

## VI

### L'IDEA LATINA DI *HUMANITAS*

#### *Dalla paideia greca alla humanitas romana*

Se il concetto di “cultura” mette in evidenza il carattere estremamente ampio delle attività sociali dell’uomo, il concetto di “*humanitas*” ci porta a riflettere piuttosto sull’esistenza di una natura umana comune e transculturale. In fondo, ancor oggi, nel settore delle scienze umane, chi legge la realtà con le lenti dell’antropologo vede soprattutto la variazione culturale, chi invece usa le lenti dello psicologo è portato a scoprire le strutture cognitive universali. In realtà, mi sembra evidente che, come nel linguaggio, così anche in altri aspetti dell’attività umana esistono principi universali e parametri variabili.

Procediamo allora a vedere in primo luogo quali sono i valori semantici che l’antichità classica ha trasmesso al lessico intellettuale moderno, attraverso la creazione della parola stessa. Secondo la bella definizione di Alfonso Traina, nell’idea di *humanitas* si deve intendere il riconoscere e il rispettare l’uomo in ogni uomo: “in essa culmina tutto il travaglio del mondo antico, prima che la *caritas* cristiana insegnasse a riconoscere e ad amare il figlio di Dio in ogni uomo”<sup>1</sup>.

L’idea di *humanitas* matura lentamente nel passaggio dal mondo greco al mondo romano. La lingua greca non possiede nemmeno una parola che sia del tutto equivalente al latino *humanitas*. Il tentativo di Werner Jaeger, di identificare l’*humanitas* latina con la *paideia* greca sulla base della testimonianza di un celebre passo di Aulo Gellio, è stato giustamente rifiutato dalla maggior parte degli studiosi<sup>2</sup>. Senza dubbio, tra i due significati della parola latina *humanitas*, il più antico non è quello che corrisponde al greco *paideia*, “educazione”, ma quello che corrisponde al greco *philanthropia*, “benevolenza”, come appare già dall’uso del termine *humanus*

<sup>1</sup> A. TRAINA, *Comoedia. Antologia della palliata*, Padova, CEDAM 2000<sup>5</sup> (1960<sup>1</sup>), p. 9.

<sup>2</sup> GELLIO, *Notti Attiche* 13, 17: cfr. W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell’uomo greco*, I (1934), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 16; H. HAFFTER, “Neue Arbeiten zum Problem der Humanitas”, in “*Philologus*”, 1956, p. 292; A. TRAINA, *Comoedia*, cit., p. 10 n. 2; W. SCHADEWALDT, “Humanitas Romana”, in H. TEMPORINI (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I.4, 1973, p. 47.

nella commedia latina arcaica<sup>3</sup>. La *paideia* greca è certamente uno dei presupposti dell'*humanitas* latina, ma non si identifica completamente con essa. Giustamente, Henry-Irénée Marrou ha osservato che l'etimologia stessa delle due parole, greca e latina, oppone l'uomo (latino *homo*) contro il fanciullo (greco *pais*)<sup>4</sup>. Dunque, la *paideia* è in un certo senso l'educazione necessaria al fanciullo per diventare un uomo.

Il concetto di *humanitas* nasce insomma dalla rielaborazione originale di materiale greco, come spesso accade per i prodotti più maturi della civiltà romana. In primo luogo, è stato osservato che l'umanesimo greco è più cosmico che antropocentrico<sup>5</sup>. Ma soprattutto, è la concezione politica della Grecia classica ad essere troppo basata sull'idea ristretta della città-stato (la *polis*). Nell'età ellenistica il concetto di *polis* si allarga fino ad abbracciare l'intera grecità, ma non va oltre. In Menandro, la giustizia è vista ancora come un valore tipicamente greco, non come un valore universale umano<sup>6</sup>. Solo in età romana, il contrasto tra la Grecità e la barbarie verrà sostituito da quello tra la *humanitas* universale e la *feritas* delle bestie<sup>7</sup>.

Uno dei presupposti per l'elaborazione del concetto di *humanitas* si trova comunque, senza dubbio, nella filosofia greca dello stoicismo, che in particolare attraverso Panezio influì sul circolo degli Scipioni e su Cicerone. Ma si tratta solo di una premessa: il saggio stoico, chiuso nella propria perfezione etica, rappresenta un tipo umano tutt'altro che benevolo, anzi piuttosto scostante e poco aperto al resto dell'umanità<sup>8</sup>.

Dunque, nella cultura greca si trovano tutte le premesse per la nascita della *humanitas* romana, ma non la piena elaborazione del concetto. Secondo Wolfgang Schadewaldt, l'essenza della *humanitas* romana sta propriamente nell'essere l'altra faccia di un insieme ordinato di valori molto precisi e severi, che facevano parte del codice di comportamento del cittadino romano fin dalle origini, e sono pressoché intraducibili in greco: la *pietas* (che è qualcosa di diverso dalla *eusebeia*), i *mores* (che non coincidono esattamente con l'*ethos*), e poi la *dignitas*, la *gravitas*, l'*integritas*, e così via. L'idea di *humanitas* riassume in sé tutti questi valori, così come quelli che già abbiamo avuto modo di riscontrare nell'idea di *cultura*, ma nello stesso tempo li sfumava, li rendeva meno rigidi e più universali.

Nella diffusione dell'ideale di *humanitas*, gli storici romani videro lo scopo e la missione civilizzatrice del loro impero. Nel celebre *incipit* del *De bello Gallico*, Cesare fissò questo concetto nell'endiadi *cultus atque humanitas*, "civiltà umana" (*De Bello Gallico* 1, 1, 3). Più tardi, Plinio il Vecchio, recitando le lodi dell'Italia, la definì *numine deum electa, quae (...) humanitatem homini daret, breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret*, "scelta dalla potenza divina per (...)

<sup>3</sup> S. TROMP DE RUITER, "De vocis, quae est *philanthropia* significatione atque usu", in "Mnemosyne" 1931, pp. 271-306.

<sup>4</sup> H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Studium, Roma 1966, p. 294.

<sup>5</sup> K. PAPAIOANNOU, "Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos", in "Diogène" 25, 1959, pp. 3-31.

<sup>6</sup> MENANDRO, *Perikeiromene* 430: "quando si è vinto, è segno di un animo greco accettare la pace"; secondo MARROU, *Op. cit.*, p. 139, lo stesso termine *kosmopolites* "implica una negazione, un sorpassamento della città, molto più che l'affermazione positiva di un'unità concreta dell'umanità, la cui realtà è ancora impensabile".

<sup>7</sup> Per il contrasto *humanitas/feritas* cfr. CICERONE, *De officiis* 3, 32; *De oratore* 1, 33; *De legibus* 2, 36.

<sup>8</sup> Come stigmatizza con ironia VARRONE, *Satire Menippeae*, fr. 245, nei confronti dell'ideale del carattere di Cleante.

dare l'umanità agli uomini, e in breve per divenire lei sola la patria di tutte le genti nel mondo intero" (*Naturalis historia* 3, 39)<sup>9</sup>.

