



**Citation:** Campo, E. (2024). Vittorio Cotesta, *The Heavens and the Earth: Graeco-Roman, Ancient Chinese, and Mediaeval Islamic Images of the World*. *Società Mutamento Politica* 15(29): 249-253. doi: 10.36253/smp-15512

**Copyright:** © 2024 Campo, E. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Nota critica

# Vittorio Cotesta, *The Heavens and the Earth: Graeco-Roman, Ancient Chinese, and Mediaeval Islamic Images of the World*, Brill, Boston, 2021.

ENRICO CAMPO

I.

*I cieli e la terra:* il titolo riassume al meglio l'ambizione di questo libro, che mira a ricostruire le origini delle immagini del mondo di tre grandi civiltà: greco-romana, cinese e islamica. È chiaro che un'impresa del genere rischia di dare le vertigini al lettore contemporaneo – troppo abituato a indagini di corto raggio, incline a coltivare angusti steccati disciplinari, refrattario a obiettivi di così vasta portata. Eppure, non possiamo di certo nascondere il fascino che queste imprese intellettuali esercitano sui lettori più curiosi. I libri come quelli di Cotesta hanno infatti il grande merito di mettere in discussione alcuni dei limiti di cui soffre tipicamente la riflessione sociologica contemporanea ed è forse per questo motivo che suscitano una certa resistenza: essi mettono a nudo la miopia storica che ci spinge a vedere nell'ultima novità il segno di una rivoluzione radicale degli assetti societari, aiutano a comprendere meglio il ruolo della tecnologia come fattore di cambiamento dei processi storici e ci impongono di abbandonare le prospettive eurocentriche ed etnocentriche. Nel complesso, questi tre limiti ci portano a interpretare le società del presente come il risultato di un evento (spesso un nuovo ritrovato tecnologico) che genera un processo di cambiamento che ha origine in un centro geograficamente localizzato e da lì si irradia irresistibilmente nel resto del mondo. Allo stesso, anche se il libro di Cotesta analizza civiltà antiche, la posta in gioco è proprio la comprensione del presente, come è evidente sin dalle prime battute del testo: «this book is based on the assumption that global society is the result of “longue durée” historical processes [...] Our hypothesis is that trans-local worlds and forms of globalization exist from antiquity» (Cotesta 2021: 1). L'ipotesi forte del libro è che per comprendere pienamente i processi di globalizzazione sia necessario tornare all'antichità poiché «well before our time, scholars were aware of the unitary character of the world. Many philosophers' or historians' investigations, adopted, let us say, a global perspective»<sup>1</sup> (Ivi: 8). Le immagini del mondo

<sup>1</sup> È forse bene ricordare che il libro qui discusso è il risultato di un percorso di ricerca iniziato appunto negli anni Novanta, quando l'attenzione per il tema delle società globali era in forte ascesa. Testimoniano di tale percorso i volumi *Sociologia dei conflitti etnici* (1999), *Sociologia del*

delle tre civiltà sono pertanto ricostruite attraverso una disamina del pensiero degli autori più rappresentativi – ovvero quelli che, nell’interpretazione di Cotesta, hanno esercitato una maggiore influenza all’interno del loro contesto culturale – del periodo di interesse, che va dall’ottavo al terzo secolo a.C. per le civiltà greco-romana e cinese e dal settimo al tredicesimo secolo d. C. per quella islamica<sup>2</sup>.

## II.

Di un lavoro così ambizioso – per obiettivi di ricerca e per arco temporale analizzato – è possibile percorrere diversi itinerari di lettura e analisi<sup>3</sup>. Nella presente nota critica si è scelto di mettere in primo piano i nuclei tematici che possono rappresentare – almeno a mio giudizio – i cardini dell’asse attorno a cui ruota il libro. I due nuclei, che discuteremo in relazione a tre casi esemplari relativi alle tre civiltà oggetto di indagine, riguardano l’origine del pensiero universalista e l’idea secondo cui la soggettività non è più considerata un dato di fatto ma il risultato di uno specifico percorso, di un progetto da realizzare. Entrambi gli elementi sono ovviamente strettamente correlati e rimandano alla necessaria presenza dell’alterità come dimensione costitutiva del sé. Prima di entrare nel dettaglio di questi temi è però necessario fare un’importante premessa epistemologica e metodologica: Cotesta riprende dalla filosofia della storia di Karl Jaspers il concetto che fa da architrave all’intero lavoro, ovvero quello di “età assiale”. Con questa espressione, usata dal filosofo tedesco per la prima volta a Ginevra nel 1946 nella relazione “Lo spirito europeo” e poi approfondita e sviluppata nell’opera del 1949 *Origine e senso della storia*, egli si riferisce a un preciso periodo storico, tra l’800 e il 200 a.C., in cui cambiò radicalmente l’interpretazione degli esseri umani e della loro storia: è come se a partire da questo momento si aprisse una faglia nella storia mondiale che strappa la storia stessa alla ripetizione mitica. Secondo Jaspers, in tale intervallo temporale, che ha il suo apice introno al 500 a.C., iniziò quasi contemporaneamente sia in Asia che in Europa «la

