesimo ottocentesco ricercava la purezza, quasi avesse paura di perdersi se avesse scoperto un Antico più vario e policentrico – e per far questo praticava un ideale dell'antichità selettivo. Viveva una scissione tra la preoccupazione scientifica di conoscere e conservare tutto e la preoccupazione ideologica di selezionare il 'vero' antico, i puri modelli classici. Perciò studiava la cultura greco-romana come cultura di un grande centro, sottratta alla storia e alle sue stratificazioni. La scuola, anche quella nostra liceale italiana, ha praticato artificialmente questa ricerca dell'identità verso il classico con la pratica della traduzione in latino; naturalmente normativa, naturalmente portata a promuovere la conoscenza di un unico greco e un unico latino.

La nostra generazione ha stabilito un rapporto più articolato e più diversificato con l'eredità greco-latina: siamo meno affetti dagli elitarismi umanistici e cerchiamo di impossessarci di quell'eredità con una maggiore consapevolezza della storia. Guardiamo all'Antichità Classica come attraverso un binocolo rovesciato: i classici

non ci appaiono più come modelli assoluti, e nemmeno noi siamo più i vampiri della loro identità. Li allontaniamo, quei classici, per impossessarcene meglio. Cioè li mettiamo a confronto – un confronto potenziale – con le grandi culture: l’abbiamo già fatto con la cultura ebraica, e così facendo ci siamo anche impossessati di un pezzo del Medio Oriente.

Nel quadro ecumenico di popoli e tradizioni diverse, bisogna che ognuno rivendichi la propria identità, ma insieme rifiuti il monopolismo, che ognuno faccia un passo indietro, esca dalla propria pelle. Si deve arretrare e prendere la distanza per vedere meglio. Credere nell’esemplarità di modelli che sono dati una volta per tutte e si definiscono perfetti nella loro fissità, comporta anche perdere il senso delle differenze storiche. Solo in una visione distaccata si può rinunciare all’esemplarità assoluta per accettare invece il confronto.

7.

Un’epoca storica, nel vivere il suo tempo presente, getta spesso un ponte all’indietro perché ritrova nel passato dei modelli con cui vale la pena confrontarsi. Non è sempre detto che si scelgano dei modelli forti o di alta qualità (anzi il meccanismo riesce più evidente proprio nei casi in cui ciò non avviene). Alla fine dell’Ottocento, per esempio, nel periodo della *décadence* europea, un interesse particolare investì gli autori della tarda latinità, estremi rappresentanti di una cultura vicina all’estinzione: Aviano, il *Pervigilium Veneris*, la poesia tenue ed esangue dei *novelli*, i piccoli carmi intimistici dell’imperatore Adriano, divennero modelli ricercati e attuali per quella poetica *fin de siècle* che avrebbe avuto Huysmans come campione e l’estetismo di Des Esseintes come marca del suo gusto anticlassico. Tale rivoluzione reazionaria, che toccò tutta la cultura europea del periodo, volle cercare – e ritrovò – nella letteratura latina del tardo Impero un senso di stanchezza e di corruzione simile al proprio, credette anzi di riconoscere in quei versi lontani lo stesso intenerimento introflesso e morboso che dava ispirazione all’angoscia dello *spleen* moderno. Le luci pallide e stinte della cultura latina al tramonto sembrarono precorritrici della crisi morale e politica del mondo borghese la cui decadenza appariva in atto. L’identificazione con quei predecessori avvenne quasi per sintonia storica, come se la rilettura e la riscrittura della poesia tardoimperiale fosse la miglior chiave per interpretare l’esperienza presente, come se ora ricorressero le stesse condizioni storiche e dessero lo stesso frutto letterario. Quel che si cercava era un *linguaggio* – un linguaggio nel senso più pieno, fatto di parole e di idee, di sensazioni e di immagini – e il precedente letterario consacrato dalla tradizione poteva fornirlo già pronto: ecco perché era possibile credere che la storia in qualche modo si ripetesse.

La cultura ama illudersi che la storia abbia un movimento ciclico, e che le idee in qualche modo ritornino. Se si vuole, si può anche credere così, facendo di questi ritorni un uso diciamo metaforico: è importante però che ci si renda conto che, ammesso pure

ci sia un andamento ricorsivo, il cerchio del ritorno si completa ogni volta ad un livello diverso. Vale a dire: l'idea che ritorna si ripresenta situandosi non sullo stesso piano in cui si era presentata la volta precedente, ma su di un altro piano. L'immagine che raffigura questa traiettoria ciclica non è insomma il cerchio ma la spirale. I ritorni sono ogni volta simili ma anche diversi, perché modificati dalle nuove situazioni in cui si verificano. Le rinascite umanistiche pure, anche se esibiscono elementi comuni e simili, sono per se stesse esperienze ogni volta originali e differenti: anzi, sono soprattutto le differenze che producono significato. Nessuno di noi può immaginare (a che servirebbe, poi?) che cosa dell'Umanesimo antico sia destinato a ripresentarsi sulla scena del prossimo millennio (nemmeno del prossimo secolo, se vogliamo essere più seri e più modesti). Ma una cosa è certa: il ritorno, quale che sia, sarà un ritorno caratterizzato da una più esatta – non ideologica – conoscenza della storia, e sarà sorretto dal rigore di un più maturo metodo storico-filologico, dal gusto dell'esattezza e dall'antipatia per ogni facile schematismo. In ogni prossima, eventuale rinascita, saranno comunque evidenti i segni di un'identità storica permanente – quell'identità che, mentre ci spinge ad impossessarci attivamente di un patrimonio ereditario che ormai condiziona la nostra vita, deve insieme imporre la consapevolezza delle differenze sostanziali che ormai ci separano da molta parte della nostra tradizione.

8.

La tradizione nostra è anche quella che ha creato le condizioni necessarie perché venisse al mondo la tradizione della discussione, il tratto più caratteristico di quella che chiamiamo la cultura europea. L'Europa, infatti, non si caratterizza in base a una fede 'unica' da contrapporre con orgoglio ad altre culture monolitiche e dogmatiche. Dovremmo essere orgogliosi di non possedere un'unica idea, bensì molte idee, buone e cattive; di non avere una sola fede, un'unica religione, quanto piuttosto parecchie fedi, buone e cattive. L'unità dell'Occidente su un'unica idea, su una fede, su un'unica religione, sarebbe la fine dell'Occidente, la nostra capitolazione, il nostro assoggettamento incondizionato all'idea totalitaria.

