

Il testo che qui si pubblica è quello della prolusione tenuta presso l'Università di Pavia nel giorno dell'inaugurazione del 650° anno dell'Ateneo, nell'aprile 2011. Si tratta di un testo, per così dire, 'doppiamente d'occasione': sia perché pronunciato nel corso di una cerimonia ufficiale sia per il significato particolare, in certo senso di testimonianza, che queste parole, rivolte a una comunità accademica ampia e variegata, assumevano in quel preciso momento. Nelle prime settimane del 2011 infatti una serie di accese reazioni era stata suscitata da due episodi: la designazione, da parte del Ministero, del Comitato direttivo dell'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR), dalla cui composizione era rimasta esclusa l'area umanistica; e, di seguito, un articolo a firma di un noto intellettuale e polemista, comparso sulla prima pagina di un quotidiano fra i più diffusi in Italia, in cui si decretava l'ormai prossima – ed auspicabile – “estinzione” dell'Umanesimo, destinato a finire fra i “rifiuti della storia”. Ci si trovava cioè in uno di quei momenti critici, che si ripetono con frequenza quasi regolare, e non da ieri, in cui il modello culturale e il sistema formativo a centralità umanistica vengono messi in discussione o addirittura attaccati. D'altra parte, proprio il clima polemico di quelle settimane spingeva a interrogarsi, non senza suscitare perplessità, sulle strategie difensive che troppo spesso noi umanisti continuiamo a mettere in atto di fronte a simili attacchi. Il nostro rapporto con la tradizione umanistica, e con lo studio dell'antichità in particolare, continua a volte a essere viziato da errori di prospettiva. Certe prese di posizione all'interno della nostra comunità appaiono caratterizzate, da un lato, da una strisciante confusione, terminologica e concettuale, fra 'studi classici', 'studi umanistici', 'scienze umane', '*humanities*'; dall'altro, raramente sfuggono alla tentazione di individuare e proporre finalità e obiettivi dei nostri studi, di voler dimostrare che questi ultimi 'servono' a qualcosa. E se un tempo il loro fine veniva riconosciuto nella trasmissione e conservazione di supremi valori atemporali, etici ed estetici, in tempi più recenti se ne sottolinea l'utilità per i diritti di una cittadinanza multiculturale e partecipativa e per la democrazia. Significativo, in tal senso, il sottotitolo di un fortunato *pamphlet* di Martha Nussbaum (*Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, 2010), la cui traduzione italiana (*Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*) era uscita proprio in quello stesso periodo, all'inizio del 2011. In questo contesto particolare si collocavano le mie considerazioni. Queste ultime tuttavia, pur entro una cornice 'occasionale' e nell'estrema concisione di un discorso compresso nei pochi minuti imposti dal protocollo della cerimonia, e malgrado il taglio necessariamente divulgativo, pensato per un pubblico prevalentemente di non specialisti, riprendevano sinteticamente alcune idee su temi e problemi su cui ho riflettuto per anni e continuo a riflettere: temi e problemi che meritano ulteriori riflessioni e nuovi momenti di confronto all'interno della comunità degli antichisti e, più in generale, degli 'umanisti'.

Per questo, accogliendo l'invito dei colleghi e amici di «ClassicoContemporaneo», ho accettato di pubblicare il testo, mantenendolo nella versione originale, con la sola integrazione di alcune note, sperando che possa valere come premessa al dibattito che su queste tematiche la rivista ospiterà nei prossimi numeri.

E.R.

**Elisa Romano**

*Umanesimo e Humanities: il passato nel presente*

**Abstract**

The crisis of humanistic culture and of liberal education is a real commonplace, but defense strategies usually adopted by the humanists are often vitiated by mistaken and misjudgements. Many speeches in defense of our studies are characterized, first, by a terminological and conceptual confusion between 'classical studies', 'classical education', 'human sciences', 'humanities'; moreover, they show a recurrent tendency to identify and propose goals and objectives of the humanities, to demonstrate their usefulness. This paper includes a few remarks on the various modern 'Humanisms', on the way they have constructed representations of the past functional to their own identity, on the various forms of classicism, that have produced a deformed image of the past, and particularly of Greek and Roman antiquity.

Da molti anni si parla di una crisi del modello culturale e del sistema formativo a centralità umanistica, ma le strategie difensive comunemente adottate da noi umanisti sono molto spesso viziate da errori di prospettiva. Molti discorsi in difesa dei nostri studi sono infatti caratterizzati, innanzitutto, da una confusione terminologica e concettuale fra 'studi classici', 'studi umanistici', 'scienze umane', 'humanities'; e inoltre da una ricorrente tendenza a individuare e proporre finalità e obiettivi degli studi umanistici, di dimostrare che essi 'servono' a qualcosa. Questo testo contiene una breve riflessione sui vari Umanesimi che si sono succeduti in età moderna, sul modo in cui essi hanno costruito rappresentazioni del passato funzionali alla propria identità, sulle varie forme di classicismo che hanno finito per dare un'immagine deformata del passato, in particolare dell'antichità greco-romana.