lotta contro il mito da parte della razionalità e dell’esperienza razionalmente chiarificata (*logos* contro *mythos*)» (Jaspers 2014: 21). Confucio, Buddha, Zarathustra, Elia, Isaia, Omero, Parmenide e Platone sono tutte figure che testimoniano di una nuova e completamente rivoluzionaria interpretazione del mondo, della storia e delle relazioni umane per cui

*l’uomo prende coscienza dell’essere nella sua interezza, di se stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere la terribilità del mondo e la propria impotenza. [...] Incontra l’assolutezza nella profondità dell’essere-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza. Ciò si svolse nella riflessione. La coscienza divenne ancora una volta consapevole di se stessa, il pensiero prese il pensiero ad oggetto [...] In ogni senso fu compiuto il passo nell’universale* (Jaspers 2014: 22–23).

Jaspers non si interessa però del mondo islamico, mentre, come abbiamo detto, Cotesta estende l’analisi anche a questo. L’obiettivo di *The Heavens and the Earth* è, come abbiamo già visto, di ricostruire le immagini del mondo delle tre grandi civiltà che però vengono intese nei termini di un generale progetto di “umanizzazione”: «each of the three civilizations tried to build a human project of its own, its own idea of what society was, what it should be and the things men and women were expected to do to achieve happiness» (Cotesta 2021: XIII). Questo obiettivo viene realizzato attraverso un’indagine che ripercorre il pensiero di autori che fungono da punto di accesso privilegiato delle rappresentazioni più rilevanti della cultura cui appartengono: «to some extent – and without attributing an overly technical meaning to the term – each author considered, great or small, acted as a “type”, a meaningful expression of his times» (*Ibidem*). Ovviamente, gli autori analizzati non si limitano a fornire un’immagine statica e puramente descrittiva del mondo, ma sono animati da un forte anelito riformatore: «They build the image of what societies have been, are and will be, while, at the same time, they provide an ideal image of what they believe societies ought to be. Great authors present an idea of what societies are (existence) and should be (essence) in relation to time and space» (Ivi: 553).

## III.

La prima parte del volume è dedicata alla civiltà greca e a quella romana. Anche se trattate separatamente, però, per Cotesta le due civiltà in realtà sono «members of the same “family” and are, ultimately, a *sole* civilization» (Cotesta 2021: 145). In questo senso, uno dei capitoli più rappresentativi di questo inscindibile rapporto

*mondo globale* (2004), *Società globale e diritti umani* (2008), *Prosternarsi. Piccola indagine sulla regalità divina nelle civiltà euroasiatiche* (2012), e il più recente *Max Weber on China* (2018).

<sup>2</sup> Il libro si compone di 41 capitoli ed è diviso in tre grandi parti; la prima dedicata agli autori greci e romani, la seconda affronta quelli cinesi a cui segue un intermezzo in cui vengono discusse le convergenze e le divergenze tra il pensiero greco e cinese. Infine, la terza e più corposa parte ricostruisce l’immagine del “Global World from the Islamic point of view”.

<sup>3</sup> L’utile conclusione del libro ha proprio la funzione di presentare al lettore una panoramica dei diversi temi affrontati e quindi discussi in relazione a ogni civiltà.