### *Il concetto di humanitas nel teatro latino arcaico*

Passiamo a vedere in concreto quando nacque a Roma l'idea di *humanitas*. Il termine è attestato solo a partire dal I sec. a.C., in Varrone e Cicerone. Ma il concetto fu elaborato fin dalle origini della letteratura latina, precisamente nel teatro del II sec. a.C. Già l'epica romana di Nevio e di Ennio aveva spostato l'attenzione, rispetto al modello greco, dal mito atemporale, con i suoi eroi semidivini, alle vicende storiche di Roma, con i suoi cittadini concreti, appunto più "umani". Ma fu soprattutto il teatro a riuscire a rivolgersi per la prima volta ad un pubblico più vasto della ristretta cerchia dei lettori dell'epica o della storiografia: per la sua natura meno elitaria, il teatro fu dunque capace di esplorare le dimensioni più universali dell'umanità.

Tra i generi teatrali, ci si potrebbe aspettare che il più adatto ad affrontare la problematica della *humanitas* fosse stata la tragedia, che trattava appunto vicende segnate dal dolore e dalla tragicità della condizione umana. In realtà, ciò non avvenne. La tragedia romana non raggiunse mai la popolarità che tale genere teatrale aveva in Grecia. Nel prologo dell'*Anfitrione* di Plauto, il pubblico reagisce con viva preoccupazione, quando l'attore annuncia una tragedia al posto di una commedia (v. 52). Lucilio testimonia inoltre che gli esordi delle tragedie di Pacuvio avevano spesso un effetto deprimente sul pubblico (fr. 875 Marx). La problematica della tragedia greca di Eschilo e Sofocle era ormai troppo lontana dalla mentalità romana. Solo Euripide, per la maggiore universalità delle tematiche umane affrontate, aveva un certo successo, ma le traduzioni latine ne accentuavano soprattutto il *pathos*, la sonorità e la teatralità dello stile, mettendo in secondo piano la riflessione etica<sup>10</sup>.

Ecco allora il motivo per cui l'unico genere teatrale davvero fortunato nella Roma arcaica fu la commedia. I modelli greci del teatro di Plauto e di Terenzio erano le opere della commedia nuova, il cui autore più illustre fu Menandro. Il grammatico Aristofane di Bisanzio ci ha lasciato la famosa definizione del suo teatro come "imitazione della vita"<sup>11</sup>. I suoi personaggi risentono dello studio filosofico dei *Caratteri* di Teofrasto, perciò la sua comicità colpisce le deviazioni dall'ideale umano elaborato dalla filosofia. I protagonisti delle commedie di Menandro si trovano ad affrontare vicende quotidiane, di quello che oggi si direbbe un dramma borghese. Il grammatico Diomede parlava in proposito di *humiles personae*, in contrapposizione agli eroi della tragedia<sup>12</sup>. Le vicende sono dunque legate alla condizione umana più universale, fatta di sentimenti e vicende familiari.

<sup>9</sup> Cfr. OVIDIO, *Fasti* 2, 684: *Romanae spatium est urbis et orbis idem*; RUTILIO NAMAZIANO, *Il ritorno* 1, 66: *urbem fecisti quod prius orbis erat*.

<sup>10</sup> A. TRAINA, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1974<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> SIRIANO, *Commento a Ermogene* 2, 23 Rabe.

<sup>12</sup> GLK I 488.

L'universalità della commedia nuova la rendeva facilmente esportabile da una cultura all'altra. A Roma, gli attori comici indossavano il mantello dei greci (il *pallium*), e le storie si fingevano ambientate in Grecia, ma le allusioni a fatti e istituzioni romane erano continue. Nelle vicende di uomini alle prese con mogli bisbetiche e figli scapestrati, in un mondo alla rovescia popolato da schiavi furbissimi, vecchi avari e soldati fanfaroni, gli spettatori romani finivano per ridere di se stessi, aggirando le norme severe della moralità ufficiale<sup>13</sup>. La capacità di riconoscere i propri limiti con una risata è il primo passo nell'elaborazione del concetto di *humanitas*.

In particolare, già in Plauto appare la consapevolezza di come le vicende umane siano soggette al gioco del destino. La trama di alcune commedie, come i *Menaechmi*, è basata sul gioco della fortuna, su una serie di equivoci e scambi di persona, fino al riconoscimento finale. Nella *Cistellaria*, viene espressa la consapevolezza che la condizione umana è fondata sulla precarietà: *ut sunt humana, nil est perpetuum datum*, "come sono le cose umane, niente è dato per sempre" (v. 194). Nel *Truculentus*, si afferma che conquistare e perdere la ricchezza è un *humanum facinus*, un "fatto umano" (v. 218). Nel *Mercator*, si trova poi una massima, derivata evidentemente dal modello greco (l'*Emporos* di Filemone), nella quale i tratti caratteristici dell'umanità sono indicati nell'amore e nel perdono: *humanum amare est, humanum autem ignoscere est*, "è umano amare, ma è umano anche perdonare" (v. 319).

Nel complesso, però, lo scavo psicologico della commedia nuova è una categoria estranea al teatro plautino, anche se certe tematiche, come il motivo del "doppio" nell'*Anfitrione*, avranno una grande fortuna nella psicologia moderna. Nell'umanità di Plauto prevale nettamente l'idea pessimistica dell'uomo che lotta contro la fortuna e contro i propri simili. La maggior parte delle commedie plautine ha una trama basata sull'inganno, la cui morale può essere sintetizzata nella famosa massima *lupus est homo homini*, "l'uomo per l'uomo è un lupo", contenuta nell'*Asinaria* (v. 495).

Ma già un commediografo di circa vent'anni più giovane di Plauto, cioè Cecilio Stazio, contrapponeva al pessimismo plautino una massima probabilmente derivata da Menandro, che risente della filosofia aristotelica: *homo homini deus est, si suum officium sciat*, "l'uomo per l'uomo è un dio, se conosce il suo dovere"<sup>14</sup>. L'affermazione programmatica di Cecilio Stazio contiene già il nesso tra *humanitas* e *officium*, che sarà alla base del *De officiis* ciceroniano, così come l'apertura dell'uomo verso la divinità, che sarà ripresa da Plinio il Vecchio (*Naturalis historia* 2, 18: *deus est mortali iuvare mortalem*, "essere dio, per un mortale, significa aiutare un altro mortale"). Sebbene la produzione teatrale di Cecilio Stazio sia quasi interamente perduta, la sua lezione dovette essere importante: alla fine del II secolo, l'erudito Volcacio Sedigito lo proclamerà superiore a Plauto, e più tardi Orazio, nell'*Ars poetica* (v. 59), apprezzerà la sua *gravitas*, cioè la serietà dei sentimenti.

<sup>13</sup> Era vietato criticare sulla scena personaggi viventi (CICERONE, *De re publica* 4, 12), così come rappresentare gli schiavi più saggi dei padroni (DONATO, commento a TERENCE, *Eunuchus* 57).

<sup>14</sup> Fr. 265 Ribbeck<sup>3</sup> (cfr. L. ALFONSI, "Sul v. 265 R. di Cecilio Stazio", in "Dioniso", 1955, pp. 3-6; A. TRAINA, *Comoedia*, cit., p. 105); sul probabile modello di MENANDRO fr. 484 Koerte, cfr. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Einaudi, Torino 1951, p. 288.



Il contributo decisivo per la formazione dell'idea di *humanitas* spetta però senza dubbio alla generazione successiva, e in particolare a Terenzio, la cui attività si colloca tra il 166 e il 160 a.C. Nelle sue commedie, alle beffe che stanno al centro delle trame plautine si sostituiscono vicende familiari basate sul contrasto dei sentimenti, e in primo luogo sul problema dell'incomunicabilità tra le persone.