Nel 1333 Francesco Petrarca ritrovava in un manoscritto a Liegi il testo dell'orazione pronunciata da Cicerone nel 62 a.C. in difesa del poeta greco d'Oriente Archia, che per tutto il Medio Evo era rimasta ignota. La scoperta ebbe immediata risonanza presso quegli studiosi che vengono identificati come la prima generazione di umanisti italiani, e la diffusione di questo testo ebbe un ruolo nell'iniziale configurarsi di una vicenda intellettuale che attraverso più di seicento anni sarebbe arrivata fino a oggi: la vicenda di quell'Umanesimo che, nato in ambienti non accademici, e anzi in polemica antiaccademica, entrò ben presto nelle Università, lasciando segni di straordinaria importanza, già a partire dai primi anni del Quattrocento.

La difesa di Archia dall'accusa di esercizio illegale dei diritti di cittadinanza romana si risolve infatti in una appassionata difesa della cultura e del suo valore: chiedendo ai giudici di poter parlare con una certa libertà della dedizione alla cultura e

agli studi letterari, Cicerone adopera l'espressione *studia humanitatis*<sup>1</sup>. Non credo possano esservi dubbi sul fatto che proprio dall'orazione recentemente riscoperta alcuni intellettuali dell'inizio del Quattrocento abbiano preso in prestito questa espressione per denominare un nuovo programma culturale: per primo, allo stato della nostra documentazione, Coluccio Salutati, che attorno al 1405 la adoperò in un'epistola in difesa degli studi letterari, e che, sottolineando la connessione interna a questi ultimi<sup>2</sup>, riprese dal medesimo testo ciceroniano l'affermazione «del legame che unisce fra loro tutte le discipline che riguardano la formazione culturale dell'uomo, unite da una sorta di vincolo di parentela»<sup>3</sup>.

Il percorso lungo il quale dagli *studia humanitatis*, attraverso neoformazioni lessicali e slittamenti semantici, si è arrivati agli ambiti concettuali, alle categorie descrittive e interpretative, storiografiche e filosofiche, scolastiche e accademiche che popolano il nostro linguaggio (Umanesimo, umanista, 'studi umanistici', fino a quel complesso di attività di ricerca e di insegnamento che nell'area angloamericana va sotto il nome di *Humanities*), può essere delineato come una storia innanzitutto di parole, ma anche di concetti, di modelli culturali e di programmi educativi, di rappresentazioni della realtà, di costruzioni ideologiche, una storia che si intreccia e spesso si sovrappone anche alla storia delle istituzioni universitarie.

Il primo e immediatamente visibile segno di tale legame è proprio nella terminologia, se è vero che il termine *humanista*, attestato non prima dell'inizio del '500 per designare i docenti di Retorica e di altre discipline dell'ambito degli *studia humanitatis*, fa parte in origine del lessico tecnico dell'insegnamento universitario. È poi su *humanista* che viene coniato molto più tardi, a metà Ottocento, il sostantivo 'Umanesimo', inizialmente nella dizione tedesca 'Humanismus'; mentre l'espressione inglese '*the Humanities*' sembra aver origine nel '700 come traduzione del latino *studia humanitatis*, per definire appunto quel *curriculum* di studi elaborato dagli umanisti

<sup>1</sup> Cicerone, *pro Archia* 3: *quaeso a vobis ut in hac causa mihi detis hanc veniam ... ut me pro summo poeta atque eruditissimo homine dicentem hoc concursu hominum litteratissimorum, hac vestra humanitate ... patiamini de studiis humanitatis ac litterarum paulo loqui liberius* («vi chiedo di concedermi una licenza in questo processo: poiché parlo in difesa di un grande poeta e uomo di vastissima cultura, alla presenza di una tale affluenza di intellettuali di rilievo e di fronte alla vostra stessa cultura, che mi lasciate parlare con una certa libertà della dedizione alla cultura e agli studi letterari»). Il nesso *studia humanitatis* era già stato adoperato da Cicerone un anno prima, nel 63 a.C., nell'orazione *pro Murena* (61: *audacius paulo de studiis humanitatis disputabo*), e tornerà in forma variata qualche anno dopo, nel 56 a.C., nella *pro Caelio* (24: *doctrinae studio atque humanitatis*).

<sup>2</sup> Coluccio Salutati, *Epistolario* (NOVATI 1891-1911, vol. IV, 215s.): *connexa sunt humanitatis studia*.