L'Europa è la sua storia. E questa sua storia è in gran parte storia delle idee filosofiche dell'Occidente: non la storia di un'unica idea che permette una sola tradizione, ma la storia di una tradizione che permette le idee più diverse. Non è la storia di una prigione mentale, è piuttosto la storia – talvolta dolorosa, talvolta impazzita – della provincia del mondo che ha conosciuto la fioritura più varia e ricca di idee (buone e cattive) spesso in contrasto tra loro.

9.

Nella fase di globalizzazione, quale è quella verso cui siamo inevitabilmente sospinti, ricercare l'identità è opportuno; anzi è necessario, altrimenti questa si perde; ma perderla significherebbe un indebolimento dei rapporti con le altre culture. Non

avremmo niente da portare agli altri. Ma il nostro Umanesimo occidentale deve anche modulare un modo diverso per rientrare in possesso della tradizione classica. Non ci basta più un modello di classico assolutamente universale, ove la cultura europea si esima dal confronto con le altre culture: dobbiamo prepararci ad una *cena collaticia*, ad un *eranos* greco, quel tipo di banchetto in cui ciascuno porta la sua quota per allestire la cena comune. Proprio perché si abbia qualcosa da offrire, bisogna – da un lato – non perdere le proprie radici – dall'altro – non abbarbicarsi immobilmente ad esse.

Nel panorama della mondializzazione e del multiculturalismo, termini di cui tanto si fa abuso, esiste una sorta di strabismo da evitare. Con un occhio si guarda a una cultura planetaria che risulterebbe, alla maniera dell'esperanto, dalla convergenza e fusione delle varie culture; con l'altro si percepisce che le culture politicamente ed economicamente più deboli si chiudono a riccio su se stesse applicando il cosiddetto fondamentalismo (e si sa che i fondamentalismi sono soprattutto paura di uno sradicamento). Raddrizzare gli occhi, guardando avanti, significa essere consapevoli che i processi storici possono condurre aldilà di una semplice convergenza: possono produrre cioè una *polifonia*. Dal che risulta sbagliato tanto proporre la propria cultura come un superclassico per l'intera umanità, quanto abbandonarla in cerca di mediazioni superficiali. Per l'occidente non perdere una delle sue tre radici – Atene, Roma, Gerusalemme – significa anche portare una maggiore ricchezza nell'incontro-scontro con le altre culture mondiali.

Ma bisogna anche essere consapevoli che l'identità non è qualche cosa di dato o di naturalistico, è bensì il lavoro (la trasformazione) che facciamo per mantenere noi stessi. Goethe nel suo *Erwerb es* ('conquistalo') in qualche modo applica a un terreno più generale l'idea che Locke enunciava contro la concezione feudale-nobiliare dell'ereditarietà. Egli affermava che solo il lavoro dà diritto alla proprietà. Indirettamente quest'idea si riaffaccia nel saggio sull'intelletto umano, là dove Locke sostiene che l'identità personale non è un lascito della natura, qualcosa di fisso, naturale, bensì qualcosa di continuamente lavorato, rielaborato. Locke paragonava l'identità non 'lavorata' a quelle tombe dove il tempo e le intemperie cancellano le scritte e lasciano solo la pietra. Se non rinfreschiamo i nostri pensieri l'identità scompare, lavata via. Noi permaniamo soltanto trasformandoci, e l'identità non è qualcosa di dato, insomma, ma di ininterrottamente costruito. La staticità non esiste. Se applichiamo con libertà questo modello alla cultura umana, l'identità dell'occidente, già composta di tanti fili intrecciati (già plurima, già plurale), si conferma soltanto rinnovandosi. Nella nostra futura ma prevedibile prospettiva, le grandi culture, rimaste a lungo isolate o più recentemente conosciute solo da grandi specialisti, sono destinate a incontrarsi nelle esperienze di centinaia di migliaia di uomini (milioni di Musulmani in Europa, di Latinos negli Stati Uniti, di Indiani in Sud Africa, ecc.). Questo dovrà trasformare anche la nostra immagine dell'antichità nel senso che le radici dell'Umanesimo greco-latino vanno ripensate in confronto con le radici delle altre

civiltà. Il confronto ora diventa macroscopico ed anche le competenze di frontiera vanno inventate.

10.

Insomma, in un simile quadro, quale funzione svolge la cultura classica e in particolare il latino? Per noi – appartenenti a una civiltà, quella europea, che fu organizzata da Roma e che ha avuto nel latino la sua lingua di cultura fino al secolo scorso – la conoscenza del patrimonio latino rappresenta un codice comune le cui potenzialità non si sono ancora esaurite. Spezzarlo o dimenticarlo sarebbe come soffocare germi esistenti per volgerci invece a coltivare un terreno ancora arido, ad ognuno ancora sconosciuto: il terreno di un cosmopolitismo senza radici. Ritrovare l'identità non è volersi mettere sulla strada a senso unico di una civiltà che si è espansa in più direzioni, bensì riappropriarsi di tutte queste possibilità. Così come fa un grande poeta quando, per dare alimento alle proprie invenzioni, si riappropria di un codice letterario elaborato dalla tradizione e in essa tesaurizzato: Virgilio 'assimila' Omero, Shakespeare il teatro di Seneca.

Del resto lo studio del latino non è che un caso particolare del «costruirsi di un'identità forte». Per i Cinesi può essere un equivalente lo studio dei codici buddisti indiani, per gli Arabi l'Aristotele greco. Va sottolineato che non è questione né di passatismo né di ricerca di novità ad ogni costo, poiché noi siamo già il risultato di quell'innesto nella nostra cultura. Dove per cultura si intende non già un privilegio, un 'di più' che riguarda soltanto le classi alte o almeno chi abbia avuto la possibilità di un'educazione elitaria e sofisticata. Cultura è tutto il nostro essere nei suoi vari momenti: il linguaggio, i gesti corporei, la struttura degli affetti e dei sentimenti, un modo di immaginarci questa vita e quell'altra, e persino l'organizzazione delle percezioni (selezione dei colori e dei suoni, divisione dei sapori).