In Terenzio l'idea di *humanitas* appare pienamente formata. Anche se manca ancora il nome astratto, l'aggettivo *humanus* esprime già tutte quelle che saranno le sfere semantiche privilegiate del concetto nei secoli successivi. Da un lato, nell'*Andria*, si trova già il significato di *humanitas* intesa come benevolenza (v. 113 s.: *humani ingeni / mansuetique animi officia*, "i doveri di un carattere umano e benevolo"), ma anche come dovere (v. 236: *hoc inest humanum factu aut inceptu? hoc inest patris?*, "è forse questo un fatto o un pensiero degno di un uomo? è questo il dovere di un padre?").

D'altro lato, negli *Adelphoe* troviamo l'idea di *humanitas* legata al senso della moderazione (v. 143: *vix humane patitur*, "a stento sopporta umanamente"), e soprattutto alla fragilità e alla possibilità di sbagliare, insite nella condizione umana (v. 471: *persuasit nox amor vinum adulescentia: humanumst*, "lo ha trascinato la notte, il vino, la giovinezza: è un fatto umano"; v. 687: *id peccatum primum sane magnum, at humanum tamen*, "innanzitutto questo errore è molto grave, ma è umano").

Soprattutto, in Terenzio troviamo quella che è universalmente considerata la migliore sintesi del concetto di *humanitas*, cioè la celebre massima dell'*Heautontimorumenos* (v. 77): *homo sum: humani nihil a me alienum puto*, "sono un uomo: tutto ciò che è umano, non lo ritengo a me estraneo"<sup>15</sup>. In tale formulazione, l'*humanitas* è proclamata come un valore universale e onnicomprensivo: l'uomo rivendica il diritto-dovere di interessarsi ai problemi degli altri uomini, con un atteggiamento di solidarietà e condivisione. Siamo davvero di fronte ad uno dei punti più alti toccati dall'umanesimo nel teatro latino arcaico.

### *L'umanesimo ciceroniano*

Come si è accennato, il vocabolo *humanitas* ha le sue prime attestazioni nel I secolo a.C.: per la precisione, ne troviamo 5 occorrenze nella *Rhetorica ad Herennium*, 3 in Varrone, 3 in Cesare e 6 in Cornelio Nepote. Contro questa media di poche occorrenze per autore, fa contrasto l'enorme impiego da parte di Cicerone: ben 229 occorrenze, che rappresentano circa la metà delle 463 occorrenze registrate nell'intero campione degli autori latini classici<sup>16</sup>. Cicerone è dunque senza dubbio l'autore che più di ogni altro ha contribuito all'elaborazione del concetto, tanto che si

<sup>15</sup> E. VALGIGLIO, "Appunti su fonti e influssi dell' 'umano' in Terenzio", in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica" 15, 1973, pp. 101-110.

<sup>16</sup> L'elenco degli autori si trova in P. TOMBEUR (éd.), *Bibliotheca Teubneriana Latina*, BTL-1, Saur, München 1999, pp. 93-104. Alla stessa cifra di 229 occorrenze in Cicerone giunge anche L. FAVINI, "Umanesimo e cultura classica", in U. CARDINALE (a cura di), *Essere e divenire del "Classico"*, UTET, Torino 2006, p. 173 n. 57, pur attingendo a un diverso database (PHI 5).

potrebbe a buon diritto parlare di *humanitas* ciceroniana, anziché più genericamente di *humanitas* romana<sup>17</sup>. Dal *De oratore* al *De officiis*, passando per le innumerevoli orazioni e perfino le lettere private, Cicerone non si stanca mai di proporre a tutti, in ogni occasione, il proprio ideale umanistico.

A Cicerone si deve essenzialmente lo sviluppo del significato di *humanitas* come cultura enciclopedica, soprattutto letteraria, ma non solo<sup>18</sup>. Nella concezione ciceroniana, l'oratore si caratterizza per la sua cultura vasta, non ristretta al proprio settore professionale, ma aperta a tutte le discipline. L'oratore deve eccellere *in omni genere sermonis et humanitatis*, "in ogni specie di conversazione e in tutto ciò che riguarda l'uomo"<sup>19</sup>; *in omni recto studio atque humanitate*, "in ogni studio onesto e ogni aspetto dello scibile umano"<sup>20</sup>. In sostanza, dobbiamo a Cicerone l'idea che rimarrà per secoli alla base dell'educazione umanistica, e cioè che lo studio letterario non ha finalità pratiche immediate, ma non è neppure erudizione fine a se stessa: l'*otium studioso* ha lo scopo di formare un'etica che possa rendere migliore il cittadino.

In secondo luogo, si deve a Cicerone il merito di avere ripreso e approfondito il significato di *humanitas* come sintesi dei valori morali tradizionali. In particolare, nel *De officiis*, Cicerone elabora un sistema estremamente complesso e articolato, il quale non a caso verrà ripreso da S. Ambrogio, nell'opera omonima, che rappresenta una delle più importanti sintesi della civiltà classica e cristiana. Ebbene, l'*humanitas* è per Cicerone il principio morale oggettivo, in contrapposizione all'utile personale, da cui nasce il dovere (*officium dirigit: De officiis* 3, 89). L'*humanitas* finisce così per essere indissolubilmente legata ad un altro valore onnicomprensivo della cultura romana: la *pietas*, che in Cicerone è spesso richiamata in coppia alla stessa *humanitas*, come la diversa polarità di uno stesso concetto<sup>21</sup>.

Ma il contributo ciceroniano senza dubbio destinato ad avere maggiore fortuna nella storia della cultura è l'aver individuato nell'*humanitas* la natura umana universale. Giustamente, il *Thesaurus linguae Latinae* (col. 3075, 27-30) cita come esempio di un *usus strictus et plenus* del termine *humanitas* la definizione ciceroniana: *vimque omnem humanitatis*, "tutta l'essenza della natura umana" (*De oratore* 1, 53). La stessa espressione *natura hominum*, "natura degli uomini", che non a caso ha la sua prima attestazione nell'*Heautontimorumenos* di Terenzio (v. 503), compare ben trenta volte in Cicerone. Possiamo ricordare, ad esempio, alcune occorrenze particolarmente significative nel *De officiis*: 1, 13, *intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum*, "si capisce che, tutto ciò che è vero, semplice e sincero, è assolutamente adatto alla natura dell'uomo"; 1, 50, *eius enim vinculum est ratio et oratio*, "la sua unità deriva dalla ragione e dal linguaggio"; 3, 46, *est enim hominum naturae, quam sequi debemus, maxime inimica crudelitas*, "la crudeltà è soprattutto nemica alla natura dell'uomo, che noi dobbiamo seguire".

<sup>17</sup> P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Bruxelles 1970.

<sup>18</sup> *Thesaurus linguae Latinae*, col. 3078, 33-34: *legitur raro praeter Cic., paene deest aevo imperatorio*.

<sup>19</sup> *De oratore* 1, 35; cfr. 1, 71.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1, 256.

<sup>21</sup> CICERONE, *Pro Planco* 96; *Actio Secunda in Verrem* 2, 97; 4, 12; *De officiis* 3, 41; *Ad Atticum* 6, 3, 8; 11, 17, 1; *Familiares* 5, 2, 6.

Nel *De finibus*, inoltre, Cicerone riassume il concetto affermando che il punto estremo del bene per l'uomo è *vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente*, “vivere secondo una natura umana che sia perfettamente realizzata e non soffra di alcuna mancanza” (5, 26).