<sup>3</sup> Cicerone, *pro Archia* 2: *omnes artes quae ad humanitatem pertinent habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur*. Salutati aveva conosciuto l'orazione ciceroniana grazie a Petrarca, con il quale aveva rapporti epistolari. Sugli *studia humanitatis* nelle lettere di Salutati cf. REEVE (1996, 20-22); sulla diffusione dell'orazione presso gli Umanisti cf. PROCTOR (2001, 1-18).

italiani, prevalentemente caratterizzato in senso letterario, ma esteso a grammatica, retorica, storia e filosofia morale, e con una centralità attribuita ai testi greci e latini, che nei due secoli precedenti aveva avuto grande diffusione in tutta Europa<sup>4</sup>. Questa caratterizzazione continua a essere presente nelle definizioni vulgate ‘da dizionario’, ma nella pratica accademica il significato originario che faceva di *Humanities* un sinonimo di ‘classical education’ e di ‘classical studies’ è andato perduto, a favore di un più vasto riferimento a un gruppo di discipline che elenca, accanto allo studio delle lingue e letterature classiche e moderne, anche gli studi giuridici e alcuni ambiti delle scienze sociali. Già nel 1964 il documento di costituzione del *National Endowment for the Humanities* presentava una definizione molto più sovrapponibile alla pur molto ampia categoria di ‘scienze umane’ che ai nostri ‘studi umanistici’: «language, both modern and classic, linguistics, literature, history, jurisprudence, philosophy, archaeology, the history, criticism and practice of the arts, and those aspects of the social sciences which have humanistic content and employ humanistic methods»<sup>5</sup>.

Questa fluidità semantica e concettuale che caratterizza la famiglia lessicale derivata dagli originari *studia humanitatis* riflette, credo, le linee di uno svolgimento storico le cui premesse erano già implicite nella definizione che di tali *studia* davano i primi umanisti: «studi rivolti alla conoscenza di quei contenuti che riguardano la vita e i comportamenti morali, e che per questo prendono il nome di *humanitatis studia*, poiché portano l'uomo a uno sviluppo compiuto e lo arricchiscono», per usare la formulazione di Leonardo Bruni in una testimonianza epistolare del 1431<sup>6</sup>. Se i contenuti conoscitivi,

<sup>4</sup> Cf. CAMPANA (1946, 60-73); GIUSTINIANI (1985, 167-95).

<sup>5</sup> Cf. PROCTOR (1998, xxiii; 13s.).

<sup>6</sup> Leonardo Bruni, Lettera a Niccolò Strozzi: *studium ... in cognitione earum rerum quae pertineant ad vitam et mores, quae propterea humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant atque exornent*. Quale fosse il contenuto degli *studia humanitatis* non era dichiarato in forma esplicita nel testo da cui la definizione usata da Bruni, e prima ancora da Salutati, è mutuata, cioè, come si è visto, l'orazione *pro Archia*; lo si poteva tuttavia ricavare da altre formulazioni presenti in Cicerone, in particolare nel *De oratore*, il trattato dedicato alla formazione dell'oratore ideale. È qui che si trova delineato un modello di cultura enciclopedica coincidente con le arti liberali (definite *bonae artes*), che comprende la lettura dei classici, lo studio del diritto, la conoscenza del passato e delle istituzioni politiche: *legendi etiam poetae, cognoscendae historiae, omnium bonarum artium doctores atque scriptores et legendi et pervolutandi et exercitationis causa laudandi, interpretandi, corrigendi, vituperandi, refellendi ... perdiscendum ius civile, cognoscendae leges, percipienda omnis antiquitas, senatoria consuetudo, disciplina rei publicae* (*de orat.* 1, 158s.: «bisogna anche leggere i poeti, conoscere la storia, leggere, sfogliare continuamente ed esercitarsi a lodare, interpretare, correggere, criticare, confutare i maestri e gli scrittori di tutte le discipline liberali [...]; bisogna studiare a fondo il diritto civile, apprendere le leggi, conoscere il passato in ogni aspetto, la tradizione senatoria, la costituzione politica...»). Appare impressionante la coincidenza fra questo passo del *De oratore* e il *De studiis et litteris* di Leonardo Bruni (cf. *infra*), le cui raccomandazioni di lettura sembrano voler attuare il programma esposto da Cicerone, riguardo non solo alla lettura dei testi, ma anche all'attenzione per lo studio della storia e del passato: *in primis historiae cognitionem adiungere eamque studiosis hominibus*

destinati a trasformarsi in disciplinari, e la finalità di una formazione non solo culturale, ma complessivamente della personalità umana, costituiscono qui un tutt'uno, nell'arco delle letture successive tenderanno a configurarsi come due poli distinti da cui prenderanno l'avvio due diverse costruzioni: da un lato, i contenuti disciplinari, il ciclo di studi (il *curriculum*, *the Humanities*), dall'altro, un più elevato e ambizioso progetto di formazione dell'uomo, l'Umanesimo, capace di svilupparsi fino a diventare una filosofia dell'uomo<sup>7</sup>.