Vorrei fare un esempetto, sperando che un confronto aiuti a far chiarezza. La nostra cultura, derivata dal mondo romano attraverso la Chiesa, ha ordinato i nostri modi di sentire in base a passioni forti e nette, definite grazie ad un lessico fatto di contrapposizioni – in base a vizi e virtù. Se per contro si studia la cultura cinese, si vedrà che nella vita quotidiana come nella più lata saggezza, dalla cucina alla filosofia, viene invece ricercato ciò che è insipido, sfumato, non appariscente, ciò in cui sugli altri non predomini un sapore o un pensiero. Insomma, perdere il linguaggio (il lessico che regge le articolazioni culturali e imprime loro una forma) significherebbe perdere in gran parte i caratteri specifici del nostro modo di essere e di pensare (è un'esperienza di straniamento che può verificare chiunque, come chi scrive, si sia trovato a passare lunghi periodi di lavoro in un paese straniero: non solo le parole si allontanano da lui, anche quelle idee mutano colore.) Viceversa conservare il linguaggio di una cultura, e anche usarlo in parallelo con altri linguaggi, consente di raggiungere una piena percezione di se stessi, di riaffermare se stessi *in forza delle differenze*.

In quanto filologo classico, io ho un'avversione invincibile per i fautori del «latino vivente» – mi riferisco a quelli che amano parlare usando la lingua di Cicerone e Virgilio. Credono di far bene, giacché reagiscono alla paura che si perda un patrimonio prezioso. Non si rendono conto però di quanto la loro passioncella sia di fatto falsa e ridicola. Fanno volare farfalle di carta convinti che anche queste loro creature siano davvero capaci di impollinare i fiori, di diffondere una nuova primavera. Ma già la loro paura è un errore: la lingua latina non corre rischi di estinzione, è ben viva e vigorosa: si è solo trasformata. È diventata italiano, francese, spagnolo, inglese, giacché anche l'inglese, per effetto dell'influenza francese subita nei secoli fra l'undicesimo e il quindicesimo (prima della reazione dell'elemento sassone), deve gran parte del suo lessico, e non solo quello colto, al latino.

Tutte le età sono di transizione, ma a poche ne è toccata una coscienza più viva che a noi. C'è, diffuso, un forte desiderio di futuro, ma c'è anche inquietudine, quasi che l'inizio del nuovo si debba masochisticamente pagare con il sacrificio del nostro vecchio patrimonio. La nuova idea di Europa avrebbe bisogno di un mito di fondazione capace di nobilitare il suo atto di nascita e di sancirlo nel destino della storia. Più di un millennio fa Carlo Magno aveva riunito un impero enorme imprimendo ad esso un'omogeneità istituzionale che andava dalla moneta alla scuola, dalla liturgia alla cultura. Nel momento in cui gli abitanti d'Europa non parlavano né pensavano più in latino (già c'erano anzi gli incunaboli del francese ed era diffuso l'alto-tedesco; già il catalano e il castigliano cominciavano a distinguersi, anche se la Spagna era dominata dagli Arabi), il latino divenne il cemento dell'unità politico-culturale, divenne la lingua colta sovranazionale, quasi un'"invenzione" istituzionalizzata capace di segnalare aspirazioni politiche ed un programma ideale. La Riforma dividerà il mondo europeo, dopo che ancora una volta lo aveva relatinizzato il Rinascimento (anche Lutero ricalcò lessico e sintassi del moderno tedesco sul latino della Bibbia). Ma sarà ancora in latino che scriverà il più simbolico degli eroi dell'idea europea, quell'Erasmo che – olandese – aveva studiato a Parigi, viaggiato in Inghilterra e abitato a Basilea.

MASSIMO EGIDI, Trento

PARADISO PERDUTO

Che cosa intendiamo quando parliamo di 'classici' in senso esteso, cioè andando al di là del riferimento agli autori dell'antichità greca e latina? Un'idea abbastanza diffusa, che appare di comune buon senso, considera 'classici' quegli autori di cui abbiamo assimilato 'definitivamente' l'insegnamento, a che perciò tendiamo a

sistemare nel più alto e lontano scaffale della nostra libreria. Sì, forse li rileggeremo, magari quando saremo anziani, e la nostra curiosità e creatività saranno tanto affievolite da farci concentrare solo sui ricordi e sulle origini della nostra cultura.

Questa idea del ruolo dei classici è l'effetto di una concezione estremamente ingenua e formalista della conoscenza: in questo caso conviene andare nettamente contro il buon senso comune che la esprime, e che implica l'idea della conoscenza come di un *corpus* di dottrine consolidate e universalmente riconosciute, per suggerire una idea alternativa, fondata su di una concezione fallibilista della scienza e del sapere umano.

In primo luogo conviene tentare una definizione del termine 'classico'. Accogliendo un aspetto della definizione di senso comune, suggerisco di considerare 'classiche' le opere dell'ingegno umano che sono un punto di riferimento ineliminabile nel personale tragitto che ciascuno di noi compie nel costruire la propria cultura, le proprie idee sul mondo, le proprie conoscenze. Fin qui arriva appunto il buon senso comune, nel considerare classiche le idee o le opere che costituiscono un mattone fondamentale della conoscenza. Ma siamo certi che i mattoni della conoscenza siano stabili e definiti una volta per tutte, o non è maggiormente prudente e realistico accettare il fatto storico che in ogni campo in cui l'intelligenza umana si è esercitata, essa ha costantemente messo in discussione i risultati raggiunti?

Al contrario di qualche altro partecipante a questa discussione, non penso che i classici siano quelli che abbiamo sistemato in uno scaffale ben lontano dalla portata di mano, poiché contengono conoscenze ed idee universalmente riconosciute e quindi *morte*. Suggerisco perciò di definire 'classici' quegli autori e quei testi che pongono un problema che viene riconosciuto vivo e vitale dalle successive generazioni, e a cui le successive generazioni ritornano proprio perché gli stessi autori originari non sono stati capaci di risolvere *compiutamente e definitivamente* quel problema ma ce l'hanno tramandato come problema sempre vivo, sempre parzialmente irrisolto.

Questa definizione, implica una visione fallibilista e pluralista della conoscenza, coerente con l'epistemologia di Sir Karl Popper:

«Ogni soluzione di un problema solleva nuovi problemi insoluti; tanti più ne solleva, quanto più profondo è il problema originale e più ardita la sua soluzione. Quanto più impariamo sul mondo, e quanto più profondo è il nostro apprendimento, tanto più consapevole, specifica ed articolata sarà la consapevolezza di ciò che non sappiamo, la conoscenza della nostra ignoranza: il fatto che la nostra conoscenza può essere solo finita, mentre la nostra ignoranza non può che essere, di necessità, infinita».¹

¹ K. Popper, *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, conferenza filosofica annuale alla British Academy il 20 gennaio 1960, tr. it., *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, Bologna 1999, 91.

