

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
Ciclo XXIV

COORDINATORE Prof. Poggi Stefano

«*E PLURIBUS UNUM*»: INDIVIDUO E TOTALITÀ
NELL'INSORGERE DELL'IDEALISMO AMERICANO
(1858-1900)

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/06

Dottorando
Dott. Bizzarri Angela

Tutore
Prof. Poggi Stefano

Coordinatore
Prof. Poggi Stefano

ANNI 2009-2012

*Ai miei Maestri,
Ai miei Amici,
Alla mia Famiglia,
Alla mia Casa.*

*Come Muse migrate from Greece and Ionia,
Cross out please those immensely overpaid accounts,
That matter of Troy and Achilles' wrath, and Aeneas', Odysseus'
wanderings,
Placard "Removed" and "To Let" on the rocks of your snowy Parnassus,
Repeat at Jerusalem, place the notice high on jaffa's gate and on Mount
Moriah,
The same on the walls of your German, French and Spanish castles, and
Italian collections,
For know a better, fresher, busier sphere, a wide, untried domain awaits,
demands you.*

W. WHITMAN, «Song of the Exposition»

*What are the roots that clutch, what branches grow
Out of this stony rubbish?*

T.S. ELIOT, «The Burial of the Dead»

*Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
in uns erstehen? — Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein? — Erde! unsichtbar!
Was, wenn verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?*

R. M. RILKE, «Die neunte Elegie»

INDICE

INTRODUZIONE	I
CAPITOLO PRIMO	
DALL'EUROPA AGLI STATI UNITI. BREVE GENEALOGIA DI UN PENSIERO DUPLICE	P. 1
<i>Premessa</i>	P. 1
1.1. Cenni storici preliminari	P. 3
1.1.1. <i>Vocazione utopistica e atteggiamento sperimentale</i>	P. 3
1.1.2. <i>"Mito della frontiera" e puritanesimo</i>	P. 8
1.1.3. <i>La Costituzione degli Stati Uniti d'America e la prima fase governativa</i>	P. 17
1.1.4. <i>L'Unione tra rinnovamento e conflitti interni</i>	P. 28
1.2. Puritanesimo e individualismo: ortodossia, deismo, illuminismo	P. 34
1.2.1. <i>Il Calvinismo puritano nelle colonie</i>	P. 34
1.2.2. <i>Crisi dell'ortodossia e nuove correnti</i>	P. 43
1.2.3. <i>Osservazioni conclusive: il ruolo del Puritanesimo nell'evoluzione del pensiero americano</i>	P. 49
1.3. Eredità filosofica post-coloniale	P. 56
1.3.1. <i>Radici moderne dell'atteggiamento individualistico</i>	P. 56
1.3.2. <i>Kant: da Philadelphia a Boston</i>	P. 60
1.3.3. <i>Bancroft, Everett, Hedge e la fortuna di Prose Writers of Germany</i>	P. 66
1.3.4. <i>Trascendentalismo</i>	P. 69
CAPITOLO SECONDO	
HEGELISMI IN AMERICA	P. 87
<i>Premessa</i>	P. 87
2.1. Caratteri generali. Introduzione ragionata al neohegelismo americano	P. 92
2.1.1. <i>Filosofia come pedagogia. Una disciplina accademica "hegeliana"</i>	P. 92

2.1.2. <i>Formazione e caratterizzazione delle correnti hegeliane negli Stati Uniti</i>	P. 95
2.1.3. <i>Hegelismo e conflitti civili: filosofia e dialettica della storia americana. Un bilancio critico</i>	P. 99
2.1.4. <i>Nuovi idealismi: Massachusetts, Missouri, Ohio</i>	P. 103
2.1.5. <i>Istituzioni universitarie negli Stati Uniti. Loro relazione con il neohegelismo</i>	P. 105
2.1.6. <i>Osservazioni conclusive al punto 2.1.</i>	P. 110
2.2. St. Louis, Missouri: Hegelismo utopico	P. 112
2.2.1. <i>Henry Brockmeyer: filosofia come eticità</i>	P. 112
2.2.2. <i>William Torrey Harris</i>	P. 115
2.2.3. <i>La Concord School: etica e pedagogia</i>	P. 120
2.3. Hegel in Ohio: per un idealismo sociale	P. 122
2.3.1. <i>Johann Bernhard Stallo</i>	P. 122
2.3.2. <i>Peter Kaufmann</i>	P. 124
CAPITOLO TERZO	
IDEALISMO E IDEALISMI NEL DIBATTITO DI FINE SECOLO. VOCI CRITICHE DELLA STORIOGRAFIA INTERNAZIONALE SU SCIENZA E UMANESIMO NELL'AMERICA POST-RIVOLUZIONARIA	P. 126
<i>Premessa</i>	P. 126
3.1. H.D. Foster: Calvino e Locke. Prodromi della Rivoluzione Americana	P. 130
3.2. H. Mumford Jones: come il pensiero europeo colonizzò gli Stati Uniti	P. 134
3.3. H.W. Schneider: Evoluzionismo e filosofia teologica americana	P. 141
CONCLUSIONE	P. 144
NOTA BIBLIOGRAFICA	P. 148

INTRODUZIONE

L'elaborato intende offrire, in prospettiva storiografica, un'analisi genealogica della ricezione della filosofia idealistica europea negli Stati Uniti d'America.

La ricerca si è concentrata sul lungo arco di tempo compreso tra il periodo post-rivoluzionario e i primissimi inizi del Novecento, e ha preso in esame il pensiero dei primi nuclei filosofici idealistici americani attivi tra Ohio e Missouri dal 1858.

Scopo fondamentale di questo studio, che si articola in tre capitoli, è porre in luce la stretta correlazione, nell'atteggiamento speculativo statunitense, di individualismo ed esigenza olistica, di tensione all'autorealizzazione e idealismo "organico": fin dall'epoca coloniale, e più volte nel corso dello sviluppo, laddove si verificano un pragmatismo dell'azione (nelle scelte accademiche e politiche, e *in primis* in periodo rivoluzionario e durante la Guerra Civile), a questo fa eco la necessità di un "ritorno al tutto" nel concepire la storia umana e il cosmo-natura. Conseguenza indiretta di questo duplice movimento intellettuale sono sia la ricerca, sia la manifestazione dei caratteri di un pensiero olistico tramite il quale si potesse ritrovare l'unità del molteplice.

Come ampiamente documentato al riguardo, sotto vari aspetti, nella bibliografia internazionale, l'individualismo rappresenta la cifra più significativa della cultura americana, e il suo necessario contraltare è rappresentato dall'utopismo messianico calvinista e dalla costante ricerca, da

parte dell'*élite* accademica (panteismo, immanentismo, illuminismo), di una chiave di lettura universale per i fenomeni del mondo.

Il primo capitolo è dedicato alla genesi di questo pensiero duplice, e porta alla luce l'intima unione dell'apparato ideologico calvinista con l'atteggiamento "pionieristico" e con quello pragmatico-sperimentale. A una ricognizione storica di questa "contaminazione" segue la descrizione dei caratteri del pensiero religioso e del concetto di "frontiera" che più hanno influito sulla costituzione di una mentalità individualistica, e che lentamente favorirono l'implicito ingresso, nel pensiero americano, di connotati fortemente idealistici, secondo la declinazione offerta dai filosofi tedeschi dell'Ottocento. Implicito, si è detto, perché la cultura americana — con rare eccezioni — ha sempre denunciato una generale ostilità nei confronti dell'approccio idealistico ai fenomeni, accusandolo di astrattezza e astoricità. Al contrario, la nostra ricerca mira a svelare i punti di contatto — non immediatamente visibili — con la scuola idealistica post-kantiana, indicandone gli aspetti macroscopici e le conseguenze più influenti sul piano storico e sociale (dalla strutturazione del sistema civile all'educazione)¹.

¹La ristretta cerchia che si mise a capo della pur non-gerarchica società civile americana si sviluppò nei *colleges* come evoluzione "laica" delle comunità dei *santi*, il gruppo degli "eletti" a capo dell'aristocrazia puritana. Nel corso del tempo, l'irrigidimento su posizioni teologiche radicali da parte dei capi religiosi condusse a un inasprimento dei rapporti tra i capi delle comunità, alcuni dei quali, spinti anche dal fermento culturale e dagli effetti vorticosi della civiltà industriale, separandosi in forza di posizioni deistiche ispirate dall'illuminismo europeo, diedero adito a quello che potremmo definire un "rinascimento americano". La filosofia di Emerson e di tutti gli esponenti del *Transcendental Club* deve la propria origine al nucleo dottrinale della Chiesa Unitariana e alla sua felice sovrapposizione con il razionalismo e il romanticismo del Vecchio Mondo, importati negli Stati Uniti grazie ai viaggi di studio condotti da alcuni giovani studenti dell'ambiente puritano.

Il secondo capitolo sviluppa un'analisi dei primi due grandi gruppi che fecero esplicito rimando alla filosofia idealistica tedesca, in particolare a quella hegeliana: gli idealisti dell'Ohio (Stallo) e la scuola di St. Louis (W.T. Harris, Brokmeyer). Dall'incontro di questi ultimi, avvenuto nel 1858 alla vigilia della Guerra Civile, scaturì un intensificarsi e una progressiva esplicitazione dell'oggetto che molti, tra i nuovi cittadini statunitensi, cercavano come bene primario: la formazione di uno stato in cui le identità etniche d'origine (tedesche, polacche, irlandesi) potessero compiutamente realizzarsi nei nuovi territori come stato autonomo e *necessario* nello sviluppo storico dell'umanità. A questa esigenza rispondeva in modo più che sorprendente la filosofia hegeliana, che vide come suo seguace principale proprio H. Brockmeyer, un immigrato tedesco in cerca della propria patria nel Nuovo Mondo. Questi fondò il movimento hegeliano in Missouri e tentò di realizzare lo Stato Etico a partire dalla comunità tedesca di provenienza, in uno tra i più singolari esperimenti sociali sorti all'epoca nelle ex colonie anglosassoni².

Tuttavia, nonostante la massiccia influenza teorica a livello federale, un rimando esplicito alla filosofia idealistica hegeliana fu limitato a tali episodi (si esclude qui, per l'organicità del nostro studio, la considerazione del pensiero "hegeliano" del giovane Dewey, dal momento che dopo pochi anni lo stesso filosofo ebbe a distanzarsi in modo piuttosto deciso dalle sue

²Inoltre la scuola di St. Louis, insieme con quella dell'Ohio (che ebbe un'impronta più marcatamente "socialista" e progressista), diede notevole importanza all'educazione dei giovani, e la Concord School — centrale per la sua influenza sui partecipanti alla *Transcendental Club* del Massachusetts attraverso Alcott — ne fu un esempio virtuoso.

posizioni giovanili, fino a deprezzarle). In linea generale, l'idealismo assoluto era percepito come strettamente pertinente a una teoria per la realizzazione del singolo, entro il più ampio singolo costituito dalla stessa comunità dei cittadini.

Il terzo e ultimo capitolo è incentrato sulla successiva fase di "interiorizzazione" implicita del pensiero idealistico in America. Per la relazione di quest'ultimo con la teologia protestante, il capitolo si riferisce, di rimando, alla prima e alla seconda parte. Qui sono ripresi i caratteri idealistici presenti nell'assunzione delle teorie darwiniane da parte degli studiosi statunitensi e, attraverso voci eminenti della comunità accademica ottocentesca quali Gray e McCosh, narrate da storiografi prestigiosi, pensiero religioso ed evoluzionismo si sovrappongono e si integrano in modo quasi completo, dando origine a un prodotto assolutamente singolare nella storia del pensiero occidentale. Contrariamente a quanto sostenuto dagli stessi contemporanei, nella seconda metà dell'Ottocento fino alla formulazione dell'idealismo royceano, l'idealismo giocò un ruolo rilevante anche nell'identificazione delle tematiche centrali dell'indagine filosofica e scientifica: l'unità organica della *vita* come attraversata da un principio sintetico e immanente costituiva un presupposto fondamentale per le ricerche sulla natura del vivente.