è certamente quello dedicato alle vicende narrate dallo storico greco Polibio (200-118 a.C.), che rappresentano un momento cruciale nella storia dell'ascesa di Roma e quindi dello spostamento del centro del potere nel mediterraneo da est a ovest. Polibio, che arrivò a Roma in qualità di ostaggio a seguito della sconfitta dei macedoni, è stato il primo, nell'interpretazione di Cotesta, a proporre una ricostruzione storica che puntasse a comprendere quali fossero le ragioni dell'ascesa di Roma all'interno di un approccio storico di lunga durata: è con il suo lavoro cioè che si pongono le basi per una storia realmente universale. Il periodo di interesse è quello che va dalla Seconda guerra punica alla terza guerra macedonica (220-168 a.C.), considerato come fase cruciale nella trasformazione di Roma in potenza globale. La novità dell'approccio di Polibio consiste proprio nel guardare ai diversi eventi storici attraverso uno schema analitico unitario, attraverso un unico principio ordinatore, necessario proprio perché gli eventi singoli non sono più episodi tra loro indipendenti ma rappresentano momenti di un'unica storia universale: «there was – this is the premise – a revolution in history at the time. From the middle of the third century BCE events began to be connected to each other. The whole history of the world became interdependent [...] Polybius claimed that the events of the world, in their interconnection, tended in one direction: that of affirming the new role of Rome» (Ivi: 100). Questa rivoluzione epistemologica ha quindi anche un sostrato essenzialmente politico: è alla luce dell'espansione e dell'egemonia di Roma in tutto il mondo allora conosciuto che le storie singole entrano nella storia universale nei termini di una relazione tra il particolare e il generale<sup>4</sup>. I criteri di rilevanza dello storico sono quindi guidati da questo stesso principio: «he collocated events in their geographical context, adhered to the criterion of the selection of events (whether or not they belonged to global history), while also considering customs, ethos and religion (especially that of the Romans)» (Ivi: 103). Secondo Cotesta, Polibio seguì dunque un approccio originale sia rispetto a Tucidide sia rispetto ad Erodoto, ma si avvicinò maggiormente a quest'ultimo proprio in ragione dell'importanza attribuita agli aspetti culturali. La società oggetto di analisi è vista come un tutto organico ed è per questo che vanno indagati anche elementi che, sebbene sembrino marginali, contribuiscono allo sviluppo della storia universale (un esempio in tal senso è rappresentato dall'analisi del

ruolo svolto dai funerali rituali delle persone illustri e dalla religione per legittimare il potere e per mantenere la coesione sociale).

Ovviamente, adottare una prospettiva universalista non significa attribuire automaticamente la stessa dignità a tutti gli esseri umani, quanto piuttosto asserire che tutti gli esseri umani possono, in linea di principio, procedere sulla strada di una piena soggettivazione. Pertanto, come abbiamo in parte anticipato, gli autori discussi nel libro non sono solo filosofi, storici, geografi, ma sempre *anche* degli educatori e in particolare educatori delle classi dominanti. Questo inscindibile legame tra filosofia e pedagogia universalista è molto evidente, ad esempio, in Confucio (551-479 a.C.), il maggiore rappresentante dell'origine della rivoluzione assiale cinese. Il problema principale di Confucio, e in seguito dei suoi allievi, era appunto pedagogico – nelle parole di Cotesta (Ivi: 210): «how to *educate* the prince» – nella convinzione che un regno ben governato induca i governati a compiere azioni virtuose. Anche nel confucianesimo, dunque, è forte la convinzione della fondamentale unità del genere umano; unità che però si sostanzia, ancora una volta, nella possibilità di percorrere un tragitto comune. La Via è pertanto sia il percorso che il punto di arrivo e, proprio per questo, non può essere materia di mero possesso: «*Humanity* (ren) was not the attribute of all persons, as was the traditional belief, but the result of that educational process each one might undertake. The result was not guaranteed but everyone might try to become virtuous and, “human”, so to speak» (Ivi: 212). Di conseguenza, nonostante le indicazioni di Confucio e dei suoi allievi siano indirizzate principalmente ai governanti, esse valgono ugualmente per tutti gli esseri umani che vogliono seguire la Via e quindi compiere azioni virtuose. Ma in cosa consiste la virtù che governanti e governati dovrebbero allo stesso modo seguire? L'insegnamento di fondo del confucianesimo raccomanda di rispettare gli altri e promuovere la pietà filiale. Quest'ultima è, come noto, un aspetto importante della cultura cinese che diventa, nell'insegnamento di Confucio, un principio di regolazione dei rapporti familiari che serve da modello per l'organizzazione dei rapporti sociali più generali, fondati su rapporti di obbedienza all'interno di un chiaro ordine gerarchico-verticistico. Ovviamente, tale enfasi posta sui legami familiari potrebbe condurre alla promozione del particolarismo, piuttosto che dell'universalismo. Cotesta riprende il dibattito che ha impegnato soprattutto gli allievi di Confucio – Mencio (370-289 a.C.) su tutti – per mostrare come entrambe le tendenze siano effettivamente presenti in questa tradizione di pensiero. Chiaramente, il concreto esito finale dipende dal modo in cui vengono interpretati i legami sociali