Non è difficile riconoscere che questa posizione priva l'uomo di certezze sulla saldezza delle sue conoscenze, poiché non fonda su alcuna 'autorità', Dio, la Ragione, la Natura, la validità del nostro sapere. Ma questa 'perdita', il ritenere che il Paradiso è perduto, ci porta con sé una cornucopia contenente alcuni doni intellettuali, che si chiamano libertà e tolleranza: quando si è creduto di poter codificare e cristallizzare la conoscenza una volta per tutte, di renderla 'dogma' indiscutibile, essa è stata trasformata in un *corpus* morto, incapace di autoalimentarsi e autotrasformarsi; questo tentativo ha sempre caratterizzato le società autoritarie, nelle quali la pretesa di stabilire la verità con la forza di una qualche autorità ha costituito la base per ogni arbitrio e - come corollario - ha legittimato la limitazione o la negazione della libertà di pensiero.

Qual è l'origine della concezione autoritaria della conoscenza? È interessante comprendere che questa concezione affonda le sue radici nella civiltà greca, è 'classica' nel senso che abbiamo definito. Per affrontare la questione, ancora una volta ci viene in aiuto Karl Popper: è seguendo il suo ragionamento che vedremo come la domanda che ci siamo posti sia una questione 'classica' nel senso definito all'inizio.

«Il problema che qui desidero esaminare in modo nuovo [...] si può forse considerare come un aspetto dell'antica disputa fra la scuola britannica e la scuola continentale di filosofia: la disputa tra l'empirismo classico di Bacone, Locke, Berkeley, Hume e Mill e il razionalismo classico, o intellettualismo, di Descartes, Spinoza e Leibniz. Nel corso di questa disputa, la scuola britannica insisté sul fatto che la fonte prima di ogni conoscenza è l'osservazione, mentre la scuola continentale sosteneva che è l'intuizione intellettuale di idee chiare e distinte».²

Questa concezione assumeva che la verità può essere scoperta con l'uso della ragione; Descartes basò la sua epistemologia sull'idea ottimista che ciò che comprendiamo con chiarezza non può non essere vero perché altrimenti Dio ci ingannerebbe: la dottrina cartesiana sostiene che il nostro intelletto non ci inganna, se siamo in grado di formulare idee chiare e distinte, in quanto l'intelletto è creato da Dio, fonte di ogni conoscenza. È la dottrina della *Veracitas Dei*, cui fa da complemento la dottrina di Bacone della *Veracitas Naturae*. La posizione cartesiana è un passo cruciale che ebbe un immenso potere di liberazione ed emancipazione nella cultura occidentale perché trasferiva sull'uomo, sulla sua Ragione, l'autorità su cui fondare la validità delle conoscenze. Dio rimane ancora l'autorità ultima a cui fare riferimento, ma non vi è più bisogno di ricorrere alla lettura delle Scritture per attingere alla verità, si può bensì ricorrere all'intelletto umano.

² Ibidem, 42

«Il grande movimento di liberazione che si avviò nel Rinascimento e attraverso le molte vicissitudini della riforma e delle guerre di religione e rivoluzionarie, condusse alle libere società in cui i popoli di lingua inglese hanno il privilegio di vivere, fu tutto pervaso da un ineguagliabile ottimismo epistemologico: da una concezione estremamente ottimistica del potere dell'uomo di discernere la verità e di acquisire la conoscenza.»³

Popper osserva che i filosofi e poeti greci, ed in special modo Platone sono gli antesignani della dottrina cartesiana della *Veracitas Dei*. Platone sostiene la dottrina dell'origine divina della conoscenza nella sua teoria dell'*anamnesis*, secondo la quale la conoscenza umana avviene come ricordo, come ri-esplorazione che l'anima compie dopo la nascita, di ciò che già pienamente conosceva prima della nascita, quando era in uno stato di grazia divina.

«[...] ma Platone dev'essere stato poi colto dalla disillusione: nella *Repubblica* e nel *Fedro* troviamo infatti gli inizi di una epistemologia pessimistica. Nel celebre mito dei prigionieri della caverna, egli mostra che il mondo della nostra esperienza è solo un'ombra, un riflesso del mondo reale.[...] Le difficoltà poste sulla strada della comprensione del mondo reale sono tutte sovrumane, e solo pochissimi uomini, se pur ve ne sono, possono raggiungere lo stato divino della comprensione del mondo reale, lo stato divino della conoscenza vera, dell'*episteme*.[...] Così troviamo, in Platone, il primo passaggio da una epistemologia ottimistica ad una epistemologia pessimistica. Esse costituiscono la base di due filosofie dello stato e della società completamente opposte: da una parte un razionalismo di tipo cartesiano antitradizionalistico, antiautoritario, rivoluzionario ed utopistico, dall'altra un tradizionalismo autoritario».

Vi è da domandarsi se il metodo galileiano su cui è fondata la scienza moderna abbia 'definitivamente' risolto il dilemma, fornendo agli umani delle basi certe su cui la conoscenza possa svilupparsi. Io credo di no. A mio parere il carattere 'autoritario' è intrinseco nel carattere collettivo del processo di conoscenza; si annida nel modo 'automatico' con cui apprendiamo gran parte delle nostre conoscenze, senza sottoporle al vaglio della discussione critica: accettiamo l'autorità di chi è ritenuto più competente di noi, spesso accettiamo senza discutere nuove nozioni e nuove idee anche se non siamo convinti, nella fretta e nella nevrosi di acquisire le competenze che il mondo moderno ci richiede: non possiamo sottoporre a critica tutto ciò che ci viene proposto, la gigantesca divisione del lavoro mentale che caratterizza le società ci sconsiglia nel 'perdere tempo' a porre in discussione ogni nuova nozione, o idea che apprendiamo: quanto stiamo imparando è sicuramente vero - pensiamo - poiché sarà stato sottoposto a critica ed analisi dagli esperti, che hanno svolto per noi il lavoro di critica necessario a validare l'idea in discussione.

³ Ibidem.

Quando frequentavo il primo anno di Liceo un giorno, discutendo con un compagno di classe, sostenni che la temperatura della fiamma di una candela è di circa 1000 gradi centigradi. Proposi un ragionamento ed un esperimento semplice - che avevo provato precedentemente a casa - per dimostrarlo: porre del filo di ferro molto sottile sulla fiamma della candela e verificare se il ferro si fondeva o no. Nell'esperimento a casa avevo usato la 'paglietta di ferro' sottile che si usa per pulire le pentole, e molti filamenti si erano fusi in piccole sferule di metallo. Mi pareva perciò che l'esperimento dimostrasse chiaramente quanto sostenevo, poiché la temperatura di fusione del ferro - tutti lo sapevamo - è all'incirca di mille gradi.