Categoria per certi aspetti retrospettiva, dunque, quella di Umanesimo, e non tanto perché il termine che lo designa, come abbiamo visto, compare tardivamente, quanto perché l'idea che quello degli uomini della Rinascita fosse stato un Umanesimo prende forma, e si pone come necessario punto di confronto o di opposizione, nella consapevolezza sviluppata da altri movimenti culturali che rivendicheranno per sé il carattere di un nuovo o rinnovato Umanesimo. Quello che hanno in comune l'una e l'altra accezione, quella più globale di Umanesimo in quanto progetto totalizzante volto alla definizione di un ideale di umanità e quella più tecnica, limitata e circoscritta ai luoghi della formazione quali scuole e università, è il loro disporsi attorno a un asse

---

*nullo modo negligendam. Est enim decorum tum propriae gentis originem et progressus tum liberorum populorum regumque maximorum et bello et pace res gestas cognoscere. Dirigit enim prudentiam et consilium praeteritorum notitia. Praeterea exemplorum copia quibus plerumque illustrare nostra dicta oportet non aliunde quam ab historia commodius sumet* («innanzitutto, gli uomini di cultura non devono in alcun modo trascurare la conoscenza della storia, poiché si addice loro conoscere sia l'origine e lo sviluppo del proprio popolo sia le azioni in pace e in guerra di popoli liberi e di grandi re. La cognizione del passato orienta infatti la saggezza nelle decisioni»). Il concetto dell'esemplarità degli autori antichi, in particolare, rappresenta un punto di saldatura fra il programma di Brunì e la concezione ciceroniana, sottesa non solo al programma educativo del *De oratore*, ma anche, e ancora una volta, alla *pro Archia*. Penso in particolare ad un passo dell'orazione in cui Cicerone indica nell'insieme della letteratura greca e latina una inesauribile raccolta di esempi proposti all'imitazione dei lettori, come deposito di una memoria storica altrimenti destinata al buio e al silenzio: *sed pleni omnes sunt libri, plenae sapientium voces, plena exemplorum vetustas; quae iacerent in tenebris omnia, nisi litterarum lumen accederet. Quam multas nobis imagines non solum ad imitandum, verum etiam ad imitandum fortissimorum virorum expressas scriptores et Graeci et Latini reliquerunt!* (*pro Archia* 14: «tutti i libri, e così le voci dei saggi, e così l'antichità sono pieni di esempi, che giacerebbero tutti nelle tenebre, se non vi si accostasse la luce degli studi letterari. Quante immagini di uomini grandissimi ci hanno lasciato gli scrittori greci e latini, raffigurate non solo perché le contemplassimo, ma anche perché le imitassimo!»). La necessità dello studio del passato, il suo inserimento in un programma di formazione, la definizione del valore esemplare dei testi antichi erano concetti definiti con chiarezza nella riflessione ciceroniana sulla cultura. Gli intellettuali della Rinascita trovavano dunque in Cicerone un modello in grado di legittimare alcune loro scelte: vi trovavano l'atteggiamento verso il passato, la centralità di quest'ultimo nell'elaborazione di un progetto culturale che si proponesse anche come programma educativo, la forza esemplare conferita a tale programma educativo da un orientamento etico e da un contenuto civile; vi trovavano, infine, la formulazione linguistica stessa, *studia humanitatis*, che desse un nome a questo programma.

<sup>7</sup> Cf. GRAFTON – JARDINE (1986).

centrale costituito dal rapporto con il passato. Questo passato, che per gli uomini della Rinascita era l'antichità, che si voleva appunto fare rinascere, rimane come un carattere essenziale e necessario anche nei successivi Umanesimi: poiché di Umanesimi, e non di un solo Umanesimo si deve parlare. La domanda essenziale riguarderà allora il rapporto dei vari Umanesimi con il passato, il modo in cui essi hanno costruito le immagini del passato, di quel passato remoto, in particolare, coincidente con l'antichità greca e romana e di cui nessun Umanesimo ha finora messo in discussione il ruolo fondante<sup>8</sup>.

È necessario a questo punto introdurre un'altra categoria, quella di 'classico'. Aggettivo rarissimo nella letteratura latina, recuperato dopo circa dodici secoli dagli umanisti della fine del Quattrocento da un testo dello scrittore del II d.C. Gellio<sup>9</sup>, *classicus* e il plurale *classici* non indicano originariamente «pochi autori esemplari con funzione autoritativa e normativa», come comunemente si intende ancora oggi, ma in generale «gli scrittori di sicura qualità». Tuttavia l'idea stessa di raccomandare la lettura dei soli *optimi* e *probatissimi auctores* («gli scrittori di sicura qualità», per l'appunto), e quindi di stabilire quali fossero, idea che emerge chiaramente, per esempio, da un altro testo di Bruni, il *De studiis et litteris*, con un esplicito riferimento anche all'ordine in cui questi 'migliori autori' si susseguono<sup>10</sup>, segnava un mutamento radicale rispetto all'atteggiamento scolastico medievale, in cui i canoni erano liste molto ampie di autori al di fuori di qualsiasi gerarchia, ed apriva una strada peraltro ineludibile.