Per concludere, per quanto riguarda la letteratura di riferimento, l'intera ricerca, di stampo storiografico e con un'implicita aspirazione teoretica, si è avvalsa di un vastissimo apparato bibliografico, che comprende, tra fonti primarie e secondarie, i principali lavori monografici e volumi

collettanei sull'evoluzione e la storia del pensiero americano; studi sul suo rapporto con quello europeo; saggi e articoli degli autori direttamente menzionati e aggiornati alle ultime pubblicazioni.

CAPITOLO PRIMO

DALL'EUROPA AGLI STATI UNITI. BREVE GENEALOGIA DI UN PENSIERO DUPLICE

Premessa

A dispetto delle ambizioni dei suoi stessi promotori, la cultura filosofica dell'America rivoluzionaria non si produsse in un sovvertimento del contesto d'origine — non quanto le aspettative sollevate dai moti contro la Madrepatria inglese avessero lasciato presagire. A oggi, nell'eterogeneità delle posizioni assunte e dei possibili sviluppi tematici, le opere storiografiche a carattere genealogico convengono nell'attribuire lo sviluppo di un pensiero filosofico originale in America all'interazione prolungata di diverse correnti (endogene ed esogene), secondo lo stile di ricerca inaugurato all'inizio del ventesimo secolo¹. Dagli studi di Riley ai recenti lavori di Pratt e Goetzmann,

¹Dopo la pubblicazione di *The Growth of American Thought* (di M. CURTI, Harper & Brothers, Londra 1943; trad. it. di F. Mei, *Storia della cultura e della società americana*, Neri Pozza, Venezia 1959), opera che sortì negli Stati Uniti uno straordinario successo di critica e pubblico alla metà degli anni Quaranta, lo storiografo H.W. Schneider contribuì alla visione essenzialmente organica del pensiero americano proposta da Curti, integrando la genealogia storica con una sezione dedicata al profilo filosofico degli Stati Uniti. La sua *Storia della filosofia americana* fu accolta con altrettanto entusiasmo, come testimonia un'equilibrata recensione di M.H. Fisch: «Ora l'aspettativa dei filosofi è stata ampiamente soddisfatta dalla *Storia* del Professor Schneider, che in un sol colpo va a occupare il posto riservato al libro più esaustivo e illuminato del suo campo di riferimento». Anche oggi, il testo di Schneider rappresenta un prezioso riferimento bibliografico per ogni studio inerente alla cultura americana (M.H. FISCH, *Professor Schneider's "History of American Philosophy"*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 8, n. 4 [ottobre 1947], pp. 484-491, traduzione nostra; cfr. H.W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York 1947, trad. it., *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963). Illustri precedenti di queste opere — per fruibilità, precisione nelle fonti e ricchezza di contenuto — furono i volumi scritti da V.L. Parrington sulla storia della cultura americana (di cui ci occuperemo più avanti), e i due saggi di I.W. Riley apparsi nel primo ventennio del Novecento (I.W. RILEY, *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, Henry Holt & Co., New York 1915; ID., *American Philosophy. The Early Schools*, Dodd, Mead & Company, New York 1907).

è generalmente accettata l'ipotesi che al nascere della cultura statunitense vi sia una commistione di puritanesimo e cultura pionieristica, mentre — tralasciando i dovuti riferimenti all'influsso illuministico — minore importanza sembra essere accordata, nello stesso contesto, all'interazione tra pensiero protestante e moderno razionalismo europeo, specie in riferimento al Darwinismo e alle scienze sperimentali². Tuttavia, dal Seicento ai nostri giorni, è difficile ignorare nella cultura statunitense la riproposizione — pur in vesti differenti e talvolta con accenti esasperati (si consideri, ad esempio, la versione moderna del mito del progresso) — di quella stessa visione utopica che aveva animato le speranze dei primi coloni.

I capisaldi teorici di questa nuova mentalità emersero grazie a un contesto singolare, che presentava i suoi presupposti in reciproca contrapposizione: da un lato, ci riferiamo al sostrato religioso risalente alla società coloniale, pervasivo e capillare nella sua diffusione sul vasto territorio nordamericano; dall'altro, intendiamo la ricezione delle moderne filosofie europee da parte

²Per quanto riguarda la genesi del pensiero e della cultura americana, proponiamo qui una duplice selezione degli scritti dati alle stampe dopo le grandi opere di Curti e Schneider. (1) Per studi di carattere generale sulla costituzione della mentalità americana, data la vastità delle opere pubblicate al riguardo, rimandiamo alle monografie più autorevoli sull'argomento. Questi studi, pur fornendo un'analisi accurata dei caratteri originali — e meno originali — del pensiero americano, tuttavia, non considerano l'ingerenza dell'aspetto messianico e di quello scientifico-sperimentale come fattore principale. Cfr.: W.H. GOETZMANN, *Beyond the Revolution: A History of American Thought from Paine to Pragmatism*, Basic Books, New York 2009; J.E. SMITH, *The Spirit of American Philosophy*, [1963] State University of New York Press, Albany 1983; B. KUKLICK, *A History of Philosophy in America: 1720-2000*, Clarendon Press, Oxford 2001; ID., *The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*, Yale University Press, New Heaven 1977; B. BAILYN, *The Peopling of British North America*, The Curti Lectures, University of Wisconsin 1985. (2) Per approfondimenti sulla relazione tra teologia protestante americana e filosofia europea, in conformità con l'ormai "classico" schneideriano si considerino gli interessanti lavori di M.A. NOLL, *Protestantism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011; ID., *The Work We Have to Do: A History of Protestants in America*, Oxford 2002; ID., *A History of Christianity in the United States and Canada*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (1992) 2000.

dell'élite intellettuale, per lo più motivata dalla necessità di porre le istanze politiche sotto l'egida di una logica olistica, per favorire un'organicità d'intenti³.

Osserviamo ora come questo connubio abbia trovato la sua particolare realizzazione nel pensiero statunitense.

1.1. Cenni storici preliminari

1.1.1. Vocazione utopistica e atteggiamento sperimentale

Il nucleo teorico dell'*American mind*, che unisce l'efficienza della prassi alla spinta ideale di valori universalmente condivisi, risiede di fatto nell'aspettativa escatologica, ed è con la tradizione protestante che questa assume una dimensione predominante. Dal diciassettesimo secolo ai nostri giorni, come mostreremo in seguito, nel continuo avvicinarsi dei protagonisti e delle relative strutture gerarchiche, il dialogo tra teologia e atteggiamento razionalistico ha occupato una posizione centrale e molteplice nella formazione dell'identità statunitense.

Unitamente ad altre circostanze, come la particolare topografia del territorio

³A titolo esemplificativo, ci riferiamo qui all'efficace classificazione offerta da S.L. PRATT in *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Thought* (ed. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 2002). Nella prefazione dell'opera, che sostiene la singolare tesi della derivazione del pensiero americano dalla fusione della cultura naturalistica dei nativi d'America con l'antirazionalismo pragmatista ottocentesco, l'autore mostra con grande efficacia la dicotomia classica delle interpretazioni storiografiche del pensiero americano.

e le numerose implicazioni di carattere economico, questa dualità fu coesistente allo sviluppo di utopismi endogeni come il mito della frontiera e del perseguimento della felicità individuale, gradualmente assurti a “valori assoluti” della cultura americana.

In particolare, la genesi di questo binomio desta il più vivo interesse. Le testimonianze storiche dirette della nascita dell’Unione e della vita popolare di allora (tra tutte, segnaliamo il significativo documento epistolare di J. Hector St. Jean de Crèvecoeur, resoconto della quotidianità popolare in Nord America negli anni successivi alla rivoluzione⁴) aiutano a comprendere la rilevanza assunta per la qualificazione del pensiero americano dall’inedito incontro tra la matrice religiosa e quella razionalistica. Inoltre, anche i documenti pubblici a nostra disposizione (resoconti di missioni di ricerca di studenti americani presso università europee tra Settecento e Ottocento; pubblicazioni accademiche risalenti all’epoca postrivoluzionaria) indicano come non sia facile reperire, prima di allora, episodi altrettanto significativi per la storia delle idee in America. Essa ci appare qui secondo la sua singolare funzione di “racordo” tra due sfere del sapere che, nell’Europa moderna, sembravano invece distanziarsi progressivamente.

Per la prima volta dopo la Rivoluzione americana, perciò, il confronto intellettuale tra vecchio e nuovo mondo poneva in dialogo due ambiti eterogenei — scienze sperimentali e religiosità cristiana — che in precedenza, o in un contesto differente, difficilmente avrebbero potuto

⁴ J. H. St. Jean de CRÈVECOEUR, *Letters from an American Farmer*, [Londra 1782] New York 1904, pp. 52-55.

condividere ideali e scopi di una comune ricerca. All'ideale aspirazione religiosa, tesa a riconoscere l'azione terrena della grazia divina attraverso l'operato della comunità guidata dai "prescelti" — e alla quale si deve la forza persuasiva di certe traiettorie politiche poi esplicitate nella Costituzione americana —, si sovrapponeva la pragmatica necessità di pianificare rapidamente la fisionomia istituzionale del nuovo Stato nascente. Vale a dire, tra Settecento e Ottocento, nei dibattiti interni ai maggiori *Colleges* americani e durante i congressi politici, si profilava la ricerca di una visione unificante dell'esistenza che si rivelasse persuasiva in ogni ambito della convivenza umana, e necessaria per legittimare dal punto di vista etico e politico sia la società civile, sia l'azione individuale.

Tale intervento per una tentata "comunanza d'intenti" appariva tanto più urgente a causa dei mutamenti storico-economici che portarono, all'epoca, un chiaro disequilibrio nel pensiero sulla nascente identità americana, messa subito alla prova dall'impressionante varietà di culture, modalità di convivenza civile e priorità sociali presenti sul territorio. Nello stesso periodo, infatti, più che significativo fu l'incremento del mercato economico legato allo sviluppo industriale, che a breve avrebbe condotto il Paese a una trasformazione globale di notevole rilevanza.

Nelle ex-colonie inglesi, d'altra parte, nessuna reale dialettica tra aspirazione sperimentale e afflato religioso sarebbe stata attuabile senza un terreno teorico comune che ne costituisse il punto d'origine. L'interrelazione tra elemento utopico-escatologico e progresso, ad esempio, è frutto della particolare sovrapposizione delle due correnti, principalmente veicolate

dall'importazione delle teorie evoluzionistiche.

Allo stesso modo, se la priorità accordata nella cultura statunitense alla formazione dell'identità individuale può difficilmente essere giustificata o compresa a prescindere dal *benchmark* della dimensione comunitaria, ciò è dovuto all'inedito orizzonte di complementarità tra atteggiamento pragmatico-sperimentale e tradizione messianica. Da tali premesse si produsse presto l'attitudine — eminentemente americana — a conferire realtà storica al principio ideale della *self-reliance*⁵.