Ricordo ancora adesso il pandemonio che la mia asserzione scatenò tra i miei compagni: il più moderato si limitò ad osservare che avrei potuto finalmente fondere una cassaforte con una candela, e, a prescindere da altre irrisioni piuttosto pesanti che circolarono, un semplice ragionamento fu avanzato come controdeduzione per dimostrare che avevo torto: tutti concordarono sul fatto che, se davvero la temperatura della fiamma di una candela fosse di mille gradi, la candela stessa si sarebbe immediatamente sciolta. La disputa fu risolta con il ricorso all'autorità - la nostra professoressa di chimica. Per buona creanza non riporto la soluzione proposta dalla nostra professoressa e accettata da tutti (meno uno) e lascio al lettore decidere chi avesse ragione.

In quell'occasione il principio di autorità fu accettato come metodo appropriato a stabilire la verità o falsità di una proposizione, rigettando il ricorso al metodo galileiano: credo che non si trattò di un fatto eccezionale ma che sia una norma quotidiana nell'insegnamento scolastico.

La delega, che è l'elemento essenziale del funzionamento di tutte le società complesse, implica una fiducia ed accettazione di un principio di autorità. Anche all'interno della comunità scientifica questa delega è necessaria, vista la straordinaria divisione del lavoro scientifico in discipline separate che caratterizza la scienza moderna. Nell'apprendimento e nella assimilazione di nuove idee viviamo dunque in permanente tensione tra l'accettazione implicita del principio di autorità (e della divisione del lavoro mentale) e il principio galileiano fondato sulla capacità critica e sul ricorso all'esperimento.

Molti di noi avranno sperimentato con i propri allievi, quanto poco sviluppata sia l'abitudine di ricorrere alla critica e alla costruzione di modelli mentali sottoponibili a qualche prova, sia di coerenza logica che di verificabilità empirica. Anche noi, presi dalla stessa nevrosi dei nostri allievi, siamo poco propensi a porre in discussione il corpo delle conoscenze che insegniamo, tendiamo troppo spesso a 'trasmetterle' invece che sottoporle all'analisi e alla critica di chi ci ascolta.

Ma allora che cosa ci garantisce la certezza delle conoscenze scientifiche, la verità di una proposizione? Non certo un accordo di maggioranza, come l'aneddoto che ho appena raccontato dimostra. Ma nemmeno l'unanimità di opinione tra i membri di una comunità scientifica è sufficiente per garantirci: l'accordo tra tutti gli astronomi cinquecenteschi sulla teoria aristotelica, non impedì la rivoluzione copernicana.

Né le cose migliorano se gli scienziati decidono di creare un linguaggio che permetta un approccio rigoroso e non ambiguo ai problemi, come tentò di fare la comunità scientifica sulla spinta dell'opera di formalizzazione della matematica, o meglio della creazione di un metalinguaggio con cui discutere rigorosamente di matematica, ad opera di G. Peano (*Formulario Matematico*, 1894): si può creare una setta in cui adepti conoscono perfettamente e parlano un linguaggio criptico, incomprensibile ai più, ma – per gli adepti – 'chiaro e distinto'. Ma ciò non costituisce garanzia che attraverso questo linguaggio, questo sistema formale, sia possibile risolvere le controversie scientifiche attraverso un puro calcolo. Questa 'non garanzia' è una proprietà forte dei sistemi formali, come ha mostrato K. Gödel, (1929) dimostrando che non è possibile dimostrare la consistenza interna di un sistema formale usando metodi endogeni.

Così la comunità scientifica si accontenta di un linguaggio 'ragionevolmente rigoroso' ma non pienamente formalizzato – tanto non ci mette al riparo dal compiere degli errori. Per convalidare la dimostrazione dell'ultimo teorema di Fermat, proposta negli *Annals of Mathematics* del 1995 da A. Wiles quattrocento anni dopo la sua formulazione originaria (1637), ci sono voluti centinaia di matematici e più di un anno di lavoro, durante il quale molti errori sono stati scoperti e corretti; ma anche se a tutt'oggi tutti i *reviewers* hanno convalidato la prova, nessuno può garantire che non possa essere sfuggito un 'baco' nella dimostrazione.

La conoscenza umana dunque viene costruita ed acquisita con un metodo che ci espone in molti modi alla fallibilità ed all'errore. Popper rappresenta la presa di coscienza di questo fatto, e compie il passo per così dire ultimo nel processo di emancipazione intellettuale da una qualche autorità che garantisca i fondamenti del sapere umano: anche la Ragione, la capacità intellettuale di costruire idee chiare e distinte, viene detronizzata dalla sua posizione di autorità su cui fondare la certezza della conoscenza scientifica: il Paradiso è definitivamente perduto. Tuttavia il ricorso all'autorità non si cancella completamente, diviene un baco nascosto, implicito nel protocollo scientifico che utilizziamo, perché, per quanto esercitiamo la nostra capacità critica, la nostra conoscenza ed il dominio cognitivo su cui ogni individuo opera non è sufficiente per una disamina completa ed esaustiva dell'argomento: siamo così costretti a fidarci degli altri ad a importare i loro errori dentro al nostro sistema di conoscenze.

Credo sia facile riconoscere che questo tema è un grande tema classico, che attraversa la letteratura, la poesia, la filosofia e la scienza dall'antichità ad oggi. Un

tema che sorge nella civiltà dell'antica Grecia e del mondo Latino e che ancora costituisce un fermento vivo ed irrisolto della cultura e della conoscenza nella società europea contemporanea. Ciò vale per molti altri grandi temi della nostra civiltà, che posseggono la caratteristica di essere incompletamente risolti. È proprio per questo motivo, cioè perché sono problemi spesso posti fino dal periodo dell'Antichità, che il mondo antico greco e romano ha posto e non risolto, che noi vi ritorniamo più volte nel tempo, per impostarli in un modo nuovo e tentare di andare oltre: li chiamiamo 'classici', forse per nascondere il fatto che ci hanno fatto perdere il Paradiso.