È cosa ben nota infatti che la rinascita dell'antichità in età umanistica si inquadra in una mutata percezione dello svolgimento storico, che comportava la messa fra parentesi di un tempo intermedio (il Medio Evo), ponendo al di là l'età antica, al di qua l'età che cominciava a percepire se stessa come nuova. In questa situazione, apparentemente paradossale, nella quale il senso di rottura con il passato e la coscienza di un'epoca nuova si traducevano nel recupero di un passato ancor più remoto, ed essere fautori degli antichi significava rappresentare la cultura moderna, il recupero del passato non poteva essere indiscriminato: il progetto di rinnovare la cultura e di definire una nuova identità collettiva secondo le linee tracciate dagli antichi comportava la scelta di

<sup>8</sup> Sulla costruzione del paradigma dell'antichità durante la Rinascita e nei successivi movimenti umanistici dell'età moderna cf. SETTIS (1986, 373-486 e 2004). Rinvio anche ad un mio precedente contributo: ROMANO (1997, 7-47).

<sup>9</sup> Gellio, *Noctes Atticae* 19, 8, 15, su cui cf. CITRONI (2007, 1-22).

<sup>10</sup> Leonardo Bruni, *De studiis et litteris: erit igitur prima diligentia ut nihil nisi optimum probatissimumque legamus ... sive saecularibus delectetur Tullium accipiet ... virum ... perfectum in litteris ... proximus huic erit decus ac deliciae litterarum nostrarum Livius, Sallustius deinde et alii poetae ac scriptores suo ordine subsequentur* («sarà nostra prima cura di non leggere nulla che non sia eccellente e valutato al massimo: chi si diletta di autori pagani accoglierà Tullio Cicerone come modello letterario ideale. Come secondo ci sarà Livio, onore e gioia della nostra letteratura, poi Sallustio e altri poeti e prosatori seguiranno secondo l'ordine canonico»).

precisi referenti. Di qui la costruzione di un modello di antichità come repertorio di esempi, di modelli da imitare e di norme da ripristinare: dal modello linguistico e stilistico (si pensi al recupero del latino puro, della lingua di Cicerone contro l'imbarbarito latino medievale delle università, operazione che ha il suo manifesto nelle *Elegantiae* di Lorenzo Valla) a quello architettonico (il tentativo di restituzione degli ordini ionico, dorico e corinzio dell'architettura templare antica come esposti da Vitruvio), solo per fare due fra i possibili tanti esempi. Ma fissare dei modelli e attribuire loro funzione normativa equivaleva a individuare all'interno dell'antichità, e a prezzo di una serie di esclusioni, il modello, la norma, il punto più alto della parabola da cui si potesse riprendere il cammino verso la perfezione: in altre parole, il 'classico'. È così che, come è stato detto, gli Antichi divennero classici<sup>11</sup>.

È proprio su questo stesso terreno del 'classico', della sua individuazione e della possibilità di proporlo come modello in un sistema educativo ed etico, che prende forma la costruzione del cosiddetto secondo Umanesimo, anticipato poco dopo la metà del '700 da un testo-manifesto quale la *Storia delle arti del disegno presso gli antichi* di Johann Joachim Winckelmann. L'operazione winckelmanniana si muoveva lungo le stesse linee lungo le quali si era andata delineando la costruzione del modello umanistico di antichità: cercando archetipi e valori ideali (in questo caso, l'ideale estetico del bello), riconoscendo un modello come 'classico' e scartando come 'non classico' tutto ciò che da tale norma si allontanava. Ma il modello interpretativo dell'arte antica che essa proponeva diventava base programmatica di una visione dell'antico che ribaltava la prospettiva umanistica, sostituendo un classicismo ellenocentrico a quello 'latinista' degli umanisti del '400. Questa sfida lanciata contro la tradizione umanistica fu raccolta, pochi decenni dopo la pubblicazione dell'opera di Winckelmann, all'interno del progetto di riforma voluto da Wilhelm von Humboldt, ministro dell'educazione in Prussia nel 1809-10, promotore della fondazione dell'Università di Berlino. Nel nuovo sistema universitario humboldtiano prende forma un progetto educativo che assume i tratti di un nuovo Umanesimo, rivolto alla formazione dell'uomo (*Bildung*) attraverso la riproposizione del modello supremo di umanità che si fosse realizzato nella storia umana, quella dei Greci, che avevano espresso la forma ideale della natura umana, nell'arte figurativa come nella letteratura e nella filosofia<sup>12</sup>. I Greci come «umanità superiore», addirittura come «dei», la Grecia «terra di origine del pensiero occidentale», i Greci «con cui ci sente a casa propria», formulazioni tanto note da essere divenute proverbiali, collegano Humboldt a Goethe a

<sup>11</sup> GRAFTON (1994, 1371-1413).

<sup>12</sup> Cf. VON HUMBOLDT (1970). La bibliografia su questi temi è molto vasta; mi limito a segnalare, anche per il loro valore di rassegna dei problemi e di messa a punto, gli studi di CAMBIANO (1988 e 2010).