Altrettanto eloquente è l'espressione *communis humanitas*, frequente nelle orazioni ciceroniane<sup>22</sup>, che indica anch'essa la natura umana, sottolineando però la sostanziale comunità e uguaglianza degli uomini, che costituiscono un'unica razza, un unico *genus humanum*<sup>23</sup>. Riecheggiando la citata massima di Terenzio, Cicerone afferma nel *De finibus*, 3, 63: *ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri*, “da ciò deriva che è naturale anche la comune solidarietà degli uomini con gli uomini, così che un uomo non può sembrare estraneo a un altro uomo, per il semplice fatto che è un uomo”. In Cicerone si trova perfino l'espressione *caritas generis humani*, che indica il “vincolo di affetto tra il genere umano” (*De finibus* 5, 65), e l'idea che la natura umana può essere compresa fino in fondo solo in confronto con la natura divina<sup>24</sup>. Entrambi i concetti saranno sviluppati dalla cultura cristiana, nella riflessione sulla persona di Cristo<sup>25</sup>.

Ci si potrebbe domandare, invece, perché in Cicerone si trovi già il concetto, caro all'età umanistica, di *studia humanitatis*<sup>26</sup>, ma non quello, altrettanto importante, di *res publica litteraria*. Certamente, nell'orazione *Pro Archia*, si trova già un concetto che prefigura tale ideale: non a caso l'orazione, scoperta nel 1333 dal Petrarca a Liegi, divenne uno dei testi più considerati dagli umanisti. In essa Cicerone afferma che il poeta Archia avrebbe avuto diritto alla cittadinanza romana, a prescindere da qualsiasi altra considerazione giuridica, per il semplice fatto di essere un poeta. La letteratura e la poesia sono infatti l'essenza della *humanitas*, e ogni comunità dovrebbe dirsi onorata di accogliere un poeta. Come diverse città greche si contendevano l'onore di avere dato i natali ad Omero, così Roma avrebbe dovuto essere onorata di dare la cittadinanza ad Archia, tanto più considerando il fatto che il poeta aveva cantato le glorie di Roma<sup>27</sup>.

Ma il ragionamento di Cicerone si ferma qui. Nell'antichità non si trova mai la menzione di una *res publica litteraria*, una comunità universale dei dotti, perché per la civiltà romana la *res publica*, cioè l'impero, si identificava con l'intero mondo civilizzato. Certamente, gli antichi riconoscevano l'esistenza di saggi anche al di fuori del loro mondo, ma non li consideravano come parte di una stessa comunità intellettuale. Una *res publica litteraria* che si estendesse oltre i confini dell'impero era cioè impensabile: la *res publica* si identificava totalmente con la civiltà. La stessa *humanitas* era il tratto distintivo tra le province romane e il resto del mondo<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Ad es. *Pro domo sua* 98; *Pro Flacco* 24; *Pro Sulla* 64.

<sup>23</sup> *De oratore* 1, 60; 3, 113; *Academica* 1, 21; *De divinatione* 1, 10. 116. 133; 2, 104; *De finibus* 3, 62; 4, 4. 19. 65, ecc.

<sup>24</sup> *De oratore* 2, 86. 132; *Topica* 76; *De finibus* 3, 73; *De natura deorum* 1, 112.

<sup>25</sup> *Thesaurus linguae Latinae*, col. 3075, 65 – 3076, 26.

<sup>26</sup> *Pro Archia* 3; *Pro Murena* 61; *Commentariolum petitionis* 33.

<sup>27</sup> CICERONE, *Pro Archia* 9: *praesertim cum omne olim studium atque omne ingenium contulerit Archias ad populi Romani gloriam laudemque celebrandam*.

<sup>28</sup> Cfr. CESARE, *De bello Gallico* 1, 1, 3: *a cultu atque humanitate provinciae*; TACITO, *Agricola* 21, 2: *idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset*.

Dunque, il dotto, se apparteneva all'universo culturale classico, aveva il diritto ad essere cittadino romano, come appunto Cicerone sosteneva per Archia. Non era possibile invece pensare ad altre comunità statali che potessero fregiarsi della stessa *humanitas*. Tutto il mondo civilizzato finiva per identificarsi con la città di Roma: l'*orbis* coincideva con l'*urbs*, secondo la celebre massima di Ovidio, più tardi ripetuta da Rutilio Namaziano<sup>29</sup>. L'ideale romano della *humanitas*, sebbene più aperto rispetto alla *paideia* greca, poteva perciò convivere ancora con i peggiori pregiudizi, ad esempio nei confronti degli ebrei: lo stesso Rutilio Namaziano bollava in modo sprezzante il *Iudaeus* come un *animal*, che con le sue prescrizioni alimentari si separava dall'umanità<sup>30</sup>.

### *L'umanesimo agostiniano*

Solo con il cristianesimo si cominciò a concepire nel mondo romano l'esistenza di un'altra città eterna oltre Roma, di carattere universale per l'intera umanità. Com'è noto, Agostino ha coniato in proposito la celebre espressione di *civitas Dei*, contrapposta alla *civitas terrena*, che era appunto in primo luogo Roma<sup>31</sup>. Sarà questa la via che condurrà all'elaborazione medievale del concetto di una nuova *res publica Christiana*, oltre i confini della romanità, che a sua volta renderà possibile la nascita dell'ideale umanistico e moderno di una *res publica litteraria*<sup>32</sup>, fino a che, con Erasmo, si arriverà alla definizione più completa di un umanesimo che si estende ad abbracciare l'umanità intera, auspicando la pace universale.

Il *De civitate Dei* di Agostino rappresenta perciò una tappa fondamentale nello sviluppo dell'ideale umanistico. Il confronto con la tradizione pagana, per quanto fermo e netto, avviene sempre con tono aperto e sereno: *amica disputatione, honeste, graviter, libere*, "in una discussione amichevole, onesta, seria e franca"<sup>33</sup>. Il titolo stesso dell'opera, comunemente tradotto "la città di Dio", presuppone l'uso del termine latino *civitas*, che ha primariamente il significato di "comunità di cittadini". Nell'elaborazione di tale concetto, Agostino ha attinto infatti a due fonti principali, una cristiana e una pagana<sup>34</sup>. La prima è ovviamente la Bibbia, dove egli trovava, dall'Antico Testamento fino all'*Apocalisse*, l'idea di due città contrapposte: da una parte Gerusalemme, la città di Dio, e dall'altra Babilonia, la città dei peccatori. Le due città bibliche sono considerate da Agostino come due archetipi universali, due modelli di comportamento dell'uomo nei confronti di Dio. La seconda fonte è la concezione romana di una comunità insieme giuridica e religiosa, secondo le celebri definizioni ciceroniane di *civitas*, che Agostino riprende citando letteralmente il *De*

<sup>29</sup> Cfr. *supra*, n. 495.

<sup>30</sup> RUTILIO NAMAZIANO, *Il ritorno* 1, 384.

<sup>31</sup> Cfr. L. STORONI MAZZOLANI, *L'idea di città nel mondo romano*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1967, p. 1; J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*, trad. it. Jaca Book, Milano 1971.

<sup>32</sup> M. FUMAROLI, "La République des Lettres", in "Diogène" 143, 1988, pp. 131-150; H. BOTS – F. WAQUET, *La Repubblica delle lettere*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2005, p. 159-164.