CHARLES SEGAL, Harvard

SGUARDO RETROSPETTIVO SULLA CRITICA LETTERARIA CLASSICA

Cinquanta anni fa, una nota interprete di tragedia greca poteva scrivere: «Risalire alle fonti incerte nelle primitive coscienze di una leggenda è un dovere per mitologi ed antropologi, ma non per il commentatore del dramma attico del quinto secolo»¹. Un'affermazione del genere, io penso, sarebbe impossibile oggi, dopo il lavoro di W. Burkert, R. Girard o M. Detienne; e l'implicita separazione tra lo studio della tragedia greca da un lato e il mito e l'antropologia dall'altro è impensabile dopo il lavoro di studiosi come J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, N. Loraux, H. Foley, A. Henrichs, J. Redfield, R. Seaford, e F. Zeitlin, per ricordare solo i più noti. Neppure un classicista trenta anni fa, io ritengo, avrebbe potuto predire le nuove direzioni nello studio della poesia ellenistico-romana attraverso l'intertestualità (un termine coniato da J. Kristeva nel suo *La révolution du langage poétique* del 1974) e i nuovi modi di considerare il genere letterario (penso soprattutto al lavoro di G. B. Conte) o lo sviluppo nello studio del romanzo antico, grazie in parte alla narratologia, in parte a Bakhtin, o l'esplosione della ricerca sul genere, la sessualità e il matrimonio, la morte e i riti funebri, il simposio, e così via.

Dando uno sguardo a trent'anni addietro, si presentano due sviluppi ben chiari. Anzitutto, nonostante i classicisti tendano ancora ad essere i continuatori piuttosto che gli iniziatori, c'è ora un'ampia schiera di teorici della letteratura all'interno delle lingue classiche, e si è notato un grande incremento nell'uso da parte dei classicisti della teoria contemporanea. I nomi che ho sopra menzionato ne forniscono sufficiente indicazione.

¹ A. M. Dale, ed. *Euripides, Alcestis*, Oxford 1954, VII-VIII.

Il mutamento di interesse nel corso degli ultimi trent'anni, per dirla epigrammaticamente e un po' semplicisticamente, si è rivolto dal testo al contesto, dallo studio dell'opera letteraria come oggetto estetico autonomo, creazione di un genio individuale che si serve di un linguaggio in maniera unica e individuale, ad una visione dell'opera come incastonata nel proprio contesto sociale e, più in particolare, come assolvendo specifiche funzioni religiose, politiche o culturali. Suppongo che questa rappresenti solo una vaga descrizione di ciò che si è voluto chiamare *New Historicism*, di cui S. Greenblatt, adesso a Harvard, era un fondatore importante. Parallelamente a tale mutamento vi è stato il cambiamento dalle tematiche – i problemi della mortalità, dell'amore, della sofferenza, delle attitudini religiose, le visioni in generale della vita – ai referenti pragmatici, la relazione tra poeta e pubblico, e particolarmente la retorica, il genere, e le altre strategie con cui il poeta connette tali relazioni, ne stabilisce l'autorità, avvisa il pubblico del tipo di messaggio che viene espresso, sottolinea la sua posizione all'interno della tradizione poetica e così via².

Guardando nel futuro, possiamo aspettare nel nuovo millennio anche maggiori collaborazioni ed influenze provenienti da altre discipline: le moderne letterature, l'antropologia, la religione, le arti visive, la psicologia, la storia medievale e moderna, gli studi comparativistici tra Est ed Ovest, e così via. La computerizzazione rende, e renderà, certamente questo tipo di studio interdisciplinare più semplice, attraverso database, che daranno ai classicisti un accesso più facile ad opere rilevanti in altri campi e attraverso le enormi possibilità di comunicazione via e-mail ed Internet.

Proprio queste ultime due tecnologie promettono di cambiare numerosi aspetti professionali, tanti quanti ne ha già cambiati il computer. Molti di noi sono ora regolarmente in contatto con studiosi di tutto il mondo, oppure, all'opposto, ricevono domande da studenti universitari o anche del liceo (come capita a me) su come svolgere il proprio lavoro a casa. La semplicità nell'invio in un senso e nell'altro delle stesure iniziali di opere in corso facilita enormemente il lavoro di collaborazione. I nuovi canali della comunicazione stanno già creando nuovi modelli di vita di studio. Il ricercatore solitario degli anni '50 e '60, che lavora in eroico isolamento in studi quasi al buio, rivestiti di legno e tappezzati di libri, come nel famoso quadro del *Philosopher* di Rembrandt al Louvre, sta dando spazio all'intellettuale calato nell'elettronica, mentre sfoglia cataloghi computerizzati alla velocità del suo ultimo modem 56K.

² Per una recente ed utile discussione e la bibliografia relativa vedi J. Latacz, *Zu den 'pragmatischen' Tendenzen der gegenwärtigen gräzistischen Lyrik-Interpretation*, WJA 12, 1986, 35-55, in part. p. 45 ss., con un esame critico dell'approccio pragmatico, e p. 49-55; vedi anche Ch. Segal, *Aglaiä: The Poetry of Alcman, Sappho, Pindar, Bacchylides, and Corinna*, Lanham MD 1997, XII. *Sympotica*, ed. O. Murray, Oxford 1990, e G. Nagy, *Pindar's Homer*, Baltimore 1990, offrono esempi su larga scala di questo interesse per il contesto sociale e culturale nella lirica arcaica.

Gli effetti di questi nuovi paradigmi sono ormai visibili nella proliferazione di volumi collettanei e collane di saggi. Tali volumi collettanei non sono certo nuovi, ma la natura interdisciplinare della materia e le nuove tecnologie della comunicazione sono ampiamente cresciute di numero, importanza e valore.

Anche dal punto di vista demografico negli Stati Uniti la disciplina sta mutando e continuerà ad operare cambiamenti, per esempio attraverso il continuo e crescente numero di gruppi minoritari e di donne, che pubblicano, insegnano e occupano posizioni di grande importanza e, d'altro canto, attraverso la crescente longevità degli studiosi e una conseguente tendenza ad allungare fino ai settant'anni e di più il proprio pensionamento.

Le innovazioni tecnologiche che semplificano sempre di più la pubblicazione, sia stampata sia elettronica, accrescono probabilmente anche la pressione sugli studiosi più giovani a pubblicare prima. Quando ognuno pubblica la propria tesi di dottorato (che non è stato la regola negli Stati Uniti), si alza la quantità, se non la qualità, della pubblicazione giudicata necessaria per il godimento di borse o addirittura per immissioni in ruolo. D'altro canto, il forzato incremento di pubblicazioni da parte di studiosi più giovani potrebbe essere compensato dal crescente numero di libri di studiosi più anziani, che restano attivi fino ai settanta/ottanta anni. Non è, tuttavia, una conseguenza automatica che tutti i lavori dei più giovani siano radicali o che quelli dei più anziani siano una reazione.