Analizziamo ora in che modo la combinazione delle due “anime” — l'una di vocazione etico-utopistica, l'altra strettamente ancorata all'ambito

⁵Termine portato alla ribalta dagli scritti di Ralph Waldo Emerson e successivamente “canonizzato” nel gergo filosofico statunitense. Si veda, in particolare, la lettura certamente originale offerta da Cornel West: attraverso un'analisi “panoramica” e genealogica, l'autore individua la peculiarità del pensiero americano nell'atteggiamento pragmatista, esemplificato nella netta repulsione per la pura teoresi e per le sue forme esplicative. Ne *La filosofia americana* (C. WEST, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Madison 1989; trad. it. a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 1997), testo singolare per il taglio non appena descrittivo ma dichiaratamente «politico» della prospettiva adottata, West sancisce la paternità di Emerson sull'intero arco della multiforme parabola pragmatista. L'elemento “progressista” e quello “esperienzialista” della sua personale visione di una filosofia della natura, uniti al più mistico «aver fiducia in sé», ne fanno una figura di notevole levatura intellettuale e costituiscono la matrice concettuale di ogni pensiero così detto «attivo» poi sorto sul suolo americano. Scrive West, non senza caustica ironia nei confronti delle interpretazioni più riduttive e a sua detta “provincialistiche” del fenomeno emersoniano: «Emerson non è né soltanto un impenitente transfuga della tradizione nobile americana, né colui che offre una “incarnazione secolare” di un sé imperialistico, né un Vico americano che riproduce perennemente se stesso e neppure l'autore della grande sintesi ideologica della natura americana, del sé americano e del destino americano. In realtà, queste interpretazioni generano feconde intuizioni riguardo a Emerson. Tuttavia, non si spingono lontano abbastanza, cioè, non esaminano il ruolo e la funzione di Emerson come intellettuale organico preoccupato essenzialmente della crisi di una tradizione religiosa moribonda, di un ordine industriale nascente e, cosa più importante, di una nazione postcoloniale e imperialista sicura di se stessa e incerta circa il suo futuro» (*ivi*, p. 14). Per la sua irripetibile risolutezza nel considerare prioritaria la soluzione pratica dei problemi, ribadendo però al tempo stesso la necessità di affrontarli con afflato spirituale, Emerson incarna dunque per West l'immagine esemplare del filosofo americano *par excellence*.

scientifico-sperimentale — contribuì a delineare progressivamente i tratti più originali del pensiero statunitense, secondo quella multiforme fisionomia culturale che ancora oggi appare immutata nelle sue linee essenziali.

Il processo della sua caratterizzazione, osservato in prospettiva genealogica, consente anzitutto di notare la funzione decisiva della cultura puritana a partire dal diciassettesimo secolo, epoca dei primi insediamenti europei e dell'indipendenza delle colonie dal dominio inglese.

Il puritanesimo ricoprì un ruolo decisivo, non confinabile a quello che retrospettivamente potremmo definire di mero “*background* culturale”: mentre l'Unione andava lentamente costituendosi come nuova realtà nazionale anche grazie al supporto dell'*élite* accademica dell'*East Coast* — fortemente influenzata dal lascito europeo e contrapposta al pionierismo del Midwest — la tradizione protestante contribuì a plasmare, con le sue prerogative, una precisa idea di cultura, scienza e indagine razionale. A partire dal diciassettesimo secolo, perciò, gli argomenti filosofici inediti provenienti dalle sponde del Vecchio Continente (prevalentemente trasmessi per testimonianza diretta dei coloni, o grazie ai popolari viaggi di studio di giovani universitari in Francia e Germania, come approfondiremo in corso d'analisi) avrebbero sempre attecchito e proliferato sull'eterogeneo terreno calvinista.

1.1.2. “Mito della frontiera” e puritanesimo

In un celebre passo, Tocqueville scrive che nell’evolversi del tempo «i popoli risentono sempre della loro origine»⁶; nelle fasi di transizione — a maggior ragione laddove si tenti di emanciparsi da una tradizione onerosa, ritenuta inadeguata alle esigenze del tempo — «le circostanze che [...] hanno accompagnato la nascita e lo sviluppo [dei popoli] influiscono su tutto il resto della loro storia»⁷. In questo senso, il processo di unificazione degli Stati e la sua ufficiale promulgazione (Philadelphia, 17 settembre 1787), che attestarono una prima maturazione della coscienza politica americana in senso proprio, incisero profondamente sulla formazione di un pensiero che aspirava, sì, a determinarsi all’ombra dell’influsso “continentale”⁸, ma unitamente ne respingeva l’egemonia.

⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* [1835 e 1840], trad. it., *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 2010, libro primo, p. 41.

⁷ *Ibid.*

⁸In conformità al carattere storiografico del nostro lavoro si è scelto di prescindere dalla categoria interpretativa indicata con il binomio “continentale/analitico”, che riteniamo più adeguata a dibattiti inerenti al pensiero teoretico contemporaneo ed epistemologico. Per questo motivo, il termine “continentale” sarà impiegato in questa sede come semplice sinonimo di “europeo”. Inoltre, il ricorso all’espressione “pensiero americano”, più sintetica e generale, favorirà il tentativo di valorizzare i tratti peculiari della filosofia d’oltreoceano delle origini grazie al confronto con la tradizione filosofica europea, così da evitare — per quanto possibile — definizioni schematiche e forzature nozionistiche. Per una delineazione storiografica del dibattito contemporaneo tra analitici e continentali, consigliamo in particolare le seguenti letture: M. DUMMETT, *Origins of Analytic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1996; trad. it, *Alle origini della filosofia analitica*, a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 1990; AA. VV., *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, edito da C.G. PRADO, Humanity Books, New York 2003; J. BAILLIE, *Contemporary Analytic Philosophy: Core Readings*, Prentice Hall, 2002 (ristampa); R. RORTY, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1992; T. ROCKMORE, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, 2005.

Dal 4 luglio 1776, data in cui le tredici colonie nordamericane della sponda atlantica dichiararono l'indipendenza dal governo della *Fatherland* inglese e diedero inizio al conflitto, i territori d'oltreoceano subirono massicci mutamenti sociali. L'obiettivo di perseguire l'identità nazionale determinò ben presto l'orientamento generale e la gestione politica dei rapporti tra Stati: considerata l'impressionante varietà delle tradizioni locali, occorreva innanzitutto dare voce e corpo a un organismo politico capace di reale autonomia, e tale da imporsi persuasivamente e in modo competitivo sulla scena internazionale⁹. A questo processo contribuirono due "macro-gruppi" sociali, individuabili tra i coloni stabilmente presenti sul territorio: i puritani, spinti da ragioni confessionali, e i pionieri. Per esigenze d'analisi, proponiamo ora una breve disamina delle fasi della colonizzazione inerenti alla strutturazione dei nuclei cittadini nelle regioni coloniali.

Alcuni studiosi, tra i quali spicca il nazionalista Frederick J. Turner, hanno riconosciuto nelle arditezze dei primi esploratori un ritratto assai realistico, e insieme simbolico, della mentalità americana in quanto fondata sul diritto del singolo a realizzare le proprie aspettative, a disporre dei mezzi necessari per conseguire il risultato desiderato e a essere assistito e sostenuto nei suoi progetti dalla dimensione comunitaria. Principalmente, la novità

⁹W.H. GOETZMANN, *Beyond the Revolution*, cit., pp. 55-56: «America began as a diverse country geographically with many kinds of people who had different customs and interests. [...] the Founding Fathers clearly recognized this fact in the formation of the Constitution (which like the dimensions of the nation it would govern is also vague). It was a "compromise by combination" that held out something for every class, culture, [56] interest, and section. Most important, it tended to downplay the traditional idea of an English-oriented class model in favor of a geographically oriented federal model resting upon the solid foundation of a common republican ideology. [...] As it was with government, so it was with the emerging culture and the ethnic cosmopolitan national character, which grew out of the multiplicity and conflict of the eighteenth century».

apportata dal “tipo americano” — tra i cittadini liberi, a esclusione perciò della schiavitù e dei non aventi diritto al voto — fu la non gerarchizzazione dei compiti e delle facoltà individuali. Nel Nuovo Mondo non vi erano ranghi o classi privilegiate aventi diritto a un accesso esclusivo ai possedimenti, ma erano sufficienti ambizione personale, capacità d’iniziativa e azione, e stima della vita comunitaria. Di conseguenza, per la natura inizialmente “libera” della proprietà terriera, neppure per la sua amministrazione vigeva una suddivisione dei ceti secondo i livelli sociali d’appartenenza, come invece era sempre accaduto nel Vecchio Continente – condizione dalla quale neppure il mondo europeo, nonostante i proclami e gli ideali del 1789, si era mai davvero emancipato – ma godevano al contrario dei *pro* e dei *contro* di quel principio di autodeterminazione del popolo sovrano che tanto colpì un aristocratico come Tocqueville durante il soggiorno americano¹⁰. Tale fu lo stupore dello storico francese di fronte a un contesto che appariva, sì, di matrice europea, ma anche completamente innovativo nei suoi tratti tradizionali, che egli affermò di trovarsi di fronte a «uno stranissimo fenomeno: gli uomini vi sono più eguali per fortuna e per intelligenza, o in altri termini, più *egualmente forti*, di quello che non avvenga e sia mai avvenuto in nessun Paese del mondo»¹¹.

Nel saggio *The Frontier in American History* — che riscosse un grande

¹⁰ Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, op. cit., p. 43: «Tutte le colonie inglesi avevano dunque all’epoca una grande aria di famiglia. Tutte dall’inizio sembravano destinate a sviluppare la libertà, non quella aristocratica della madre patria, ma la libertà borghese e democratica di cui la storia del mondo non presentava ancora un esempio compiuto».

¹¹ *Ivi*, p. 69.

successo negli anni della sua pubblicazione ma fu presto dimenticato, comprensibilmente, a causa degli accesi toni propagandistici — Turner ne coglie però un aspetto realistico considerando centrali, per il delinearsi dell'identità culturale, i concetti di “frontiera” e iniziativa individuale:

L'avanzata della frontiera ha significato un movimento regolare che s'allontanava sempre più dall'influsso dell'Europa, uno sviluppo costante di indipendenza su linee prettamente americane. Studiare questa avanzata senza regressi, gli uomini che vi parteciparono e crebbero in quelle condizioni, e i risultati politici, economici e sociali, è studiare la parte realmente americana della nostra storia¹².

Pur non ritenendo condivisibile l'intera prospettiva proposta da Turner, lo storico individua, a nostro parere, un elemento di verità che va oltre la semplice considerazione del periodo dell'espansione a ovest, e che contribuisce a comprendere l'implicita tendenza della mentalità americana a un idealismo dell'azione. Anche Parrington si esprime con toni e argomenti simili, al riguardo, accennando alla nascita di una «psicologia» americana:

Dalle sconfinite estensioni nasceva una nuova psicologia destinata, quando avesse raggiunto piena coscienza di sé, ad assumere un significato incalcolabile. Questo scorcio di secolo ebbe poca letteratura, ma creò e diffuse fra genti vigorose qualcosa di ben più importante per l'America: la psicologia dell'individualismo democratico¹³.

A questo proposito, per rendere ragione della complessa situazione politica, decisiva per comprendere alcuni aspetti legati allo sviluppo della mentalità

¹²F.J. TURNER, *The Frontier in American History*, Henry Holt, New York 1921; trad. it. di M. Calamandrei, *La frontiera nella storia americana*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 7.

¹³V.L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thought: an Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920*, Harcourt Brace & Company, New York 1927; trad. it. a cura di S. Cotta, F. Rossi Landi, I. Gialdi, *Storia della cultura americana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1969, vol. I (*Il pensiero coloniale 1620-1800*), p. 165.

americana, aggiungiamo ora una breve considerazione, a titolo esemplificativo, sulla genesi politica dei territori sulla sponda atlantica¹⁴.

Le motivazioni del popolamento delle colonie da parte di cittadini europei non furono solo legate al perseguimento di fini economici o espansionistici. Nel diciassettesimo secolo, folti gruppi e comunità religiose europee si imbarcarono verso i territori americani. A questa migrazione contribuirono, da un lato, le restrizioni attuate in gran parte d'Europa in risposta alla proliferazione delle sette protestanti e, dall'altro, le esigenze riformiste di alcuni tra i più alti rappresentanti del puritanesimo inglese¹⁵.

Come fa notare Alister McGrath,

Coloro che esportarono il modello di protestantesimo nel New England a bordo del *Mayflower* non migrarono per ragioni economiche; essi erano piuttosto singoli individui mossi dall'idea di essere perseguitati o oppressi a causa della propria fede. Si consideravano "chiamati" — nozione massicciamente carica dei più imponenti temi teologici puritani — a stabilire "santi governi locali" nel nuovo mondo, liberi dall'opposizione e dal dileggio che erano stati costretti a fronteggiare in

¹⁴A questo riguardo, per un'analisi storica di carattere generale, si rimanda ai testi di J.P. GREENE, *The Intellectual construction of America: Exceptionalism and identity from 1492 to 1800*, Chapel Hill, Londra 1993, e di M. A. JONES, *The Limits of Liberty — American History 1607-1992*, Oxford University Press, [1983] 1995; trad. it. di E. Peru, G. Bombi, A.M. Lichtenberger, R. Bernascone, *Storia degli Stati Uniti d'America — Dalle prime colonie inglesi ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2009, pp. 9-22.