<sup>33</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei* 5, 26.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*, cit., pp. 265-288.

*re publica*<sup>35</sup>. La *civitas* romana è vista cioè come il centro della religione pagana, non separabile dai suoi dèi, e opposta alla religione cristiana.

Nella filosofia della storia agostiniana, Città terrena e Città di Dio sono perciò due modi di orientarsi nella vita, che coesistono e si contrappongono all'interno di ogni società storica, e sono espressi attraverso una serie di coppie oppositive: *civitas terrena / caelestis; temporalis / aeterna; mortalis / immortalis; diaboli / Christi; infidelium / fidelium; impiorum / piorum*. Nonostante sia oggi un luogo comune, non esiste invece nel pensiero agostiniano la contrapposizione tra la Città di Dio e una pretesa "Città dell'uomo"<sup>36</sup>. Per il semplice motivo che non c'è alcuna opposizione tra Dio e l'uomo, e ovviamente anche nella Città di Dio si trovano degli uomini. Precisamente, la città di Dio è dovunque, nella comunità umana, vi sia amore per Dio e per il prossimo, mentre al contrario la Città terrena è espressione del potere umano fine a se stesso, senza altri valori, e dunque destinato inevitabilmente a degenerare nel peccato contro Dio e contro l'uomo.

L'innovazione decisiva di Agostino, rispetto ai filosofi antichi, sta nel non concepire più lo Stato come un agente morale: la Città terrena agostiniana non è la repubblica utopica di Platone o la repubblica romana idealizzata di Cicerone. Secondo Agostino, lo Stato è basato su un contratto sociale di natura pratica, finalizzato alla ricerca di comuni vantaggi materiali. Questa concezione positivista dello Stato è indubbiamente molto moderna. Per la sua natura terrena, basata sul potere di uomini su altri uomini, uno Stato non può mai essere perfettamente giusto. Certamente, però, è possibile distinguere uno stato di diritto da una banda di malfattori, e i cristiani fin dalle origini sono stati buoni cittadini, hanno rispettato tutte le leggi giuste e hanno cercato di far valere le loro ragioni morali. Lungi dal disinteressarsi della Città terrena, perché facenti parte della Città di Dio, i cristiani trasformarono l'impero pagano in un impero cristiano: e quest'ultimo, pur con tutti i suoi limiti, rappresentò un progresso rispetto all'impero pagano. Perciò, nel libro V, cap. 24 del *De civitate Dei*, la figura dell'imperatore cristiano viene presentata da Agostino in termini positivi. Però, è rifiutata l'idea di una Chiesa imperiale, teocratica, l'idea che lo Stato debba essere immagine della Chiesa. Il ruolo della Chiesa può essere solo quello di indicare agli uomini la via della moralità, della pace e della giustizia, che del resto, secondo la nota concezione paolina, sono aspirazioni scritte nel cuore di ogni uomo.

Agostino ha dunque un ruolo di primo piano nell'elaborare una teoria umanistica della politica, ma il suo contributo alla storia dell'umanesimo non si limita a questo aspetto. Nella letteratura latina cristiana, l'idea classica di *humanitas* è ripresa e sviluppata in una nuova direzione. Da un lato vi è senza dubbio la ripresa e la conferma della validità dei valori etici universali già scoperti dai pagani. Abbiamo già accennato al *De officiis* di Ambrogio, che intenzionalmente si riallacciava all'omonima opera di Cicerone. D'altro lato, nella concezione cristiana, l'umanesimo non è più limitato alla sola dimensione politica dell'impero romano, ma si allarga all'umanità intera. Di conseguenza, ogni uomo appare in primo luogo come una creatura di Dio, anzi la più perfetta "opera di Dio", come afferma ad esempio

<sup>35</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei* 1, 15; 2, 21; CICERONE, *De re publica*, 1, 41; 1, 49; 3, 34; 6, 13.

<sup>36</sup> C. AUGIAS – R. CACITTI, *Inchiesta sul cristianesimo*, cit., p. 261.

Lattanzio nel *De opificio Dei*. Lo stesso autore, nelle *Divinae institutiones*, propone perciò un sistema etico nel quale la *sapientia* dei pagani e la *religio* dei cristiani approdano ad una sintesi che può dirsi nello stesso tempo *vera sapientia* e *vera religio*.

Secondo tale concezione, anche per Agostino tutto ciò che di buono era presente nella cultura pagana doveva essere messo a frutto anche dai cristiani. In particolare, sappiamo dalle sue *Retractationes* che egli aveva progettato di comporre dei *Libri disciplinarum*, sull'esempio dell'opera omonima di Varrone, sostenendo la necessità per il cristiano di apprendere le arti liberali elaborate dalla cultura classica. Di questa progettata sintesi culturale, oltre al *De musica*, conservato per intero, possediamo frammenti di tre opere (*De grammatica*, *De dialectica* e *De rhetorica*), che costituiscono il ponte tra le *Disciplinae* di Varrone e le arti del Trivio medievale.

Ma soprattutto, in una delle sue opere più importanti, il *De doctrina Christiana*, Agostino propone una sintesi personale di cultura classica e cristiana, sostenendo la necessità per il cristiano di acquisire una solida preparazione filologica, preliminare indispensabile ad una seria esegesi biblica. Agostino è infatti convinto che la Bibbia, come ogni altro testo, non ammetta interpretazioni arbitrarie da parte dei lettori, ma abbia un significato ben preciso, che consiste nella Rivelazione divina. Per questo, egli applica all'esegesi delle Sacre Scritture gli stessi metodi in uso nelle scuole pagane per l'interpretazione dei testi classici e afferma che tali strumenti esegetici, di per sé neutri, devono essere sottratti al monopolio dei pagani per essere impiegati al servizio della cultura cristiana.

Facendo uso esclusivamente di argomentazioni di tipo razionale e di strumenti elaborati dalla cultura pagana, come ad esempio la dicotomia ciceroniana utile/onesto e quella varroniana usare/godere, Agostino giunge a sintetizzare l'umanesimo cristiano nella *gemina caritas*, il "duplice amore", verso Dio e il prossimo<sup>37</sup>. In questo nucleo, egli individua il fondamento di tutta la morale, e nello stesso tempo indica una basilare novità introdotta nella concezione dell'uomo dal cristianesimo. L'uomo è definito ora essenzialmente come "prossimo": *manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum*, "è chiaro che ogni uomo deve essere considerato come nostro prossimo"<sup>38</sup>.

Abbiamo già avuto modo di notare, nel paragrafo precedente, come l'astratta *philanthropia* dei filosofi greci fosse già divenuta la più concreta *humanitas* dei romani. Ora l'amore verso l'umanità fa un ulteriore passo avanti, perché l'uomo è concepito in modo ancor più concreto come "prossimo": cioè, nel significato propriamente latino di *proximus*, qualunque uomo la sorte ci abbia posto vicino, al di là di ogni appartenenza etnica. Al prossimo è dovuto non solo un amore astratto, filosofico, ma un concreto *officium misericordiae*, cioè una fattiva "opera di solidarietà"<sup>39</sup>. Ecco dunque che la definizione terenziana di *humanitas*, ricordata nel

<sup>37</sup> AGOSTINO, *De doctrina Christiana* 1, 36, 40; *Confessiones* 12, 25, 36: cfr. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris 1962, pp. 200 sgg.