Il cambio generazionale ha anche accelerato il grande mutamento paradigmatico nelle lingue classiche da un modello storicistico ad uno semiotico, cosa di cui più sopra ho parlato³. La cultura classica, radicata in parte nel positivismo del XIX secolo, gravita con facilità attorno ad una posizione storicistica. I classicisti della mia generazione erano ampiamente formati (come me del resto) da storici e filologi. Ma quelli di noi che si sono interessati allo strutturalismo, al nuovo storicismo, al femminismo ed agli altri vari -ismi, -isti e -ici, che agli inizi degli anni '70 balzarono come invasori bacchici sulle fortezze della filologia tradizionale, hanno influenzato (alcuni potrebbero dire infettato) i nostri studenti, molti dei quali ora sono studiosi a pieno diritto e inseguono con energia i nuovi modelli, sviluppandone altri di nuovi.

Un ulteriore fattore in questo cambiamento è rappresentato dalla posizione difensiva delle lingue classiche in un'epoca in cui lo studio della lingua va scemando, riducendo i posti universitari e provocando una forte competizione che viene dai campi umanistici. Una risposta dei classicisti americani – e si tratta di una risposta creativa – è di abbracciare nelle maggiori connessioni possibili le attuali correnti di pensiero e di metodologia, specialmente quelle che non richiedono una conoscenza specifica del

³ Per un rapido profilo vedi T. Eagleton, *Literary Theory*, Oxford 1996², 87-90. Per il campo delle possibili applicazioni della semiotica allo studio della letteratura classica vedi Arethusa, 16, 1983 sulla semiotica e le lingue classiche, a cura di N. F. Rubin.

greco e del latino. Una tale risposta, tuttavia, potrebbe dar luogo ad un recupero (vi sono già alcuni segnali) della storia e della filologia. Vista l'improbabilità per le lingue classiche di un ritorno al ruolo di prestigio del latino e del greco del passato, la posizione di difesa della disciplina è destinata a durare ancora per qualche tempo e con essa la sempre continua interazione con le nuove metodologie e discipline al di fuori dei classici stessi.

Come mostrano gli studi classici (e non solo) degli ultimi quarant'anni, le tendenze e le metodologie classiche crescono e diminuiscono con la caduca regolarità di ogni sforzo umano – *tanta homines rerum inconstantia versat* – ma durante il suo breve dominio ogni teoria è abbracciata o osteggiata con tutto il furor di uno scellerato nell'epica romana. Alcuni di questi cambiamenti potrebbero suscitare divertimento, speranza o cinismo, a seconda del temperamento e delle idee politiche di chi li analizza. La personalità autorevole, l'intenzionalità e l'intervento banditi dalla «piega linguistica» dei «discorsi» foucauldiani e dal post-strutturalismo barthesiano e derrideano, per esempio, sono ora rientrati dalla porta di servizio nella recente moda critico-letteraria di chi scrive di sé. O forse l'autobiografia del critico è la logica sequela per la «morte dell'autore» di R. Barthes. Eppure, il temperamento critico sviluppatosi dallo strutturalismo e dal post-strutturalismo riconoscono almeno il dato che non possiamo sottrarci all'attrazione della nostra epoca, il che significa dalle nostre ideologie, dalla forza delle nostre strutture e dalle nostre gerarchie. Da qui l'effetto benefico di esporre ed esaminare le implicazioni politiche della disciplina stessa, sia nel presente sia nel passato.

Le lingue classiche hanno perso molto del prestigio che avevano nel secolo scorso in quanto ideale di sublimità, grandezza e bellezza nelle letterature e nelle arti visive. È impossibile per noi catturare nuovamente quell'entusiasmo per il mondo classico, grazie al quale i vecchi umanisti trovavano l'impeto di recuperare e ricreare nel proprio mondo la grandezza di pensiero e di progresso che essi vedevano nelle arti e nelle lettere degli antichi. Certo, noi siamo anche consapevoli del fatto che il vecchio entusiasmo umanistico può non aver avuto niente di innocente. Quali che siano le limitazioni e gli eccessi di *Black Athena* – un libro che ha provocato intense discussioni negli USA, con suo tentativo di provare le origini orientali e egiziane della cultura classica –, M. Bernal ha senza dubbio esposto il razzismo pro-ariano, sottolineando le ricostruzioni della civiltà greca dei secoli XIX e XX. Ma dubito che qualcuno rimpiangerà quest'innocenza perduta, e comunque siamo troppo consapevoli dei nefandi usi ideologici a cui sono stati sottoposti i classici, a partire dalla schiavitù all'imperialismo di Mussolini e del Nazi-razzismo.

Non si possono predire i futuri abusi del classico; ma il processo di auto-consapevolezza e l'esame delle implicazioni delle nostre metodologie e degli assunti di base sono, probabilmente, la migliore salvaguardia nei loro confronti. Nonostante alcune critiche ed altri -ismi degli ultimi trent'anni evidenzino indubbiamente

distorsioni, eccessi e pura stupidità, la crescente curiosità dei classicisti riguardo alle altre discipline, la disponibilità ad affrontare le questioni della metodologia e ad intraprendere lo studio comparativo di metodologia letteraria sono in sé un segnale sano e uno dei migliori benefici delle recenti tendenze emerse negli studi classici americani, e, credo, anche europei⁴.

SANDRO STRINGARI, Trento

SCIENZA, TECNOLOGIA E CULTURA CLASSICA

Partecipare in qualità di 'fisico' a un dibattito che vede impegnati famosi esperti di *Humanities* comporta un vantaggio e al tempo stesso una responsabilità. Il vantaggio è di sentirsi esonerati da una disquisizione dotta sul concetto di 'classico', la responsabilità è di non sprecare un'occasione utile per approfondire il confronto tra le cosiddette culture diverse. Ho individuato una chiave utile per questo dibattito in uno dei saggi più noti di I. Calvino *Perché leggere i classici*, che contiene nell'introduzione spunti originali e formulazioni stimolanti del concetto di 'classico'. Riporto alcune definizioni che hanno in parte ispirato questo mio intervento: «È classico ciò che tende a relegare l'attualità al rango di rumore di fondo, ma nello stesso tempo di questo rumore di fondo non può fare a meno». «È classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile fa da padrona» (definizioni n. 13 e 14).