¹⁵«La spinta ad emigrare veniva ai coloni essenzialmente dalle loro convinzioni di fede e dalla forte volontà di poterle conservare ed esercitare liberamente; tutto il loro universo, il loro modo di pensare e di organizzare le relazioni sociali era profondamente influenzato da idee religiose» (M. RUBBOLI, «Calvinismo in America: dagli ugonotti ai puritani», in *Giovanni Calvino e il calvinismo: migrazione di uomini, idee, libri*, Franco Angeli, Roma 2010, p. 172). Cfr. W. H. GOETZMANN, *Beyond the Revolution*, cit., p. 55: «In their haste to form a national culture and hence to achieve status through the approbation of older nations, Americans resorted to an incredible eclecticism, which to many Europeans before Alexis de Tocqueville [...] gave the United States the appearance of having no sophisticated culture at all but in reality formed the basis for a truly modern civilization. Lacking a history and a character, Americans almost inadvertently created them early in the nineteenth century out of world history, world lifestyles, and world ideas. This is not surprising, because Americans had spent nearly two hundred years as a colonial people, who by definition are absorbers from the dominant culture».

patria. Sarebbero stati perciò il sale delle terre d'America, la luce del nuovo mondo¹⁶.

La fondazione della colonia del New England — culla del dinamismo culturale tanto in età rivoluzionaria quanto nel presente — è in questo senso esemplare, e costituisce un caso di particolare importanza per la nostra analisi. L'assetto demografico della colonia derivò dalla sovrapposizione di un esiguo numero di separatisti anglicani (i “*Pilgrims*”) e della maggioranza degli immigrati di nazionalità inglese, calvinisti appartenenti alla classe agiata. Mentre i primi, espulsi dalla propria nazione, cercavano in America il luogo ideale per una battaglia per la libertà delle coscienze, i secondi nutrivano l'ambizione di ricostruire e riproporre, nei nuovi territori, il modello di una convivenza civile ispirata ai principi biblici, reinterpretati in chiave puritana. Gli intenti di revisione e purificazione dell'anglicanesimo erano stati ostacolati in patria dalle iniziative di Carlo I: il sovrano, tra il 1628 e il 1633, aveva nominato vescovo di Londra e arcivescovo di Canterbury William Laud, appartenente alla schiera opposta e favorevole alla proposizione di un calvinismo più sbilanciato sul concetto di libertà e volontà personale, e meno sui cardini teologici della predestinazione e della grazia. Per tali ragioni, agli occhi dei riformisti, i nuovi territori rappresentavano l'occasione propizia per

¹⁶A.E. MCGRATH, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, Harper Collins eBooks 2007, p. 152: «Those who brought their form of Protestantism to New England on the *Mayflower* were not economic migrants, but rather individuals who believed that they were being persecuted or oppressed on account of their faith. They saw themselves as “called”—a notion heavily freighted with the most powerful Puritan theological themes—to establish “holy commonwealths” in a new world, free from the opposition and ridicule they had faced in England. They would be the salt of the American earth, the light of the new world» (traduzione nostra). Cfr. anche M.A. NOLL, I.W. RILEY, *American Philosophy. The Early Schools*, op. cit., pp. 38-39.

una restaurazione radicale dell'anglicanesimo inglese, che li condusse a edificare una struttura comunitaria nella quale stato e comunità ecclesiale formassero un *unicum* — sebbene i ministri di culto non ricoprirono mai direttamente un ruolo politico e istituzionale nell'amministrazione delle città.

Un'origine simile ebbero le vicine colonie del New Haven e del New Hampshire. Tuttavia, complessivamente, le colonie vennero costituendosi anche intorno a interessi di carattere economico, legati ovviamente alla vastità dei terreni non ancora amministrati e all'abbondanza di materie prime sul territorio. Questo fattore appare altrettanto cruciale per comprendere le origini della mentalità statunitense, e un breve approfondimento contribuirà a gettare luce sulle dinamiche responsabili del suo sviluppo.

I primi esploratori, spingendosi da est a ovest con mire espansionistiche, diedero inizio alle spedizioni di conquista dei territori ancora inviolati. Ben presto, dopo l'avvento dell'Unione e una volta superate le terre del Midwest, essi si videro costretti a costituire piccoli nuclei di governo per poter amministrare i nuovi possedimenti. Fu perciò istituito un organo politico, composto, per la maggioranza, dalla classe dirigente in ascesa (giuristi e uomini di lettere votati alla causa civile), interessata soprattutto ad amministrare i vantaggi economici prodotti dalla neo-industrializzazione del territorio. Nella delicata operazione non furono coinvolti innanzitutto, in modo diretto, i liberi cittadini: pur condividendo con l'*élite* governativa il patrimonio valoriale delle ex colonie (*in primis*, libertà di realizzazione e di

felicità del singolo), i coloni concepirono una democrazia di stampo *rappresentativo*. In questo modo, grazie a politiche imperniate sulla difesa sul lavoro agricolo e propense alla conservazione dei diritti del singolo, anche il pionierismo diede un sostanziale contributo alla vocazione utopica americana, preconizzando alcuni tratti salienti dell'individualismo odierno. Inoltre, i primi governatori dell'epoca postrivoluzionaria emularono il modello sociale cooperativo mutuandolo dall'esperienza delle comunità religiose. L'esperimento si rivelò efficace, e favorì la libera associazione in forza di interessi comuni:

Ma ciò su cui insistettero molti degli interpreti contemporanei fu che questo processo di decentramento si era esteso molto più in profondità nelle società delle colonie britanniche americane, fino ad arrivare agli individui veri e propri che le componevano. Il possesso diffuso e allargato della proprietà terriera — notarono quegli interpreti — rese le colonie delle società nelle quali virtualmente «ogni [libero] cittadino maschio diventava un libero proprietario, e di conseguenza designato a prendere parte al Governo della Provincia». Diventando libero proprietario, [111] ogni uomo acquisiva uno spazio pubblico e uno spazio privato. Non erano appena, come scrisse Crèvecoeur, «possessori del suolo che coltivavano», ma anche membri del governo al quale obbedivano e costruttori delle loro stesse leggi, attraverso i loro rappresentanti»¹⁷.

In forza di queste considerazioni, sarebbe assai difficoltoso voler comprendere lo *status* sociale delle colonie americane a prescindere dal condizionamento esercitato dal puritanesimo. Il suo influsso, in particolare, continuò ad avere un peso determinante sulle operazioni politiche e amministrative anche in tempi successivi: grazie al prestigio accordato alle figure pubbliche della tradizione religiosa, i ministri di culto occuparono

¹⁷J.P. GREENE, *The Intellectual construction of America*, op. cit., p. 110.

posizioni di estrema rilevanza *parallelamente* alla società pubblica. Per disposizioni legali della Madrepatria, al momento dell'emigrazione fino all'Indipendenza, le comunità puritane — specie i congregazionalisti — rimasero estranei alla gestione della *res publica*. Come membri della Chiesa calvinista coloniale, per tutta la durata del dominio inglese, esse appartennero a una giurisdizione autonoma, attenendosi a regole e istituzioni al di fuori del controllo governativo¹⁸.

¹⁸Si veda op M. RUBBOLI, «Calvinismo in America: dagli ugonotti ai puritani», op. cit., p. 72: «Nelle colonie della Nuova Inghilterra il *covenant* assunse le connotazioni di un vero e proprio accordo bilaterale, di un contratto [...] Forti di questa convinzione i coloni poterono collocare il loro “sacro esperimento” all’interno del piano eterno di Dio e strutturare le loro comunità su *covenants* politici che discendevano dai *covenants* religiosi. Come attestano gli atti delle assemblee locali, i coloni decidevano innanzitutto di costituirsi formalmente come Chiesa, stringendo un patto solenne che si basava su tre punti: invocazione di Dio come testimone del patto; necessità del patto per creare una Chiesa che aiutasse i credenti a vivere secondo la volontà di Colui che li aveva redenti; trasformazione, in virtù del patto, dei singoli in un popolo, che si impegnava a seguire i comandamenti di Dio e vivere nell’amore e rispetto reciproco. Il patto firmato a bordo del *Mayflower* l’11 novembre 1620 assumeva così un significato paradigmatico come primo *covenant* politico nelle colonie: esso conteneva gli elementi del *covenant* religioso ma fondava non una Chiesa, bensì un *civil Body Politick*. Si trattava infatti di un documento di fondazione politica, nel quale mancava ancora la descrizione delle istituzioni preposte a svolgere le funzioni esecutive e legislative. Di questo si sarebbe occupato il *Pilgrim Code of Law*, approvato dall’assemblea della colonia di Plymouth sedici anni dopo, il 15 novembre 1636». Cfr. anche D.W. HOWE, *The Cambridge Platonists of Old England and the Cambridge Platonists of New England*, in «Church History», vol. 57, n. 4 (dicembre 1988), Cambridge University Press, pp. 470-485.

1.1.3. *La Costituzione degli Stati Uniti d'America e la prima fase governativa*

Quali furono le conseguenze dell'avvento della Rivoluzione circa la relazione culturale dell'America con l'Europa? In che misura, e a partire da quale efficace prospettiva, dovremmo considerare il suo apporto alla formazione di un vero e proprio "pensiero statunitense"?

Nel suo senso più generale e immediato, come fu poi sancito dai primi articoli della Costituzione, la Guerra d'indipendenza rispondeva alla necessità di affermare l'autonomia dei territori americani da quelli britannici. Essa sembrava indicare però, innanzitutto, una direzione ideale — la legittimazione di quei principi che i coloni consideravano diritti fondamentali e inviolabili della propria esistenza, vale a dire la ricerca della soddisfazione per la felicità del singolo e, relativamente, la tutela della proprietà privata. Il discorso politico delle ex-colonie, che avevano ereditato e fatto proprie la filosofia di Locke e la morale kantiana del Vecchio Mondo illuminista, si incentrava ad esempio sulla difesa della libertà individuale. Tale considerazione è, a nostro parere, fondamentale perché agevola la comprensione profonda e accurata dei fenomeni espressivi della cultura e della mentalità americana nel suo complesso, e rende giustizia alla complessità dei fattori che ne vanno a comporre il profilo: se l'enfasi, retorica e tattica, non fosse stata posta fin dagli inizi sulla realizzazione dell'individualità come parte del tutto — e perciò della funzione *strumentale* svolta dal macrocosmo per la realizzazione del microcosmo, e viceversa —, ci

troveremmo oggi di fronte a una cultura completamente stravolta nei suoi tratti più caratteristici¹⁹.

Celebrando lo *status* sociale e pubblico del singolo, il nascente stato federale considerava l'Unione come uno strumento a servizio dell'equilibrio tra le singole parti in gioco, e in grado di garantire i diritti delle regioni annesse nei confronti dei possibili attacchi inglesi. La locuzione latina «E pluribus unum», scelta come motto nazionale americano per indicare l'organicità degli Stati federali, suggerisce la correttezza di questa chiave interpretativa. Durante il periodo congressuale, tuttavia, la dialettica sulla tutela degli interessi tra la sponda federalista e quella antifederalista, più legata all'idea di Stato unitario secondo il modello prevalente nel Vecchio Continente²⁰, non impedì alle diverse fazioni di continuare a rivolgersi unanimemente all'Europa come al più autorevole degli interlocutori. Alcuni aspetti della gestione delle opere sociali e dell'apparato istituzionale, inoltre, ci consentono di rilevare le tracce di un'emancipazione complessa che procedette molto a rilento nei primi decenni dell'Unione: innanzitutto, la burocrazia gravava pesantemente sui procedimenti editoriali (a largo raggio, dalle pubblicazioni letterarie ai resoconti degli elaborati provenienti dai laboratori scientifici); per di più vi erano, da una parte, la gestione

¹⁹Lo stesso Parrington, associando liberalismo, ricerca della libertà e individualismo tra i governanti delle colonie anglosassoni, scriveva: «Locke esercitava da tempo un influsso sovrano sul pensiero politico inglese. [...] [236] Gli argomenti di Locke penetrarono con tanta forza di convinzione nell'animo del liberale coloniale perché contenevano le conclusioni verso cui l'America da lungo tempo muoveva. Fu un'eloquente conferma dell'esperienza locale, una sobria giustificazione della psicologia dell'individualismo» (V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., vol. I, pp. 235-236).