Friedrich Schlegel a Hegel, e forniscono con nettezza le coordinate di un panorama culturale ossessivamente dominato dall'idea di un'identità greco-tedesca. Ma soprattutto il progetto cui si ispirava l'Università tedesca era dominato da un'idea atemporale e metastorica dei presunti e cosiddetti valori classici. L'esito estremo e più radicale di questo atteggiamento si sarebbe verificato nei primi decenni del Novecento con il Nuovo Umanesimo, o Terzo Umanesimo, legato soprattutto al nome di Werner Jaeger e alla sua concezione di una formazione dell'uomo nella sua pienezza (*Bildung*), possibile soltanto per i popoli dell'Occidente, e per quello tedesco in particolare, grazie all'eredità ricevuta dalla *paideia* dai Greci<sup>13</sup>. Sbaglieremmo tuttavia se pensassimo a un fenomeno confinato in Germania: questa rappresentazione dell'antichità, questa definizione dei valori classici riuscirono a imporsi nel resto d'Europa. Un quadro realisticamente vivace delle idee che circolavano nelle Università inglesi di epoca vittoriana, per esempio, è ricostruito in forma brillante in un testo teatrale che ha come protagonista il grande filologo classico Alfred Edward Housman (l'epoca è quella degli anni '80 dell'800). Basterà riportare la seguente battuta attribuita al rettore del Balliol College di Oxford: «L'università moderna esiste perché ha il consenso del mondo esterno. Noi dobbiamo preparare uomini per quel mondo. E ad essi quale esempio potremmo indicare migliore dell'antichità classica? In nessun altro luogo gli ideali di arte, moralità e ordine sociale furono realizzati più armoniosamente che in Grecia»<sup>14</sup>. E alla domanda «qual è il valore della Grecia per il futuro del mondo?» un celebre grecista inglese che avrebbe in seguito cambiato orientamento metodologico, Gilbert Murray, così rispondeva nel 1921: «perché gli antichi Greci hanno elaborato meglio di ogni altro la ricerca di Verità, Libertà, Bellezza, Ragione ed Eccellenza nella vita individuale e di Fratellanza nella vita internazionale»<sup>15</sup>.

Il classicismo è legato a una dimensione valutativa, che comporta inevitabili distorsioni nella raffigurazione del passato. Per questo i vari Umanesimi, trasformandosi in altrettanti episodi di classicismo, hanno finito per deformare l'antichità di cui volevano farsi restauratori, proponendone volta per volta una rappresentazione funzionale alla propria identità e ai propri progetti. Gli errori interni alle letture parziali e ideologicamente orientate generate dagli Umanesimi rapidamente passati in rassegna riproducono, più in generale, errori ricorrenti nel rapporto della nostra cultura con il passato: la tendenza a considerare un'epoca passata come un blocco monolitico senza processi di discontinuità e senza contraddizioni interne, in modo da poterne trarre

<sup>13</sup> Sul terzo Umanesimo, una forma di 'religione del classicismo' o di 'misticismo classicistico' secondo la definizione di MOMIGLIANO (1980, 337-49), cf. CAMBIANO (2010, in partic. pp. 19-42).

<sup>14</sup> STOPPARD (1997, 17).

<sup>15</sup> MURRAY (1921, citato da SETTIS 1996, vol. I, XXXIII s.).

presunti valori eterni; la tendenza a dare del passato una lettura teleologica in rapporto agli sviluppi successivi, respingendolo in un'arretratezza primitiva o al contrario promuovendolo ad anticipazione precorritrice; l'attualizzazione modernizzante attraverso l'attivazione di richiami analogici. Tutte prospettive erranee, queste, che possono essere ricondotte a una matrice comune: la ricerca dell'origine, connessa alla ricerca dell'identità, l'idea di una identità che si precisi all'interno di una linea genealogica continua, la stessa che dà luogo a stereotipi come quelli dell'eredità, degli antenati, delle radici<sup>16</sup>.

Il modello di Umanesimo classicista fondato sul paradigma dell'identità non è più proponibile. Tuttavia, grazie all'efficace mezzo di trasmissione rappresentato da una struttura universitaria rigidamente organizzata, ha dominato a lungo il panorama europeo, ben oltre la vitalità dei contenuti ideologici di cui si nutriva, al punto che ancora nel 1967 Arnaldo Momigliano, critico acutissimo delle ideologie ottoneovescentesche mascherate da classicismi, lanciava un appello a liberarsi di centocinquanta anni di dominio del paradigma scientifico e accademico tedesco e ad avviare un vero e proprio processo di decolonizzazione<sup>17</sup>.

Eppure, a chi ricostruisca con attenzione la storia degli studi sul mondo antico in quella stessa epoca non potrà sfuggire che già dalla prima metà dell'800 voci dissonanti proponevano modalità diverse di sguardo sulle culture antiche, riportabili a un paradigma non già dell'identità, ma della differenza/alterità, capaci di attivare processi di comparazione anziché di identificazione. Voci e sguardi che gli studi degli ultimi decenni hanno valorizzato e riproposto alla riflessione sullo statuto dei nostri studi e su cui non è questa la sede per indugiare. Vorrei però almeno citare un pensiero singolarmente anticipatore di Giacomo Leopardi: «la civiltà moderna non deve essere considerata come una semplice continuazione dell'antica, come un progresso della medesima. Questo è il punto di vista sotto cui e gli scrittori e gli uomini la sogliono riguardare [...] qualunque sia la filiazione che, storicamente parlando, abbia la civiltà moderna verso l'antica, e l'influenza esercitata da questa sopra quella, massime nel suo nascimento e nei suoi primi sviluppi, logicamente parlando però queste due civiltà, avendo essenziali differenze tra loro, sono, e debbono essere considerate come due civiltà diverse, o vogliamo dire due diverse e distinte specie di civiltà, ambedue

<sup>16</sup> Sulle diverse tipologie di errori prodotti da certe rappresentazioni dell'antichità, oltre ai due lavori di Cambiano citati *supra* (n. 12) e a ROMANO (1997, 24ss.), cf. NUSSBAUM (1999, 130ss.).