Queste definizioni stimolano un chiarimento sul significato di «rumore di fondo» e sul ruolo del tempo. Il concetto di 'classico' emerge infatti come idea dinamica che contrasta con la tradizionale immagine statica della cultura classica, divenuta ormai uno stereotipo difficile da modificare. Estendendo l'argomento di Calvino, classico è quanto del passato rimane nel presente come valore e al tempo stesso è premessa per la nostra proiezione nel futuro. Da questa prima riflessione emerge chiaramente l'universalità del concetto di 'classico', che comprende tutte le forme di cultura, inclusa quella scientifica che della trasmissione dei valori nel tempo è un'interprete

⁴ Il presente lavoro rappresenta una versione rivisitata di una relazione presentata all'Università della Georgia in una conferenza su *Classical literary studies*, Marzo 1997; appare in *Contextualizing Classics: Ideology, Performance, Dialogue*, edd. Th. Falkner, N. Felson, and D. Konstan, Lanham MD 1999, 1-15. La versione finale è stata preparata durante un Marta Sutton Weeks Senior Fellow presso lo Stanford Humanities Center nel 1997-1998. La traduzione italiana è stata fatta da E. Amato per la presentazione di una versione più ampia a Salerno nel gennaio, 2000.

importante e fedele. Emerge anche un contrasto evidente con le tendenze dei tempi moderni in cui si tende a bruciare rapidamente i valori del presente, considerandoli obsoleti e relegandoli nell'armadio del passato, in un'attesa spasmodica, ma frustrante, di un futuro destinato a invecchiare a sua volta troppo velocemente. A questo proposito vorrei riportare la risposta di I. Montanelli sul Corriere della Sera a un lettore che gli chiedeva qual è la sua visione del futuro: «il mondo di domani sarà un mondo destinato a vivere in una sola dimensione, il futuro appunto, che renderà sempre più morto il passato e più effimero il presente».

A questo punto è utile approfondire la distinzione tra le varie forme di cultura. Vorrei soffermarmi in particolare sulla differenza tra cultura scientifica e tecnologica, culture che troppo spesso vengono confuse o identificate. La cultura tecnologica, dando per accettata l'idea che di cultura si tratta, può essere definita come la cultura del *problem solving*. È la cultura emergente dei tempi moderni, decisamente proiettata verso il futuro. È facile prevedere che la natura e la difficoltà dei problemi che il mondo di domani porrà saranno sempre superiori alle capacità della società di dare risposte adeguate. Basti pensare ai problemi dell'inquinamento, delle fonti energetiche, della salute, per non parlare dei conflitti economici, sociali e bellici. Dovremo investire risorse sempre più ingenti nelle tecnologie per far fronte ai problemi del futuro. Ma come si rapporta la cultura tecnologica rispetto a quella scientifica? Una prima risposta è che per risolvere i problemi è cruciale innanzitutto comprenderli e individuarli in anticipo, bisogna cioè saper prevedere quali sono i problemi importanti, per la cui soluzione valga la pena investire energie umane e finanziarie. Tutto questo presuppone un bagaglio di conoscenze e un atteggiamento critico nei confronti della realtà che sono l'*humus* di quella che possiamo definire la cultura scientifica. Questa si presenta quindi come presupposto ineludibile di ogni piano di sviluppo tecnologico.

Qui va detto che proprio a causa dell'incalzare incessante dei tempi e della pressione frenetica esercitata dalla competizione economica, dalle nuove forme di comunicazione etc., la cultura scientifica è quella paradossalmente più a rischio, perchè considerata meno remunerativa sui tempi brevi. Purtroppo questo è particolarmente vero in Italia, dove la sensibilità nei confronti della scienza è modesta soprattutto a livello industriale. A differenza di quanto accade negli altri Paesi evoluti, in Italia l'industria investe troppo poco nella ricerca scientifica. Nella maggioranza dei casi gli investimenti sono fatti nei settori di bassa tecnologia, con la miope prospettiva di ritorni utili su tempi brevi. Ma ci si accorge rapidamente che persino l'investimento tecnologico richiede tempi medio-lunghi per offrire ricadute vantaggiose. E allora troppo spesso diventa conveniente acquistare il *know how* tecnologico direttamente all'estero, rinunciando agli investimenti e alla competizione nei settori di tecnologia e ricerca avanzate.

Il giusto equilibrio tra lo sviluppo delle discipline scientifiche e quelle tecnologiche dovrebbe essere assicurato, almeno in parte, dall'Università che ha in questo settore

responsabilità e compiti primari. La riforma recente dell'Università sta introducendo nuovi meccanismi, alcuni positivi (come l'attenzione ai profili professionali di cui la società ha bisogno), ma altri negativi (come il rischio di espellere la ricerca da molti Atenei, destinati a diventare unicamente luogo di formazione professionale). Il rischio è maggiore nelle sedi di periferia, dove le spinte localistiche e le aspettative di ricaduta in tempi brevi sono più forti. Ma al tempo stesso l'autonomia dell'Università può offrire nuove occasioni per attivare iniziative di qualità sia nei settori dell'insegnamento sia in quelli della ricerca. Questa è la sfida che impegnerà l'Università italiana negli anni futuri e che, se vinta, permetterà di sopravvivere alla competizione. Tra le nuove opportunità intravedo anche 'alleanze' tra i mondi della cultura classica e scientifica, mondi troppo a lungo vissuti in condizioni di isolamento reciproco. Si pensi alle importanti ricadute che le nuove tecnologie possono indurre in molti settori 'umanistici' e in generale al ruolo cruciale delle interdisciplinarietà nella formazione delle giovani generazioni e nello sviluppo di nuovi processi culturali.

Vorrei concludere il mio intervento con un aneddoto che, ribadendo il valore 'classico' e universale della cultura, chiarisce ulteriormente la differenza tra scienza e tecnologia. Spesso amici e conoscenti mi chiedono qual è lo scopo dei miei studi. Per essere più convincente rispondo enfatizzando l'importanza delle ricadute applicative che non mancano nel mio settore, nonostante mi occupi di fisica teorica. Ma in realtà questa motivazione è solo parzialmente vera. La risposta giusta è contenuta ancora una volta nel libro di Calvino che ricorda l'antica vicenda di Socrate: «Mentre veniva portata la cicuta, Socrate stava imparando un'aria sul flauto. "A cosa ti servirà?" gli fu chiesto. "A sapere quest'aria prima di morire"».