²⁰Questa si presentava, a sua volta, come un'assemblea composita: vi prendevano parte sia i sostenitori del governo francese, sia quelli della madrepatria inglese.

complessivamente caotica e inefficiente delle questioni amministrative e, dall'altra, l'esigua possibilità di una qualche autonomia dell'opinione pubblica dalla stampa estera. Simili rallentamenti contribuirono, in buona sostanza, al mantenimento del ruolo egemonico dell'Europa nella cultura americana settecentesca e ottocentesca²¹. È importante notare che la superficialità mostrata nell'assetto organizzativo dell'Unione fu conseguenza indiretta ed estrema — forse paradossale — dello spirito pragmatico che all'epoca animava le scelte del governo: individualismo e attivismo corrispondevano in effetti, come già osservato, a due aspetti complementari tipici della mentalità dello Stato nascente. A una pianificazione amministrativa ponderata sotto il profilo tecnico, i responsabili preferivano le azioni militari di espansione o di consolidamento dei territori conquistati. L'attuazione di una rivoluzione burocratica avrebbe necessariamente comportato, da un lato, il rilevamento delle condizioni in cui versava allora la società e, dall'altro, l'impegno degli statisti per modulare il modello europeo secondo le necessità dei nuovi cittadini²². La rapida soluzione dei numerosi conflitti in atto a cavallo tra i due secoli — la guerra d'indipendenza, le battaglie sulle frontiere a ovest, i contrasti con le popolazioni indigene nei

²¹Nei decenni successivi al 1776, nonostante la maggiore libertà nella gestione delle risorse interne, lo *status* culturale delle colonie appariva pressoché invariato: «Dopo quasi mezzo secolo di indipendenza, gli Stati Uniti continuavano a essere una colonia culturale dell'Europa e lo sarebbero stati ancora per parecchi decenni. La gran maggioranza dei libri letti negli Stati Uniti erano di autori europei: la mancanza di un accordo internazionale sulla proprietà letteraria favoriva infatti la stampa e la diffusione di edizioni prodotte a poco prezzo senza pagare diritti dei più noti autori britannici, specialmente Scott e in seguito Dickens, il che finiva per scoraggiare gli scrittori locali [...] analogamente musica, pittura e architettura risentivano dell'influenza del Vecchio Mondo» (M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d'America*, op. cit., p. 142).

²²Cfr. *Ibidem*.

territori del Midwest e, infine, la guerra civile — furono circostanze di assoluta priorità per la classe politica del tempo. Con buona probabilità, esse da un lato penalizzarono i rapporti tra future classi e istituzioni; dall'altro, pur riaffermando coralmemente gli ideali populistici a vantaggio del singolo individuo, scoraggiarono però lo sviluppo di una coscienza popolare unitaria tra *élites* governative, corporazioni, esponenti del pensiero intellettuale e i comuni cittadini. Non vi era infatti alcun precedente storico al quale riferirsi non vi erano decaloghi da seguire fedelmente, né alcun debito da estinguere nei riguardi del passato. Contrariamente agli Stati europei, potremmo affermare che il periodo post-rivoluzionario in Nord America appariva piuttosto come la più fedele riproposizione del modello lockeiano di organizzazione politica, per il quale «la natura», sopra ogni individuale capriccio e a tutela dei veri interessi dei singoli, «obbliga tutti» ai dettami imposti dalla sua legge interna.

L'individualismo americano si caratterizza dunque come tale per la sua intrinseca tensione al valore *strumentale* nella sua accezione immediatamente pragmatica. Si distingue pertanto da analoghi sistemi basati sul culto e sulla difesa della libertà personale perché *rende strumentali*, appunto, senza distinzione di sorta, *tanto il tutto quanto le sue parti*. Questo individualismo non punta a preservare *qualsiasi* diritto a disposizione del singolo, ma tende a privilegiare e a considerare validi soltanto quelli che, di essi, coopereranno in modo funzionale alla costruzione “concertata” di un organismo migliore. Della specificità dell'idea di natura e microcosmo nel pensiero americano tratteremo in modo particolare nei prossimi capitoli.

Per meglio comprendere tale aspetto, ci affidiamo a un'altra celebre osservazione di Tocqueville. In questo breve brano, l'autore focalizza l'attenzione su alcuni degli epifenomeni empiricamente più rilevabili e più significativi dell'individualismo assoluto in America:

L'uso degli americani di cercare in se stessi la regola del loro giudizio conduce il loro spirito ad altre abitudini. [...] vogliono vedere molto chiaramente l'oggetto di cui si occupano, lo liberano quindi, più che possono, dal suo involucro, scartano tutto ciò che li separa da esso, tolgono di mezzo tutto ciò che lo nasconde ai loro sguardi per poterlo vedere più da vicino e in piena luce. Questa disposizione di spirito li conduce presto a disprezzare le forme, che essi considerano come veli inutili e incomodi posti fra l'uomo e la verità. Gli americani non hanno dunque avuto bisogno di attingere il loro metodo filosofico nei libri, ma l'hanno trovato in se stessi²³.

L'interpretazione dello storico francese, che nota un primato dell'azione sulla pianificazione teorica (vi sarebbe un «disprezzo per le forme») e ne fa un tratto distintivo della filosofia americana, ebbe un grande séguito tra gli storiografi europei e autoctoni, e fu accolta favorevolmente anche tra i filosofi dei secoli successivi come un resoconto sorprendentemente acuto della

²³A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, op. cit., libro terzo, pp. 516-517.

condizione sociopolitica degli Stati Uniti nei primi anni dell'indipendenza²⁴. Stando ad alcune interessanti riflessioni di S. L. Pratt — che considera centrale il tema dell'originalità del pensiero americano — nei brani citati è racchiuso in modo efficace il giudizio espresso da Tocqueville nell'intero biennio 1831-1832. Proprio in questi brani, lo storico francese dimostrerebbe secondo Pratt un'imparzialità nella valutazione delle caratteristiche del popolo americano e una capacità critica del tutto singolari, considerata a sua provenienza straniera: nello svolgere la sua ricerca sull'identità particolare dell'Unione, egli avrebbe dimostrato una sincera apertura per la novità rilevata nello spirito americano, specie nel paragone con l'Europa millenaria. Le affermazioni di Tocqueville assumono a suo parere una valenza cruciale rispetto al dibattito incorso sull'identità del pensiero statunitense, segnando una netta linea di demarcazione con altre letture interpretative. Secondo le parole di Tocqueville, l'America, con il suo sbilanciamento a favore delle soluzioni pragmatiche, presenterebbe tratti innovativi e senz'altro

²⁴Anche J.L. Blau, descrivendo l'impegno politico dei primi cittadini americani, sottolinea la difficoltà a individuare un pensiero filosofico unitario dell'epoca rivoluzionaria: «Gli artefici della cultura illuministica americana stettero [...] saldamente per più di mezzo secolo sul fronte di un combattimento che non conobbe soste. Occupati notte e giorno nei problemi della rivoluzione, nella creazione dell'unità nazionale, nello stabilimento della sicurezza, nonché dei termini e delle condizioni di un governo rappresentativo su scala mai sperimentata, essi mancarono — con notevoli eccezioni per quanto concerne la teoria politica — di enunciare i propri principi speculativi in forma sistematica. [...] Nei primi anni di vita, gli Stati Uniti d'America si avvicinarono all'ideale platonico di una repubblica retta da filosofi, ma inaspettatamente l'ideale palesò una notevole manchevolezza: i capi furono così presi dal governo, da non aver tempo di esporre le proprie dottrine filosofiche» (J.L. BLAU, *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice Hall Inc., New York 1952; trad. it., *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957, p. 47). Di grande influenza fu inoltre la lettura di Schneider della natura attivistica dell'*American mind* nel processo della sua formulazione, unita alla riflessione sulla mancata caratterizzazione di un pensiero autoctono.

rivoluzionari. Accogliendo il contributo dello storico francese, Pratt sostiene così l'esistenza e il valore una filosofia autoctona — “nativa”, appunto — in grado di vantare un'assoluta originalità nei confronti della tradizione europea e del suo perenne *status* di «frontiera» (tanto da ispirare, nelle menti dei primi rivoluzionari francesi, l'idea di una liberazione sistematica e simbolica dall'oppressore politico, rappresentato dalla nobiltà)²⁵.

Tuttavia, come rispondere alla domanda circa il legame tra il processo di formazione degli Stati Uniti d'America sotto il profilo storico-economico-sociale e la natura della cultura filosofica nazionale?

Per rispondere propriamente a tale quesito, consideriamo ora la fase iniziale dell'unificazione federale analizzando i caratteri che Tocqueville ritenne essenziali per comprendere l'importanza sociologica del popolo statunitense.

Tra le preoccupazioni dei partecipanti al primo congresso federale, indetto dopo la ratifica della Costituzione (New York/Philadelphia, 1789-1791), la conquista di una corralità di principio tra gli Stati costituiva la massima priorità — tanto più in una circostanza storica particolarmente confusa che vedeva integrarsi richieste e aspirazioni di vario genere, provenienti dalle diverse comunità (fino a quel momento, e da pochi anni, unite soltanto dalla volontà di secessione dagli inglesi). John Adams e Thomas Jefferson, fautori del *Bill of Rights* con il primo presidente George Washington, attraverso la dialettica sull'aristocrazia naturale anticipavano la nascita del bipolarismo di *Republican Party* e *Democratic Party* e, insieme, davano voce sul piano

²⁵Cfr. S.L. PRATT, *Native Pragmatism*, op. cit., pp. 11-12.

istituzionale alle opinioni discordanti delle popolazioni del sud e del nord: queste, che si sarebbero presto scontrate nella guerra civile, erano riuscite a trovare un accordo in favore del federalismo non tanto al livello delle singole decisioni politiche — in merito alle quali rimanevano in disaccordo, specie sulla determinazione dei diritti commerciali e patrimoniali —, quanto piuttosto nella ricerca di *presupposti teorici universali* che potessero sostenere efficacemente l'edificazione della società emergente. Per l'unificazione degli Stati, le ex-colonie auspicavano una conduzione politica che si dimostrasse innanzitutto rispettosa delle diversità — ideale perseguito e condiviso all'unanimità, quantomeno per garantire l'equa distribuzione delle ricchezze e delle risorse. Quale modalità fosse più giusto adottare per ottenerne la migliore attuazione, nel rispetto dei commerci e delle tradizioni culturali e religiose preesistenti, era invece argomento di difficile trattazione: esso poneva in discussione la gestione allora vigente degli affari economici tra privati e, a livello federale, le gerarchie dei ruoli svolti dalle diverse corporazioni. I dibattiti pubblici tra i vari delegati sui temi dell'amministrazione e del regolamento dei rapporti sociali non avevano mai accolto, prima dello scoppio della Rivoluzione, la partecipazione attiva dei cittadini rappresentati; anche nei primi anni della federazione, furono esclusivamente gli esponenti delle classi colte a occuparsi della gestione delle trattative tra gli stati e delle questioni legali riguardanti gli scambi

commerciali²⁶.

Tuttavia, la politica condotta dai *tories* americani, determinati a difendere i privilegi loro riservati dalla dipendenza dalla Corona inglese a scapito della libera iniziativa dei singoli, aveva contribuito a destare sentimenti di ribellione e autonomia nei confronti della monarchia (allora piuttosto rari ed episodici) in molti comuni cittadini di ceto medio.