<sup>38</sup> AGOSTINO, *De doctrina Christiana* 1, 30, 32.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 1, 30, 31

paragrafo precedente, assume ora in Agostino una nuova formulazione e una nuova motivazione: *omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum*, “ogni uomo, in quanto uomo, deve essere amato per Dio”<sup>40</sup>.

Nello stesso tempo, Agostino ribadisce che l’amore verso l’umanità deve essere un impegno concreto di vita, da mettere in atto a partire dalle situazioni quotidiane in cui ciascuno si trova a vivere: *omnes autem aequae diligendi sunt; sed, cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur*, “tutti gli uomini vanno amati ugualmente. Ma quando non puoi giovare a tutti, devi provvedere soprattutto a quelli che, per l’opportunità di tempo o luogo o altro, sono uniti più strettamente a te, quasi dalla sorte”<sup>41</sup>. Dunque, dobbiamo amare tutti gli uomini con cui entriamo in relazione, anche per caso: il vicino di casa antipatico, il collega insopportabile, il seccatore che incontriamo per la strada.

E da ciò consegue un’altra novità cristiana, impensabile per i pagani: *his efficitur, ut inimicos etiam nostros diligamus*, “ne deriva che amiamo anche i nostri nemici personali”<sup>42</sup>. L’idea di *humanitas* può finalmente divenire davvero universale, e Agostino ne dà una spiegazione basata non solo sul precetto del Vangelo, ma anche sulla ragione umana: *non enim eos timemus, quia nobis quod diligimus auferre non possunt, sed miseramur potius quia tanto magis nos oderunt, quanto ab illo quem diligimus separati sunt. Ad quem si conversi fuerint, et illum tamquam beatificum bonum et nos tamquam socios tanti boni necesse est ut diligant*, “(i nemici) non li temiamo, perché non ci possono togliere ciò che noi amiamo, ma piuttosto li commiseriamo, perché tanto più ci odiano, quanto più sono lontani dall’oggetto del nostro amore. Di necessità, se si volgeranno a lui, ameranno sia lui come bene che rende felici, sia noi come amici di così grande bene”<sup>43</sup>.

Insomma, l’idea di Dio proposta dal cristianesimo non porta affatto a svilire la dignità dell’uomo, né la solidarietà umana, ma dà a questi valori una universalità, una pienezza e una profondità etica impensabili nel mondo pagano. Agostino, ricordando la celebre metafora paolina dell’uomo come “tempio di Dio”<sup>44</sup>, sottolinea la dignità della condizione umana (*humana condicio*), partendo dal fatto che Dio non ha voluto comunicare la propria rivelazione direttamente in modo miracoloso o per mezzo di angeli, ma affidandola alla parola concreta di uomini, come i profeti e gli apostoli<sup>45</sup>. Di conseguenza, l’uomo deve giungere alla conoscenza di Dio per mezzo della fede, ma anche della ragione<sup>46</sup>.

Concludiamo ricordando brevemente l’opera in cui Agostino procedette alla più straordinaria esplorazione dell’animo umano: le *Confessiones*. Nonostante qualche precedente pagano, come le *Lettere a Lucilio* di Seneca, a quest’opera si deve essenzialmente la scoperta di una nuova dimensione dell’uomo: l’interiorità

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 1, 27, 28.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 1, 28, 29.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1, 29, 30.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Prima lettera ai Corinzi* 3, 17.

<sup>45</sup> AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, prolog. 6.

<sup>46</sup> *Ibid.*, prolog. 7.

spirituale, lo scavo psicologico, mai in precedenza condotto in modo tanto profondo quanto umile e confidenziale nel tono espositivo. Dobbiamo essenzialmente ad Agostino la scoperta dell'interiorità dell'uomo, da intendersi non tanto come un generico mondo dei sentimenti, ma come il fondamento oggettivo delle nostre capacità di conoscenza.

Esemplare è in tal senso la famosa "estasi" di Ostia, che rappresenta il centro poetico e concettuale delle *Confessiones*. L'autore racconta un'ascesa filosofica oltre il mondo sensibile, avvenuta nel corso di un affettuoso dialogo con la madre Monica<sup>47</sup>. Non si trattò per nulla di una visione mistica, un'esaltazione della fantasia: fu una sobria e razionale esperienza della mente, che attraverso la riflessione arrivò fino al progressivo superamento dei contenuti dell'esperienza sensibile, fino a intuire l'esistenza di Dio.

Uno degli aspetti senza dubbio più affascinanti delle *Confessiones* è che l'autore, raccontando la propria autobiografia, affronta più in generale il problema della natura dell'uomo. In particolare, alcune facoltà della mente umana, come la memoria e la percezione del tempo, sono esplorate con una profondità concettuale che non ha precedenti nel mondo antico e desta nello stesso autore la meraviglia per la scoperta della grandezza, della complessità e della profondità della natura umana: *magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer*, "grande è la potenza della memoria, qualcosa di terribile, mio Dio, la sua profonda e infinita complessità; e tutto questo è la mente, tutto questo sono io. Cosa sono io dunque, mio Dio? Quale la mia natura? Una vita varia, multiforme, prodigiosamente immensa"<sup>48</sup>.

La mente dell'uomo e la sua memoria è scandagliata pertanto come il fondamento di ogni nostra conoscenza. In particolare, Agostino scopre nell'uomo la presenza di quelli che oggi chiameremmo gli *a priori*, cioè quelle conoscenze che ciascuno di noi riconosce di possedere nella propria mente "anche prima di averle imparate"<sup>49</sup>. Nella mente umana l'autore ritrova precisamente delle conoscenze non ricavabili dall'esperienza, come l'idea del tempo e dello spazio, e poi le verità matematiche, cioè "i rapporti e le infinite leggi dei numeri e delle misure"<sup>50</sup>, e più in generale i criteri del giudizio etico ed estetico, nonché l'aspirazione innata a una vita felice, arrivando a delle intuizioni che anticipano in un certo senso quelle di Cartesio e di Kant.

Ancora più interessante è il libro undicesimo, dedicato interamente al problema filosofico del tempo. Agostino parte dalla definizione aristotelica del tempo come "misura del movimento" e da quella stoica di "estensione del movimento", per arrivare infine all'interpretazione radicalmente soggettivistica di "estensione della mente" (*distensio animi*)<sup>51</sup>. Con un'intuizione che sarà apprezzata da Heidegger e

<sup>47</sup> *Confessiones* 9, 10, 23-26.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 10, 17, 26 (trad. G. Chiarini).

<sup>49</sup> *Ibid.*, 10, 10, 17.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 10, 12, 19.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 11, 26, 33.

Russell, egli giunge così ad affermare che è nella mente stessa dell'uomo che si misura il tempo. Agostino è lo scopritore di un tempo interiore, soggettivo, distinto da quello oggettivo. Il problema del tempo si riallaccia inoltre a quello della memoria, perché secondo Agostino il tempo non esiste se non nella mente, e precisamente il passato come ricordo (*memoria*), il presente come percezione attuale (*contuitus*), e il futuro come anticipazione (*expectatio*)<sup>52</sup>.

Un altro problema relativo al tempo è infine di natura più strettamente teologica, perché nasce dall'interpretazione delle prime parole della Bibbia. Agostino si chiede precisamente cosa significhi che “in principio” Dio creò il cielo e la terra, si confronta con il problema dell'inizio del mondo e cerca di distinguere tutto ciò che è collocato nel tempo rispetto al Creatore, che si trova nell'eternità priva di movimenti temporali<sup>53</sup>.