<sup>4</sup> Ovviamente, negli anni successivi, l'espansione di Roma rafforzerà ulteriormente questa vocazione universalista. È proprio sulla base di questa vocazione comune sia al pensiero imperiale sia al cristianesimo che si spiega, secondo Cotesta, il conflitto tra i due, a cui l'autore dedica un interessante capitolo.

che devono essere ispirati alla pietà filiale e, a tal proposito, Cotesta mostra come in diversi passaggi degli *Analecta* «was not natural bonds but correct human action which established brotherhood» (Ivi: 214). In tal modo, resa la pietà filiale indipendente dai legami di sangue, essa si apre anche a un'interpretazione universalista.

Questa stessa dinamica, fonte di tensione costante, tra legami familiari (e tribali) e relazioni sociali più generali si esprime in maniera evidente anche nel pensiero islamico, soprattutto in ragione della sua peculiare storia di espansione e sviluppo. Per rapidità e ampiezza del territorio interessato, la diffusione dell'Islam può infatti essere paragonata all'espansione dell'Impero Romano. A differenza di quest'ultimo, però, all'interno del califfato la saldatura tra messaggio religioso e potere politico è totale. L'universalismo e la fratellanza globale si configurano in questo caso nei termini di una comunità (*umma*) di credenti impegnati in una comune ricerca della salvezza. L'Islam, che come noto si sviluppò in un ambiente fortemente differenziato dal punto di vista culturale e religioso, pose infatti a fondamento della sua azione politica e spirituale l'universalità del messaggio del profeta Maometto: «in Judaism, God spoke only to the Jewish people. Through the Prophet of Islam, however, Allah spoke to the whole of humanity» (Ivi: 302). Era la stessa espansione politico-religiosa dell'Islam che richiedeva una revisione del mito fondativo originario, secondo cui Allah si era rivolto prevalentemente agli arabi. Chiaramente, il mondo islamico non fu mai politicamente e culturalmente unitario, anzi è proprio questa tensione costante tra una ricercata unità politico-religiosa e la continua riproposizione di specificità locali che ha sempre animato il suo sviluppo: «it is necessary to keep in mind two of its main tendencies: its strong drive towards unity and simultaneous affirmation of the characteristics of local societies. Islam stems from these two opposite, plural, often conflicting tendencies» (Ivi: 306). Tale tensione può quindi condurre a esiti molto diversi e, eventualmente, opposti, come negli esempi di Avicenna (980-1037) e Al-Biruni (973-1048). Il primo arriva a considerare come inferiori, sia dal punto di vista giuridico che umano, coloro che si rifiutano di accettare la verità dell'Islam, e dunque «placed on a par with those considered servants by nature» (Ivi: 380). Il grande lavoro di indagine della cultura indiana del secondo si basa invece su un approccio completamente diverso. Sebbene la sua analisi non sia ovviamente scevra da stereotipi e pregiudizi, la scelta di condurre uno studio comparativo implicava già di per sé la necessità di interrogare sia la cultura altrà che la propria. Questo atteggiamento è evidente in almeno due occasioni. In primo luogo, quando l'autore commenta la tendenza degli indiani a discutere di que-

stioni teologiche senza ricorrere alla violenza, è possibile leggere in controluce, come fa Cotesta, «a severe criticism of Muslims who, when dealing with matter of faith, brought their souls, bodies and property into play» (Ivi: 397). In secondo luogo, nel momento in cui Al-Biruni lamenta della forte ostilità e chiusura degli indiani nei confronti degli stranieri, egli riconosce allo stesso tempo che la stessa diffidenza è comune anche tra i musulmani, e non solo tra loro; quasi a riconoscere una tendenza etnocentrica comune a tutte le culture.