Una descrizione piuttosto sintetica e realistica, in questo senso, è fornita da L.V. Parrington in un breve passo di *Storia della cultura americana*:

Da tempo si era venuta sviluppando in America una volontà popolare tesa all'autogoverno; quando lo scoppio delle ostilità ne chiarì l'obiettivo latente, essa manifestò prontamente consapevoli finalità repubblicane. Molti dei primi sostenitori delle rivendicazioni coloniali non avevano previsto questo esito repubblicano e lo deplorarono profondamente; ma esso era implicito nell'intera storia dello sviluppo coloniale e doveva alla fine apparire in crudo rilievo, una volta che le sue

²⁶In questo senso, la prima generazione politica statunitense dev'essere considerata erede delle gerarchie calviniste: gli esponenti, di varia estrazione, non si dividevano equamente tra agrari, commercianti e cittadini di cultura; al potere vi erano prevalentemente giuristi e umanisti, provenienti dalle grandi università dell'epoca. Non a caso, pur con notevoli differenze per quanto riguarda la concezione della *res politica*, John Adams e Thomas Jefferson, maggiori protagonisti dell'emancipazione politica degli Stati Uniti, appartenevano entrambi alla così detta "aristocrazia naturale" di nuova generazione: gli uomini colti legati ai più prestigiosi *colleges* americani (laureato a Harvard il primo, fondatore della University of Virginia il secondo).

aspirazioni fossero osteggiate²⁷.

J. Hector St. Jean de Crèvecoeur descrive in modo limpido la condizione del cittadino medio americano dell'epoca, nonostante la narrazione assuma a tratti accenti quasi eccessivamente romantici. I nuovi coloni, emigrati dalle loro terre o figli di immigrati delle prime generazioni, erano combattuti tra due poli: da una parte, il desiderio di preservare la dimensione intima della quotidianità; dall'altra, lo spirito attivistico necessario per inaugurare prospettive sempre innovative e "oltre" ogni confine prestabilito. Fu proprio il ruolo di "perenne frontiera" dei territori colonizzati a contribuire alla

²⁷V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., vol. I, p. 224. La citazione racchiude il *leit motiv* di *Main Currents in American Thought*, opera monumentale frutto dell'analisi di Parrington sulla costituzione della mentalità americana, dall'epoca coloniale ai primi decenni del 1900. La tesi centrale dell'opera va ricercata nella convinzione, da parte dell'autore, che il pensiero americano custodisca *in nuce* una tendenza del tutto particolare alla democrazia sociale e all'autonomia, da quando s'imposero un sentimento di profonda dignità dell'individuo e il riconoscimento della proprietà privata come bene comune universale — condizioni al tempo idealmente irrealizzabili sotto l'ingerenza di un dominio straniero. Al tempo stesso, Parrington non ignora che questa posizione non impedì in alcun modo agli americani, nella loro breve storia, di emulare gli europei nel determinare i principi fondativi di una società libera (ad esempio, così accadde per gli ideali illuministici della Rivoluzione francese e, nel 1800, per quelli del romanticismo tedesco e inglese); lo storico rivendica però l'assoluta originalità dello spirito americano, vale a dire l'impulso all'autorealizzazione, concepito entro il più ampio contesto sociale della comunità anche grazie alle possibilità dischiuse dalle frontiere inesplorate del Nord America. Tuttavia, alcune sue affermazioni, pur rilevanti per il nostro studio perché rivelative dell'«American mind», appaiono nondimeno discutibili: nel momento in cui si attestano su una lettura marcatamente politica, svelano forse l'intenzione primaria dell'autore, che potrebbe essere indicata nella riabilitazione del pensiero americano sul piano internazionale. Nell'opinione di Parrington, esso fu indipendente *ab origine* dalla subordinazione all'Europa, e i documenti scritti lasciati prime generazioni ne darebbero ampia testimonianza. Questa linea interpretativa, che presenta certamente notevoli punti di forza, penalizza forse l'imparzialità dell'analisi, costretta a tenere in poco conto o addirittura a liquidare con sarcasmo letterario personaggi politici che pure svolsero una funzione fondamentale nell'evoluzione del pensiero americano — tra questi, coloro che, nei vari secoli, si mostrarono favorevoli all'Inghilterra, o gli appartenenti alle dinastie conservatrici dell'antica tradizione calvinista.

crescita sempre più intensa di una preoccupazione primaria per il popolo statunitense: preservare e garantire la libera iniziativa, in modo tale da consentire la piena realizzazione delle aspirazioni individuali. Crèvecoeur ne loda così lo spirito di libertà:

Pressati da una varietà di moventi, qui essi vennero! Ogni cosa tendeva a rigenerarli; nuove leggi, un nuovo modo di vivere, un nuovo sistema sociale; qui son diventati uomini: in Europa erano come tante piante inutili, che mancavano di terra adatta e di rinfrescanti acquazzoni; avvizzivano falciati dal bisogno, dalla fame e dalla guerra; ma ora, in virtù del trapianto, come tutte le altre piante han messo radici e sono fioriti! [...] Il compenso alla sua laboriosità va qui di pari passo con le sue fatiche; e queste si fondano nel modo più naturale, cioè sull'*interesse personale*; ci può essere un allettamento più forte?²⁸.

Tuttavia, sebbene l'associazionismo in America vanti una lunga e ricca tradizione, esso si mostrò sempre legato a iniziative intraprese in modo sistematico dai ceti più elevati e dai gruppi politici già costituiti, effetto molto probabilmente dovuto a una disparità nella disponibilità economica complessiva dei promotori.

Per quanto riguarda perciò le associazioni politiche istituzionali, i federalisti (i cui esponenti provenivano esclusivamente dal ceto medio-alto della popolazione) si distinsero in due grandi coalizioni politiche, a un tempo rivali tra loro e compagne, specie nel tutelare i diritti dell'aristocrazia e del libero commercio: la prima, l'ala nordista, sorse nel New England grazie al «costituzionalista» aristocratico Adams, molto vicina agli interessi dei

²⁸ J. Hector St. Jean de CRÈVECOEUR, *Letters from an American Farmer*, op. cit., pp. 52-55; cfr. *ivi*, pp. 178-180.

calvinisti di ogni provenienza e debitrice alla filosofia inglese (in particolare, alla scuola del senso comune scozzese e al pensiero lockeiano). Questa fazione difendeva una certa idea di federalismo incentrata sulla «difesa comune del benessere generale». Dall'altro lato, per gli Stati del sud rappresentati dalla ricca Virginia, Jefferson simboleggiava l'integrità delle posizioni aristocratiche legate ai cospicui interessi della proprietà terriera²⁹.

1.1.4. *L'Unione tra rinnovamento e conflitti interni*

La lotta dell'America del Nord per la liberazione dallo *status* di colonia europea – al culmine nella guerra d'indipendenza (1775-1783) – produsse in breve tempo il germe di un radicale rinnovamento le cui cause sono riconducibili all'età dei primi insediamenti inglesi e olandesi³⁰. Nella visione delle varie fazioni politico-amministrative allora vigenti nel Nuovo Continente, una giusta conduzione dell'economia, della vita pubblica, dei rapporti sociali e delle istituzioni era in effetti considerata con un certo

²⁹Cfr. M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d'America*, op. cit., p. 73-84; H. W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 103-116.

³⁰Per una descrizione efficace della società americana all'epoca della prima grande ondata migratoria dall'Europa (1700-1763), cfr. ancora M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d'America*, op. cit., p. 27: «Alla metà del XVIII secolo le colonie avevano raggiunto un grado di maturità e di cultura che era allo stesso tempo tradizionale e originale. [...] Il sistema inglese continuava a rappresentare un modello per la legislazione e l'educazione. Certo non esisteva ancora alcun modulo espressivo tipicamente americano in letteratura, nell'arte o in architettura, eppure non tutto quello che era stato trapiantato dall'Inghilterra aveva attraversato l'oceano senza subire trasformazioni. Le desolate condizioni ambientali avevano creato una società che era tutt'altro che inglese nella sua fluidità e mobilità. Gli americani erano più fiduciosi in se stessi, adattabili e intraprendenti degli inglesi, più rigidamente pratici, più consci dei loro diritti, meno inclini ad accettare i tradizionali valori morali e sociali».

ottimismo l'obiettivo primario da raggiungere in una comune idea di Stato. Parallelamente a questa radicale propensione al mutamento, a essa connessa, proliferava una forte tensione religiosa che affermava la stretta dipendenza del libero arbitrio dalla dimensione soprannaturale, identificata nella fattispecie con il Dio veterotestamentario.

Con un'immagine efficace, V.L. Parrington descrive il sentimento collettivo in quest'epoca di passaggio, segnata da forti contraddizioni; in essa, le avanguardie intellettuali erano, sì, tese a emanciparsi dalla gravosa eredità "limitante" della tradizione puritana, ma in effetti si dimostravano incapaci di disfarsi della sua intrinseca dimensione moralistico-messianica:

D'improvviso, l'America stava diventando un nuovo mondo, con potenzialità neppure sognate fino allora; e questa nuova America non era più soddisfatta dei ristretti ideali di una generazione più cauta. La vecchia America del periodo coloniale era statica, tradizionalista, proclive al pessimismo, timorosa del nuovo e attaccata alle consuetudini. Essa concepiva la natura umana come malvagia, e considerando l'uomo incurabilmente perverso era del tutto chiusa ai sogni utopistici di un gioioso futuro³¹.

Nello svolgersi della storia, per gli anni immediatamente seguenti fino agli ultimi decenni del secolo successivo, questi due elementi — emancipazione del singolo e sottomissione del popolo all'ideale comune — appariranno curiosamente interdipendenti. Osserviamo ora in che modo questa originale combinazione di tradizione e progresso si mostrò con trasparenza in alcuni dei fatti storici più significativi.

³¹ V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., vol. II (*La rivoluzione romantica 1800-1860*), p. XX.

Dal 1820 circa, in seguito alle guerre condotte contro l'Inghilterra (1812) e il Messico (1846-1848), gli sviluppi del settore mercantile e commerciale stimolarono la crescita di alcuni centri cittadini destinati a divenire, in tempi rapidissimi, le città più popolose e attive del mondo allora civilizzato. Gli effetti di questa travolgente ascesa economica furono visibili in particolare nella progressiva industrializzazione degli Stati della regione dei Grandi Laghi; le coltivazioni di cotone e tabacco, unitamente alle vaste praterie atte all'allevamento in Missouri, Virginia e Georgia, richiamarono un enorme numero di pionieri, destinato a salire fino a raggiungere il suo picco di affluenza intorno al 1860. In seguito, mentre le pratiche agricole a nord spostavano gradualmente il perno dell'economia statunitense dalle terre del New England al Midwest industrializzato, l'espansione a ovest dei coloni provenienti dalle zone portuali consentì il formarsi di nuovi centri cittadini anche ben oltre il confine delle aree coltivate, da Pittsburgh a Lexington. Un forte aumento della popolazione e delle industrie interessò città come Chicago, Philadelphia, Detroit, St. Louis, Washington e Boston, che sarebbero ben presto assunte al grado di metropoli internazionali³².

Le cause principali di questo globale moto di rinnovamento vanno certamente individuate negli sconvolgimenti interni e nelle frizioni sociali che segnarono il Nuovo Continente sin dalla nascita, colpendolo in modo ancor più acuto nella prima metà del diciannovesimo secolo. Occorre notare,

³² Cfr. M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d'America*, op. cit., pp. 109-112 e V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., vol. II, pp. XXI-XXII: «L'affollarsi degli immigrati nelle fabbriche diede inizio alla straordinaria espansione delle città e a quel movimento di centralizzazione che doveva alla fine trasformare l'America da società rurale in società urbana, sostituendo all'agricoltore l'uomo d'affari e dissolvendo la psicologia tradizionale».

in particolare, la massiccia immigrazione di contadini e mercanti provenienti dai Paesi europei e il processo di distribuzione dei terreni tra cittadini liberi³³.