In conclusione, nella letteratura universale ci sono pochi testi, come le opere di Agostino, che comunicano al lettore l'impressione di assistere a un mutamento antropologico davvero epocale, che sarebbe estremamente riduttivo limitare al solo settore della teologia cristiana: siamo di fronte al superamento della tradizione culturale classica e alla genesi di una nuova identità, che sarà quella dell'uomo moderno<sup>54</sup>. L'idea di *humanitas* ha fatto improvvisamente un enorme balzo in avanti, ha raggiunto una dimensione universale e una profondità senza precedenti, creando un influsso durevole nella storia della cultura occidentale e universale.

Tutto ciò non sarebbe stato possibile senza Agostino, con buona pace di coloro che oggi si limitano a rivangare nella spazzatura di alcuni dettagli psicologici e sessuali poco edificanti della sua vita personale, anziché analizzare seriamente la sostanza del pensiero filosofico espresso nelle sue opere. Mi pare davvero deplorabile il metodo di demonizzare le miserie umane della persona di Agostino, con lo scopo di gettare il discredito sulla sua luminosa intelligenza e il suo fecondo insegnamento, arrivando fino al punto da liquidare il suo contributo alla storia del cristianesimo con il giudizio tranciante di una “fosca visione che coltivò sulla natura e sul destino degli esseri umani”, frutto di una “psicologia turbata”<sup>55</sup>. Ma forse è inevitabile che ogni lettore moderno finisca per mettere in rilievo gli aspetti dei classici che sono più congeniali alla propria personalità.

### *Attualità dell'humanitas*

Per finire, vorrei suggerire qualche considerazione sul valore attuale del concetto di *humanitas*. Dopo che per secoli, a partire dall'età umanistica fino alla prima metà del Novecento, il concetto di *humanitas* è stato considerato come uno dei più preziosi valori universali che la nostra cultura è riuscita a elaborare, oggi non è più così. La critica marxista, applicata agli studi classici, ha cercato di liquidare il concetto come

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 11, 20, 26.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 11, 12, 14 – 17.

<sup>54</sup> C. HORN, *Sant'Agostino*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2005, pp. 11-12.

<sup>55</sup> C. AUGIAS – R. CACITTI, *Inchiesta sul cristianesimo*, cit., pp. 227, 239.

una mistificazione ideologica. Esempio in tal senso è stato un contributo di Paul Veyne, il quale si è sentito in dovere di esordire con le seguenti parole: “il lettore si rassicuri: l’autore diffida quanto lui della parola *humanitas*”<sup>56</sup>.

Perché mai dovremmo diffidare dell’*humanitas*? La prima obiezione è che, sotto la copertura di belle parole, come *paideia* e *humanitas*, i greci e i romani costruirono regimi dispotici, dall’impero ateniese all’impero romano<sup>57</sup>. Ma se così fosse, basterebbe l’esperienza dei tanti regimi dispotici comunisti per condannare senza appello anche il marxismo, a cui invece Veyne non intende affatto rinunciare. Dunque, se ammettiamo che gli ideali debbano essere valutati per quello che sono, e non per le loro applicazioni pratiche, spesso lontane dai loro stessi presupposti teorici, l’obiezione preliminare all’ideale di *humanitas* viene meno. Senza dubbio, come ha osservato giustamente Luciano Canfora, “fa una certa impressione” il soprattitolo *Antikes Führertum* che si legge in un libro di Max Pohlenz dedicato appunto alla *humanitas* ciceroniana (*Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, 1934), soprattutto perché accompagnato nella prefazione dalla tesi tendenziosa secondo la quale “l’ideale di Panezio non è una generica umanità, ma il predominio dell’uomo superiore”<sup>58</sup>. Se però il nazismo cercò in questo modo di tagliare i ponti con la più autentica tradizione umanistica, riducendo lo spazio dei classici nell’educazione, e strumentalizzando in chiave razzistica quel poco che rimaneva, la colpa non può essere fatta ricadere sui classici, come giustamente protestava già Günter Jachmann<sup>59</sup>. In Italia, poi, la strumentalizzazione della “romanità” da parte del fascismo fu così grottesca, da lasciare pochi dubbi sul suo carattere appunto puramente strumentale, e sulla sua estraneità agli ideali propri dell’umanesimo classico.

Passiamo allora alla seconda obiezione di Veyne: il limite principale del concetto antico di *humanitas* sarebbe la sua non ancora completa universalità: “per i moderni, l’universalismo stoico rimane sorprendentemente timido, e vedremo come questa timidezza riveli i limiti di tutto il pensiero antico”<sup>60</sup>. Giustissimo: nei paragrafi precedenti, abbiamo visto appunto come anche l’*humanitas* romana non fosse riuscita a spingersi oltre i confini dell’impero: per raggiungere una dimensione pienamente universale, si dovette attendere l’umanesimo cristiano. Bisogna però aggiungere: il pensiero antico, seppur timidamente e non senza evidenti limiti, andava comunque nella direzione giusta. Invece, il pensiero moderno, e ancor peggio quello post-moderno, ha preso spesso la direzione diametralmente opposta, negando l’esistenza di una natura umana universale.

Senza dubbio, in tale reazione si può cogliere un’esigenza giusta, cioè la necessità di distinguere meglio ciò che appartiene all’uomo per natura e ciò che invece è il

<sup>56</sup> P. VEYNE, “Humanitas: Romani e no”, trad. it. in A. GIARDINA (ed.), *L’uomo romano*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 387.

<sup>57</sup> Egli giunge addirittura ad affermare che “la guerra greca e romana è più crudele di quella che si farà nel medioevo e ancora nel XIX secolo” (*Op. cit.*, p. 400). Se c’è qualcosa di cui dovremmo diffidare, è invece proprio la distinzione tra guerre più crudeli e meno crudeli.

<sup>58</sup> Cfr. L. CANFORA, *Ideologie del classicismo*, Einaudi, Torino 1980, p. 133.

<sup>59</sup> G. JACHMANN, *Humanismus in heutigen Deutschland* (1947), *Ausgewählte Schriften*, Hain, Königstein 1981, pp. 44-71.

<sup>60</sup> P. VEYNE, “Humanitas...”, cit., p. 393.

prodotto della società. Ma le idee sono a volte ancora un po' confuse. Lo stesso Veyne afferma: "l'idea che non si nasce schiavo, femmina o pezzente, ma che lo si diviene per la società, non si svilupperà prima del XIX secolo"<sup>61</sup>. Per lo schiavo e il pezzente non ci sono dubbi, ma la biologia, anche nel XX secolo, ha continuato ad avere qualche difficoltà nell'ammettere che nascere maschio o femmina sia un prodotto della società, e non piuttosto della natura. C'è insomma il rischio di arrivare a svuotare completamente l'universalità del concetto di *humanitas*, introducendo l'idea erronea che la natura umana sarebbe variabile a piacere, secondo le diverse epoche e società.

A mio parere, il vero motivo per cui la cultura post-moderna guarda con sospetto all'ideale di *humanitas* non è affatto perché esso ci appare oggi troppo timido. Al contrario: è proprio la pur timida aspirazione verso una natura umana universale ciò che dà fastidio oggi, non meno che ai tempi del nazismo. Ad esempio, Michel Foucault ha affermato a chiare lettere: "diffido un po' del concetto di natura umana"<sup>62</sup>. Dunque, l'ideale antico è preso oggi tra due fuochi: Veyne diffida dell'*humanitas* perché era troppo poco universale, Foucault diffida della stessa universalità della natura umana. Personalmente, preferisco diffidare di certi moderni maestri del sospetto.