<sup>17</sup> MOMIGLIANO (1969 = 1984, 421-36). È giusto tuttavia ricordare che nella storia della cultura italiana del Novecento si registrano tentativi di reazione a questo modello classicista: cf. LA PENNA (1976, 1-13), alla cui rassegna aggiungerei lo scritto anticipatore e finora poco valorizzato di ROSTAGNI (1939).

realmente complete in se stesse. Sotto questo punto di vista, diviene più che mai utile e interessante il parallelo tra l'una e l'altra»<sup>18</sup>.

Era già aperta, *in nuce*, quella prospettiva sul mondo antico che potremmo definire una via etnologica e comparatistica all'antichità, praticata fra gli altri dallo storico delle religioni Hermann Usener e dallo storico dell'arte Aby Warburg, che sarebbe stata teorizzata in maniera efficacemente sintetica, nel 1956, da un intervento di Claude Lévi-Strauss destinato a suscitare fra gli studiosi del mondo antico, e fra gli storici in generale, un'eco che non si è ancora affievolita: «l'etnologia - affermava Lévi-Strauss - è la forma più antica di umanesimo»; infatti «quando gli uomini del Rinascimento riscoprono l'antichità greco-romana non è stata forse questa una prima forma di etnologia? Poiché nessuna civiltà può pensare se stessa se non dispone di qualche altra come termine di paragone»<sup>19</sup>. È doveroso tuttavia ricordare che ad analoga indicazione del carattere intrinsecamente etnologico dell'Umanesimo, per altre strade, era già arrivato Max Weber in una riflessione di grande profondità consegnata ad un saggio del 1906<sup>20</sup>.

Sulla legittimità di applicare un modello etnoantropologico alla conoscenza del passato è in corso un interessante dibattito che coinvolge antichisti, storici e antropologi, che non riguarda da vicino questo mio discorso<sup>21</sup>. Né intendo accennare in questa sede ad altre prospettive emerse nei più recenti dibattiti. Ma anche solo avere ricordato la prospettiva etnoantropologica, indicata da più parti come possibile uscita dall'apparente asfissia teorica provocata dalla crisi dell'Umanesimo classicista, permetterà di cogliere in questo riaccendersi di discussione un segnale incoraggiante per il futuro degli studi umanistici e della loro pratica nelle Università. Poiché la definizione di un nuovo modello di 'Umanesimo' è necessaria ad affrontare l'altro aspetto della crisi apertasi con il tramonto del paradigma classicistico, quella del sistema formativo ad esso correlato, nato con centralità classicistica, ma ampliatisi fino a comprendere l'insieme di tutte quelle discipline cui la filologia e la critica dei documenti antichi ha fornito un modello. Questi ambiti disciplinari subiscono, come sappiamo tutti, una continua e sempre maggiore riduzione, rischiano sempre più di diventare irrilevanti nella cultura diffusa, nella società, e ormai anche nel nostro sistema universitario. Ma i due aspetti problematici, quello legato al senso profondo dei nostri studi e quello che

<sup>18</sup> *Zibaldone di pensieri* 4171s. (marzo 1826).

<sup>19</sup> LÉVI-STRAUSS (1956, 18, ripreso in LÉVI-STRAUSS 1978, 311-14).

<sup>20</sup> WEBER (1974, in partic. pp. 197-200).

<sup>21</sup> Una prima messa a punto sull'incontro fra gli studi di antichistica e la scienza antropologica in FINLEY (1981, 149-76). Nei decenni più recenti il tema è stato molto approfondito: cf. almeno HARTOG (1996, 3-37); GUASTELLA (1999, 73-104 e 2011, 75-98) e BETTINI (1999, 183-200 e 2009, 1-47).

coinvolge le istituzioni della ricerca e della didattica, sono inscindibili. Il vivace dibattito che negli ultimi due decenni si sta sviluppando negli Stati Uniti sul ruolo delle *Humanities*, sulla loro funzione civile e sul rapporto con l'idea di cittadinanza democratica, può offrire l'esempio di una riflessione che si svolga sul doppio versante della ridefinizione di una nozione di umanesimo e della pratica umanistica nell'organizzazione universitaria<sup>22</sup>. Tuttavia, nonostante l'indubbio fascino contenuto in alcune di queste analisi e proposte, il modello di tale dibattito non è forse immediatamente traducibile nella nostra realtà, europea e nazionale: non soltanto per la diversità dei contesti sociali e culturali, ma anche perché vi si continua, nonostante tutto, a privilegiare l'individuazione delle finalità rispetto all'esplicitazione delle ragioni profonde. Ci si continua a chiedere, in altre parole, a cosa possano essere utili gli studi umanistici. Mentre la qualità specifica degli studi umanistici, forse, è oggi un'altra: formulare in tutta la loro ricchezza le domande di senso che ci riguardano.