La conseguenza più grave di questi fenomeni, sul piano della semplice convivenza civile, fu l'espulsione dei nativi d'America dai territori del *West*: la popolazione indigena costituiva, *de facto*, un ostacolo oggettivo all'espansione illimitata dei pionieri a caccia di nuove terre e, dal loro punto di vista, l'integrazione con una cultura tanto differente avrebbe messo a rischio l'evoluzione dell'identità nazionale, plasmata sul modello anglosassone. Dopo decenni di sanguinosissime guerre con le tribù locali, sulle quali i

³³ La prima fase della colonizzazione del *West*, risalente agli anni quaranta dell'Ottocento, vide protagonisti soprattutto singoli contadini e coloni. Tuttavia, a partire dalla stipulazione del *Land Act* (1796), erano state istituite leggi demaniali che, di fatto, favorivano le società terriere nell'acquisizione delle terre a scapito dei piccoli proprietari: tale conflitto rappresentò un ingombrante ostacolo per la distribuzione "idealmente" democratica degli appezzamenti. Si può inoltre soltanto accennare, qui, ai tragici eventi di proporzioni macroscopiche legati al fenomeno, vale a dire, in primo luogo, allo sfruttamento delle popolazioni provenienti dal continente africano, costrette per secoli a posizioni di sottomissione nei confronti dei coloni bianchi. Solamente al termine della guerra di secessione (1861-1865), con la resa finale della Confederazione degli Stati del Sud, la crociata antischiavista del presidente Lincoln ottenne la vittoria e decise per l'abolizione della schiavitù, estesa a tutto il territorio statunitense. Appare senz'altro controversa, ad oggi, una valutazione obiettiva della campagna militare condotta dagli Stati del Nord: pur dichiarando la volontà di salvaguardare i diritti degli individui di colore contro i Sudisti, nelle diverse fasi del conflitto gli eserciti combatterono la presenza dei nativi d'America nelle zone di conquista, perché considerati «un ostacolo per il progresso e una minaccia per la sicurezza dei bianchi» (vedi M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d'America*, op. cit., p. 109). Azioni di violenza seguirono al crescente diffondersi della paura nei confronti delle popolazioni indigene guerriere, che tuttavia in alcune zone — anche se per breve tempo, dato che presto ne furono espulse — erano riuscite a scendere a patti con l'autorità e a salvaguardare la propria tradizione, com'era accaduto in Georgia nella prima metà del secolo (cfr. *ivi*, p. 129). Richiamate più a nord dalla guerra di secessione, le truppe dei soldati sudisti avevano presto dovuto abbandonare le zone del Texas a nord del Messico, lasciando indifesi i territori centrali. Le tribù indiane ebbero quindi lo spazio sufficiente per attaccare e distruggere molti tra i villaggi dei bianchi. La reazione dell'esercito fu radicale e di pari efferatezza, finché nel 1890, dopo la simbolica cattura del guerriero Geronimo, gli scontri terminarono nel sangue, secondo una fine che sanciva la vittoria della «superiorità tecnologica dell'uomo bianco» sulla civiltà dei pellirosse d'America (*ivi*, p. 255).

bianchi ottennero la vittoria finale, l'emergenza post bellica richiese ai nuovi coloni una soluzione pragmatica immediata. Questa arrivò nel 1851, quando il Congresso degli Stati Uniti decise per l'approvazione dell'*Indian Appropriation Act*, documento che autorizzava l'istituzione di riserve indiane sul suolo americano.

Occorre notare che l'intera epoca post rivoluzionaria s'ispirava principalmente al concetto di libertà individuale e al diritto di proprietà: nella mentalità del tempo, questi beni immateriali erano considerati una risorsa imprescindibile per la crescita dell'Unione. Tuttavia, lungi dall'approdare a una soluzione definitiva, nel corso del diciannovesimo secolo gli argini teorici dell'idea di libertà non fecero che ampliarsi, a fronte dei profondi travagli interni agli Stati.

In questo senso, la problematica di un'equa distribuzione delle terre, il fenomeno dello schiavismo e dell'impossibile integrazione tra coloni e nativi d'America rappresentano con grande efficacia, retrospettivamente, il controverso concetto americano di *Liberty*. La sua doppia veste di forza motrice e di traguardo ideale per l'azione dell'individuo ne fa un principio cardine, onnipresente e continuamente ridefinibile, della storia degli Stati Uniti³⁴.

Nel frattempo, la popolazione distribuita sul territorio, in progressiva espansione, si mostrava assai variegata: nelle città in crescita economica e nei

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 109-110. Un interessante studio sulla storia del concetto di libertà e sulle sue declinazioni negli Stati Uniti è stato condotto da E. FONER in *The Story of American Freedom*, Norton & Company, New York 1998; trad. it., *Storia della libertà americana*, Donzelli editore s.r.l., Roma 2009 (cfr., in particolare, le pp. 8-50).

villaggi rurali, di regione in regione, si contavano numerosi movimenti di aggregazione religiosa, aderenti a credi e tradizioni differenti ma complessivamente riconducibili alla comune radice calvinista. Ciascuna comunità, innanzitutto nei rapporti tra le parti sociali e nella reciproca determinazione di ruoli, oneri e responsabilità civili, rispecchiava in sé un ideale armonico di convivenza in grado di determinare il *modus vivendi* dell'intera collettività. Sotto il profilo della produzione speculativa, il pensiero teologico protestante contribuì a generare le primissime espressioni filosofiche del Nuovo Continente.

1.2. Puritanesimo e individualismo: ortodossia, deismo, illuminismo

1.2.1. *Il Calvinismo puritano nelle colonie*

«Se consideriamo l'intero movimento mondiale, la religione fu sempre sullo sfondo. Ma in un settore di questo movimento dell'umanità il motivo religioso fu tra le energie principali»³⁵.

Con queste parole, Alfred N. Whitehead indicava, a ragione, il ruolo di primo piano occupato dal protestantesimo nella storia del pensiero anglosassone nella sua globalità. Anche Joseph L. Blau definisce l'apparato ideologico della Chiesa protestante un «punto di partenza» obbligato, specialmente per comprendere le correnti filosofiche sviluppatesi in America tra Settecento e Ottocento in Massachusetts, terra dei primi insediamenti britannici. L'innata propensione all'individualismo, progressivamente assorbita e alimentata dall'organismo comunitario, scaturì dal protestantesimo come sua diretta conseguenza, secondo la flessione teorica e dottrinale della teologia calvinista:

Le dottrine dei puritani per lo più non erano affatto nuove. [...] L'eredità del pensiero medievale cristiano faceva parte tanto del sostrato del protestantesimo, quanto di quello del cattolicesimo. Le differenze non

³⁵A.N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge (MA)/The MacMillan Company, New York 1933; trad. it. di G. Gnoli, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1961, pp. 36-37.

concernevano gli elementi essenziali della fede, ma unicamente la sovrastruttura. Il protestantesimo si fondava sull'idea che la salvezza rappresenti un problema immediato fra l'individuo e Dio, e attribuiva quindi minore importanza alla Chiesa quale intermediaria di salvezza. *Così il protestantesimo esaltò, anche se non fu il primo a scoprirlo, il senso della dipendenza dell'uomo da Dio*³⁶.

L'intera tradizione universitaria americana deve la sua nascita alla cultura religiosa del periodo coloniale. Mirando all'esaltazione della divina natura del singolo, dal diciassettesimo secolo il puritanesimo condizionò il reciproco intrecciarsi sulla scena accademica di atteggiamento sperimentale e pensiero teoretico: nello specifico, la fisica newtoniana e l'idealismo di Berkeley furono filtrati dalla lettura che ne diede l'élite intellettuale in chiave lockeiana³⁷, così che legge di natura e prescrizioni divine, ideale morale e conoscenza scientifica potessero procedere parallelamente senza eccessivi contrasti reciproci.

Fu la Chiesa Anglicana a dare il primo impulso alla fondazione di numerosi *colleges* nelle aree vicine alle città di New York e Boston, culla del New England e della cultura europea in America. Il fenomeno aveva garantito l'esistenza di uno spazio didattico destinato agli insegnamenti teologici. I ministri ritenevano infatti che l'istituzione universitaria avrebbe, da una parte, garantito la custodia della dottrina teologica e, dall'altra, approfondito la conoscenza sperimentale in chiave apologetica e didascalica, e perciò in

³⁶ J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., pp. 3-4 (corsivo nostro).

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 13-23; H. W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 56-64; M. CURTI, *The Great Mr. Locke: America's Philosopher, 1783-1861*, in «The Huntington Library Bulletin», n. 11 (aprile 1937), pp. 107-151, University of California Press; G. DELEDALLE, *La philosophie américaine*, Edition L'Age d'Homme, Losanna 1983, pp. 23-24.

linea con gli insegnamenti divini.

Per salvaguardare la credibilità del clero e la preparazione culturale dei suoi membri, già nel 1636 la Corte Generale della Colonia inglese aveva istituito a Cambridge (Massachusetts), con i fondi elargiti da Sir John Harvard, la più antica fondazione per la formazione culturale della storia degli Stati Uniti³⁸: l'Harvard College fu, da quel momento, il teatro d'eccellenza sul quale si affacciò l'impressionante seguito di cambiamenti e piccole rivoluzioni destinati a proliferare a lungo nelle vicende dell'*élite* coloniale. Anche la nascita dell'Università di Princeton fu influenzata dall'azione preventiva del

³⁸M.A. JONES documenta che «Il primo istituto d'alta cultura delle colonie risale al 1636, quando i puritani del Massachusetts fondarono l'Harvard College per non "affidare le chiese a un clero analfabeta" [...] che Harvard soddisfacesse le speranze dei suoi fondatori è dimostrato dal fatto che più della metà degli studenti che lo frequentarono nel XVII secolo divennero ministri del culto. Il secondo college delle colonie, il William and Mary, fu istituito nel 1693 come baluardo della chiesa anglicana in Virginia, mentre la fondazione di Yale (1701) rappresentò un tentativo di contrapposizione all'eterodossia che aveva messo piede a Harvard. I quattro nuovi college sorti intorno alla metà del XVIII secolo sotto gli auspici dei presbiteriani (Princeton, 1746), dei battisti (Brown, 1764), degli olandesi riformati (Rutger, 1766) e dei congregazionalisti (Dartmouth, 1769) somigliarono ai precedenti nel senso che erano stati eretti allo scopo di formare un clero istruito, ma è esagerato sostenere che fossero il prodotto del Grande Risveglio: nessuno di essi fu strettamente confessionale per quanto riguarda i programmi di studio e l'ottica con cui affrontarli e soltanto Princeton, fondato immediatamente dopo la rinascita religiosa, poteva sostenere di esserne direttamente e inequivocabilmente il prodotto. La creazione degli altri venne stimolata dall'accrescimento della popolazione e della prosperità, uno stimolo che portò anche alla fondazione dell'interconfessionale King's College (poi Columbia) di New York nel 1754 e del completamente laico College of Philadelphia (poi University of Pennsylvania) nel 1755. Inizialmente l'insegnamento impartito nei college coloniali rispecchiò più o meno quello di Oxford e Cambridge, consistendo soprattutto in studi classici e teologici, ma nel corso del XVIII secolo, sotto l'influenza dell'Illuminismo, si aggiunsero altre materie come la logica, la matematica e le scienze naturali. I college americani si differenziarono dai modelli inglesi anche perché svilupparono un sistema di proprietà e di controllo esterni: invece di essere enti morali autonomi composti da studenti e professori, essi erano retti da gruppi esterni di profani o amministratori non residenti» (in M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d'America*, op. cit., pp. 33-34). Vedi anche L.B. WRIGHT, *The Cultural Life of the American Colonies*, Dover Publications, Toronto 2002, p. 116; cfr. anche M.A. NOLL, *A History of Christianity in the United States and Canada*, cit., pp. 44-45; B. KUKLICK, *A History of Philosophy in America: 1720-2000*, cit., p. 39; G. DELEDALLE, *La philosophie américaine*, op. cit., p. 23.

clero per la salvaguardia dell'ortodossia, ma la maggior parte degli altri *colleges*, con il passare degli anni e grazie ai rapporti con enti esterni, si distanziò quasi totalmente dalle misure precauzionali ecclesiastiche. Se Harvard ospitò le prime dispute teologiche, che produssero il seme del trascendentalismo americano, il King's College (che più tardi assunse il nome di "Columbia University") e Yale, tra gli altri, ne rimasero al contrario in larga parte esclusi, avendo optato per un investimento nelle risorse della ricerca scientifica e dello studio delle culture straniere.