Con perfetta coerenza, chi è nemico dell'*humanitas* romana è poi nemico anche del cristianesimo. L'atteggiamento di Veyne contro l'idea di *humanitas*, così "polemico e tendenzioso"<sup>63</sup>, si ritrova infatti assolutamente identico nel suo libro più recente, dedicato alle origini del cristianesimo, dove l'autore cerca di negare l'obiettiva esistenza di radici cristiane in Europa, dimenticando che senza di esse non sarebbe potuto nascere nemmeno l'illuminismo<sup>64</sup>.

Purtroppo, il pregiudizio contro l'idea di *humanitas* è lo stesso che, come già abbiamo avuto modo di notare, produce una lettura rigida e schematica del multiculturalismo, che suddivide l'umanità in tante gabbie etniche, incapaci di comunicare tra loro. Il giusto riconoscimento del diritto alla diversità e alla pluralità si spinge oggi sempre più spesso fino a negare l'esistenza di una natura umana comune, dalla quale derivano diritti e doveri universali.

Pur con tutti i suoi limiti, il concetto antico di *humanitas* andava invece nella direzione giusta, riconoscendo appunto una natura umana universale, su cui si fondava una legge morale naturale, e da cui derivavano ideali di giustizia e solidarietà per tutti gli uomini. Come ammette per una volta lo stesso Veyne, i romani non hanno mai conosciuto il razzismo, non hanno mai dato un peso eccessivo alle differenze etniche<sup>65</sup>. Anzi, il primo a teorizzare l'idea romana di *humanitas* è stato forse non a caso Terenzio: cioè proprio un immigrato, un intellettuale africano, precisamente di origine cartaginese.

---

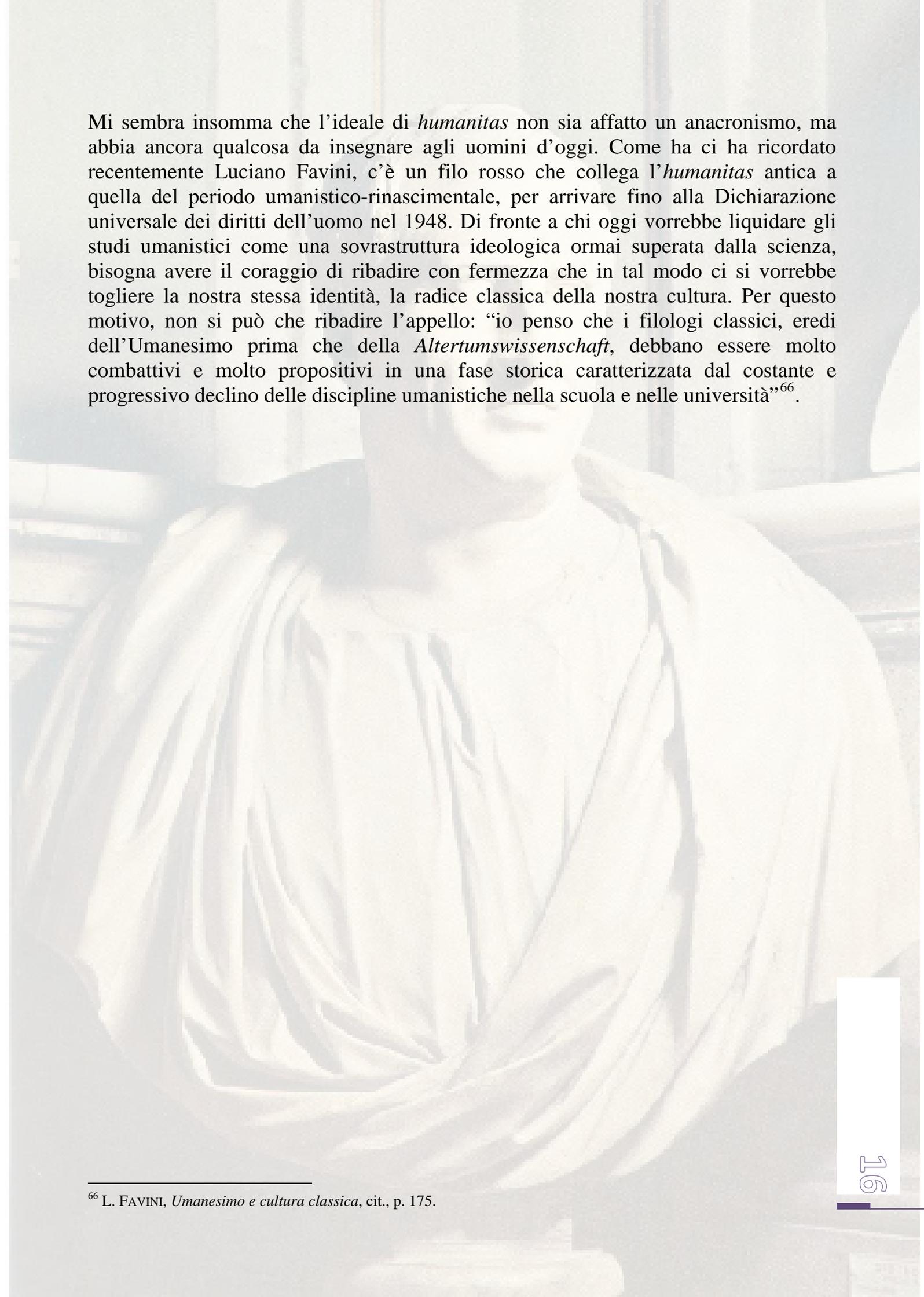
<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> N. CHOMSKY – M. FOUCAULT, *Della natura umana*, cit., p. 11.

<sup>63</sup> A. TRAINA, *Vortit barbare*, cit., p. 190.

<sup>64</sup> P. VEYNE, *Come l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, trad. it. Garzanti, Milano 2008.

<sup>65</sup> P. VEYNE, "Humanitas...", cit., p. 413; cfr. R. ONIGA, "Lingua e identità etnica nel mondo romano", in "Plurilinguismo" 4, 1997, pp. 49-64.



Mi sembra insomma che l'ideale di *humanitas* non sia affatto un anacronismo, ma abbia ancora qualcosa da insegnare agli uomini d'oggi. Come ha ci ha ricordato recentemente Luciano Favini, c'è un filo rosso che collega l'*humanitas* antica a quella del periodo umanistico-rinascimentale, per arrivare fino alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nel 1948. Di fronte a chi oggi vorrebbe liquidare gli studi umanistici come una sovrastruttura ideologica ormai superata dalla scienza, bisogna avere il coraggio di ribadire con fermezza che in tal modo ci si vorrebbe togliere la nostra stessa identità, la radice classica della nostra cultura. Per questo motivo, non si può che ribadire l'appello: "io penso che i filologi classici, eredi dell'Umanesimo prima che della *Altertumswissenschaft*, debbano essere molto combattivi e molto propositivi in una fase storica caratterizzata dal costante e progressivo declino delle discipline umanistiche nella scuola e nelle università"<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> L. FAVINI, *Umanesimo e cultura classica*, cit., p. 175.