<sup>22</sup> Fra i contributi più significativi, e più noti anche in Italia, NUSSBAUM (1999; 2010); SAID (2004).

riferimenti bibliografici

BETTINI 1999

M. Bettini, *Il ritorno degli antenati. Esperienze comparative con il nostro passato*, in G. Picone (a cura di), *L'antichità dopo la modernità*, Palermo, 183-200.

BETTINI 2009

M. Bettini, *Comparare i Romani. Per una antropologia del mondo antico*, in A. Barchiesi – G. Guidorizzi (a cura di), *La stella sta compiendo il suo giro*, «SIFC» suppl. IV s. 7 1-47.

CAMBIANO 1988

G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari.

CAMBIANO 2010

G. Cambiano, *Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*, Bologna.

CAMPANA 1946

A. Campana, *The Origin of the Word "Humanist"*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» IX 60-73.

CITRONI 2007

M. Citroni, *Gellio 19,8,15 e la storia di 'classicus'*, «MD» LVIII 1-22.

FINLEY 1981

M.I. Finley, *L'antropologia e i classici*, in Id., *Usa e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato* (1971), Torino, 149-76.

GIUSTINIANI 1985

V.R. Giustiniani, *Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism'*, «Journal of the History of Ideas» XLVI 167-95.

GRAFTON 1994

A. Grafton, *Come gli Antichi divennero classici*, in *Storia d'Europa*, vol. II/2, Torino, 1371-1413.

GRAFTON – JARDINE 1986

A. Grafton – L. Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, London.

GUASTELLA 1999

G. Guastella, *In viaggio tra i libri. L'antropologia dei filologi*, in G. Picone (a cura di), *L'antichità dopo la modernità*, Palermo, 73-104.

GUASTELLA 2011

G. Guastella, *Antropologia e tradizione classica in una prospettiva multiculturale*, in R. Perrelli – P. Mastandrea (a cura di), *Latinum est, et legitur... Prospettive, metodi, problemi dello studio dei testi latini*, «Lexis» suppl. LXV 75-98.

HARTOG 1996

F. Hartog, *Il confronto con gli antichi*, in *I Greci*, vol. I, Torino, 3-37.

VON HUMBOLDT 1970

W. von Humboldt, *Università e umanità*, a cura di F. Tessoro, Napoli 1970.

LA PENNA 1976

A. La Penna, *Le vie dell'anticlassicismo*, «QS» III 1-13.

LEVI-STRAUSS 1956

C. Lévi-Strauss, *Les trois humanismes*, «Démain» XXXV 18.

LÉVI-STRAUSS 1978

C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due* (1973), Milano.

MOMIGLIANO 1969

A. Momigliano, *Prospettiva 1967 della storia greca*, in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma.

MOMIGLIANO 1980

A. Momigliano, *Premesse per una discussione su Wilamowitz*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 337-49.

MOMIGLIANO 1984

A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino.

MURRAY 1921

G. Murray, *The Legacy of Greece*, Oxford.

NOVATI 1891-1911

F. Novati (a cura di), *Coluccio Salutati. Epistolario*, Roma.

NUSSBAUM 1999

M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea* (1997), Roma.

NUSSBAUM 2010

M. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton (trad. it. Bologna 2011).

PROCTOR 1998

R.E. Proctor, *Defining the Humanities. How Rediscovering a Tradition Can Improve Our Schools*, Bloomington, Indiana.

PROCTOR 2001

R.E. Proctor, *Rome, Florence, and Philadelphia: Using the History of the Humanities to Renew Our Civic Life*, in P.E. Gottfried – G.R. Ricci, *Humanities and Civic Life*, Piscataway, N.J., 1-18.

REEVE 1996

M.D. Reeve, *Classical Scholarship*, in J. Kaye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, 20-22.

ROMANO 1997

E. Romano, *L'antichità dopo la modernità. Costruzione e declino di un paradigma*, «Storica» III/7 7-47.

ROSTAGNI 1939

A. Rostagni, *Classicità e spirito moderno*, Torino.

SAID 2004

E.W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York (trad.it. Milano 2007).

SETTIS 1986

S. Settis, *Continuità, distanza, conoscenza. Tre usi dell'antico*, «Memoria dell'antico nell'arte italiana» III 373-486.

SETTIS 1996

S. Settis, *Introduzione a I Greci*, vol. I, Torino, XXXIII-XXXIV.

SETTIS 2004

S. Settis, *Futuro del 'classico'*, Torino.

STOPPARD 1997

T. Stoppard, *The Invention of Love*, London.

WEBER 1974

M. Weber, *In polemica con Eduard Meyer (1922)*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, 145-206.