#### IV.

In conclusione, è bene chiarire il contesto all'interno del quale si colloca *The Heavens and the Earth*, soprattutto rispetto alla ripresa del concetto di età assiale. Quest'ultimo ha avuto alterne fortune ed è stato per lungo tempo considerato come un contributo minore e poco rilevante nella produzione del filosofo tedesco. A partire dagli anni Ottanta, però, un piccolo gruppo di autorevoli sociologi e filosofi, tra i quali spiccano Shmuel Eisenstadt in Europa e Robert Bellah negli Stati Uniti, ha rivalutato tale concetto e aperto progressivamente un dibattito sulla sua utilità euristica<sup>5</sup>. Il dibattito ha però sempre messo in evidenza sia i rischi che le potenzialità dell'idea di età assiale, entrambi correlati a quanto abbiamo già detto in principio: è sul presente che si misura la capacità della ricostruzione storico-filosofica proposta. Tutto il dibattito riguarda chiaramente la questione delle origini «as the beginning of something held to be characteristic of the present» e in particolare, come ha scritto Jan Assman (2012: 366), la teoria dell'età assiale avrebbe dovuto rispondere «to the question for the roots of modernity». Tanto nel contesto in cui è stata in principio proposta l'idea di «età assiale», quanto nel più recente dibattito, la posta in gioco riguardava la possibilità di formulare una filosofia della storia veramente universalista, che quindi non fosse la semplice estensione della storia occidentale e cristiana a tutto il mondo. Tale intento – certamente nobile, ieri come oggi – si salda poi con la «tesi, materia di fede, secondo cui l'umanità – scrive Jaspers (2014: 16) – avrebbe un'unica origine e un'unica meta», anche se entrambe ci sono sconosciute.

<sup>5</sup> I due momenti cruciali di questo dibattito sono rappresentati dalla pubblicazione di *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Eisenstadt 1986) e del più recente *The Axial Age and Its Consequences* (Bellah e Joas 2012); quest'ultimo testo – che è il risultato della conferenza “The Axial Age and Its Consequences for Subsequent History and the Present”, tenuta nell'Università di Erfurt nel luglio del 2008 – ha ulteriormente rilanciato il dibattito di cui si è avuto un'eco anche in Italia. Si veda ad esempio il numero speciale dalla rivista *Studi jaspersiani*, dedicato a “Storia e età assiale” (2015).

te. È a questo livello che la teoria dell'età assiale passa – secondo alcuni pericolosamente – dal piano descrittivo a quello prescrittivo: postulare l'origine comune servirebbe a indicare una meta comune che porta alla necessità di promuovere una solidarietà futura (Smith 2015). Da questo punto di vista, si comprende meglio la proposta di Cotesta di estendere il concetto di età assiale oltre il solo periodo indicato da Jaspers fino a includere un più generale processo di cambiamento radicale delle premesse culturali e degli assunti cognitivi di una civiltà: in questo modo – ed è questo uno dei principali contributi del volume al dibattito contemporaneo – è stato possibile includere anche la storia della civiltà islamica. Il libro in tal senso risponde indirettamente a quegli approcci che hanno visto la cultura islamica come un'anti-età assiale. Queste prospettive – tanto superficiali quanto ideologicamente orientate – sembrano quasi volerci involontariamente ricordare che la proposta jaspersiana può essere, come avevano ammonito autorevoli commentatori, carica sia di promesse che di contraddizioni, tanto un peso come una risorsa (Alexander 2013, Bellah 2012).

#### BIBLIOGRAFIA

- Alexander J. C. (2013), *La promessa e le contraddizioni dell'assialità*, in «Fenomenologia e società», XXX-IV(2): 70–76.
- Assmann J. (2012), *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, in R. N. Bellah e H. Joas (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, pp. 366–407.
- Bellah R. N. (2012), *The Heritage of the Axial Age. Resource or Burden?*, in R. N. Bellah e H. Joas (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, pp. 447–467.
- Bellah R. N. e Joas H. (eds.) (2012), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Cotesta V. (2021), *The Heavens and the Earth: Graeco-Roman, Ancient Chinese, and Mediaeval Islamic Images of the World*, Brill, Boston.
- Eisenstadt S. E. (eds.) (1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Jaspers K. (2014), *Origine e senso della storia*, (a cura di) R. Regni, Mimesis, Milano.
- Smith A. (2015), *Between facts and myth: Karl Jaspers and the actuality of the axial age*, in «International Journal of Philosophy and Theology» 76(4): 315–334. <https://doi.org/10.1080/21692327.2015.1136794>