Volendo concedere spazio a un *excursus* di carattere storico, noteremo che già nel diciassettesimo secolo — e cioè agli inizi del periodo coloniale — presbiteriani e congregazionalisti d'Inghilterra avevano fondato nuove comunità di fedeli in tutto il territorio del New England, da Plymouth a Boston. Innanzitutto, è bene considerare la posizione centrale occupata dai testi sacri nella vita della comunità puritana: essi non fungevano appena da guida ascetica per la vita del cittadino; al contrario, i ministri vi attingevano come al più perfetto decalogo etico, perché vi riconoscevano un metodo congeniale a garantire l'edificazione di una società perfetta e conforme ai dettami divini. Più in generale, nelle vicende del popolo ebraico narrate nelle Scritture, i numerosi interrogativi sul destino del Paese parevano trovare risposta adeguata e motivo di speranza: la promessa messianica di una terra comune assumeva un valore inestimabile agli occhi dei futuri coloni americani. Provenienti da ogni classe sociale, essi erano giunti negli Stati Uniti per costruirsi una vita autonoma e garantire un futuro dignitoso alle generazioni successive. Una dimensione sociale vasta e inclusiva, unita alle

impressionanti risorse materiali offerte dal territorio, pur ostico, sembrava perciò offrire certezza e assicurazione dei diritti a ogni individuo.

Tra il gruppo dei congregazionalisti e quello dei presbiteriani, che si fondavano su un apparato teologico e dottrinale pressoché identico, vi era una sostanziale differenza rispetto alla concezione pubblica della comunità (al suo ordinamento entro la società civile) e al criterio di suddivisione interna dei suoi membri. Se i primi — che fin dal Seicento costituivano la maggioranza religiosa nelle regioni del Massachusetts — sostenevano una visione fluida e democratica della comunità, i secondi si pronunciavano a favore di una gerarchizzazione ecclesiastica molto netta e strutturata, dove le decisioni eventualmente prese da una comunità potessero essere vincolate al parere di autorità superiori³⁹. Fu proprio il modello congregazionalista, che difendeva innanzitutto la sovranità delle singole comunità a risultare, con il passare dei secoli, particolarmente confacente al processo di assimilazione e personalizzazione delle tradizioni europee da parte dei coloni americani, e ad

³⁹A.E. MCGRATH, *Christianity's Dangerous Idea*, op. cit., pp. 136-137: «When Charles appointed the high churchman William Laud as archbishop of Canterbury in 1633, the [137] Puritan faction within the Church of England was incensed. At this time, Puritans were divided into factions—such as Presbyterians, Congregationalists, and Separatists. Presbyterians believed in an organic church, with a graded hierarchy of government; Congregationalists held fast to the idea of the sovereignty of local congregations. There is no greater disruptive force, no greater incentive to fragmentation, than a common creed held with a difference. The perception of a difference often leads to its accentuation, sometimes to the point where what is held in common seems to recede into the background, overshadowed by the suspicion and hostility evoked by the division. A seemingly minor divergence thus had the potential to become the cause of division and strife within Puritanism—if it was allowed to do so».

avere la meglio su chi vi opponeva invece una visione più organica della Chiesa⁴⁰.

Le evoluzioni interne alle sette del sostrato puritano, inoltre, ebbero un'influenza capace di sconfinare assai più in là dei ristretti limiti delle singole associazioni. È di questo parere H.W. Schneider, quando sostiene che «il congregazionalismo fu più che una setta», poiché «fu ad un tempo un movimento di riforma sociale e un'elaborata ideologia»⁴¹. In linea con questa sottolineatura sociologica – ma su posizioni estreme e forse, nel complesso, meno condivisibili – si colloca invece V.L. Parrington: lo storico intraprende una lettura globalmente politica della genealogia degli Stati Uniti, a partire dal profondo iato che a suo parere le sette puritane avrebbero scavato tra il corporazionismo americano e il modello di società “integrata” della madrepatria inglese. Da un lato, episodi come l'arrivo in America di George Berkeley (giunto dalla Gran Bretagna a Rhode Island tra il 1728 e il 1729 in qualità di vescovo della Chiesa inglese) e i suoi assidui rapporti con Samuel Johnson confermano l'influenza della madrepatria sul clero coloniale; dall'altro, non è possibile ignorare che proprio in questo periodo ha luogo la sostanziale frattura (poi riflessa in una divergenza teologica) delle nuove comunità americane con l'Inghilterra, “rea” di opporsi al rinnovamento radicale da esse promosso.

In questo clima di generale confusione, congregazionalismo e

⁴⁰*Ivi*, p. 401: «Seventeenth-century Puritanism in the Massachusetts Bay area shifted from the predominantly presbyterian model of church polity that was the norm in many parts of England to a congregationalist model. The simplest explanation for this development is that this model was better adapted to the American context».

⁴¹H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., p. 13.

presbiterianesimo contribuirono al dibattito sui fondamentali principi teologico-politico-comunitari, introducendo l'elemento separatista: parlando in nome dell'autonomia spirituale dell'individuo, le sette si fecero "veicolo" della trasmissione delle istanze autarchiche di quei coloni del New England che intendevano disfarsi di una Chiesa ormai intellettualmente incapace di novità. Il culto attecchì e si estese progressivamente fino a raggiungere l'area newyorkese e, più tardi, il Michigan, l'Indiana e l'Illinois a nord est.

Tra le questioni più dibattute in ambito clericale vi era quella circa l'interpretazione dei testi sacri e l'insegnamento etico-morale da essa ricavato. Da sempre, nella Chiesa coloniale anglicana, il rigore dottrinale dei pochi ministri autorizzati a leggere oltre la lettera — perché ufficialmente eletti dai rappresentanti del popolo — non acconsentiva agevolmente alle iniziative autonome di chi tentasse di intraprendere un vaglio razionale e critico dei contenuti; così, pur vigendo un sistema democratico, in nome dell'ortodossia tale privilegio era concesso, nei fatti, soltanto ad alcuni. In questa prospettiva, ad esempio, vanno letti i numerosi provvedimenti civili emanati dalla comunità puritana nel diciassettesimo secolo, come ad esempio l'ordinanza entrata in vigore nel 1631 nei territori della Massachussets Bay⁴²: il decreto sanciva che soltanto gli uomini di chiesa potevano essere considerati liberi in quanto appartenenti alla società civile, e perciò potevano essere parte attiva nelle vicende governative del territorio coloniale. Nei precetti religiosi gli eredi americani avevano riconosciuto quel valore di giustizia universale che avrebbero desiderato vedere attuato nella società

⁴² Cfr. J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., p. 6.

futura. Dal punto di vista puramente dottrinale, essenziali a tal fine dovevano essere la compresenza e la reciprocità, nel concetto di *grazia*, della dimensione comunionale e di quella individuale. Inoltre, nella storia del popolo eletto essi ravvisavano l'equilibrio ideale tra la certezza di una fede fondata sulla divina rivelazione – il patto di Dio con il popolo dei credenti (di qui la così detta teologia del *Covenant*) – e la necessità di riferirsi a figure autoritarie e istituzionali, poste a garantirne la continua applicabilità ai diversi ambiti della vita quotidiana:

Per i coloni della Baia del Massachusetts, l'idea di *covenant* non si applicava soltanto alle relazioni tra Dio e gli uomini, ma riguardava anche le relazioni interpersonali nella Chiesa, nello Stato e nella società; a loro volta, questi *covenants* di carattere divino e secolare definivano i diritti e i doveri naturali, religiosi e civili dei singoli all'interno di queste varie relazioni⁴³.

Pur essendo strutturalmente in contrasto con il credo cattolico, che sancisce come necessaria l'intermediazione storica e trascendente della Chiesa nell'opera di salvezza dell'uomo da parte di Dio, il puritanesimo americano attribuì — analogamente al credo romano — un'importanza capitale alla dimensione della collettività. La sua funzione era infatti di fondamentale rilievo nella costituzione del mondo nuovo, perché indicava il luogo terreno dove bene comune e autonomia del singolo avrebbero potuto trovare piena realtà. Tuttavia, la figura del ministro del culto iniziò a godere di sempre maggiori benefici, finché solo ad alcuni tra i cittadini – i cosiddetti "*saints*",

⁴³Cfr. M. RUBBOLI, «Calvinismo in America: dagli ugonotti ai puritani», op. cit., pp. 172-175.

eletti dal popolo ma per comando divino — fu concesso di svolgere il compito loro affidato: mediatori tra l'azione dello Spirito e la storia, essi rendevano manifesta ai fratelli, con il solo vaglio della propria coscienza personale, l'azione di Dio, garantendo così per tutti la conservazione del *patto*⁴⁴.

⁴⁴ *Ivi*, p. 172.

1.2.2. *Crisi dell'ortodossia e nuove correnti*

Nel corso degli anni, nel New England, l'equilibrio armonico tra autorità, popolo e *intelligenza* fu progressivamente minato dalla crescente egemonia delle dinastie calviniste più radicate nel tessuto sociale.

In opposizione a tali derive politiche, nel Settecento alcuni ministri del clero fondarono sette religiose ispirate, in parte, alle pratiche del cristianesimo primitivo, e in parte ai precetti della dottrina presbiteriana. A queste caratteristiche si univa un'eccentrica concezione della libertà (in alcuni gruppi vigeva, ad esempio, il consenso alla poligamia), che nelle sue espressioni rivelava una commistione quasi pagana di mistico e profano. Tratto distintivo di queste nuove comunità, inoltre, fu senz'altro un'accesa indole libertaria, che si manifestava nella tendenza a tollerare le diversità culturali e a valorizzare la condivisione dei beni contro l'egemonia del pensiero lockeiano, *in primis* contro il concetto di proprietà privata. Nel suo complesso, l'attivismo comunitario dei vari gruppi religiosi raggiunse la sua estrema espressione nel *modus vivendi* di quaccheri (*Shaking Quakers*) e mennoniti⁴⁵.

È curioso notare che, pur ponendosi come fenomeni strutturalmente improntati alla vita comunitaria, queste realtà sorsero paradossalmente da un tentativo di fuga dalla società contemporanea. Secondo il parere dei loro

⁴⁵ Cfr. H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 171-188; J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., pp. 48-56.

fondatori — ispirati dal movimento filosofico-politico generato dal trascendentalismo — la maggior parte dei comuni cittadini sembrava aver subito o aver optato, per se stessa e per la storia, a favore di un consumismo che si potrebbe anacronisticamente definire, secondo la loro accezione, “capitalistico”. I suoi parametri erano perciò ritenuti insufficienti, e ingiusti per la conduzione di un’esistenza dignitosa intesa *à la* Rousseau — vale a dire, ispirata alla spontanea risorsa creativa dei singoli individui e del loro costituirsi in unità. Urgeva quindi, in prospettiva utopistica, il ritorno a una situazione di assoluta parità tra i componenti della comunità, quanto a risorse, strumenti e contributo teorico e materiale, così da garantire lo sviluppo di una società più equa⁴⁶.

Più tardi, nel New England ottocentesco, a questi primi gruppi fece eco il curioso fenomeno delle *Farms*, costituitosi secondo la logica dell’esperimento sociale comunitario: i suoi membri miravano a sviluppare integralmente, tramite il lavoro manuale e l’istruzione, la personalità degli occupanti che avevano deciso di prendere parte all’iniziativa. Tra le altre, si distinsero la *Brook Farm* (1841-1847, fondata da George Ripley e sua moglie Sophia in omaggio al pensiero socialista di Charles Fourier) e il movimento del

⁴⁶A confermare questo atteggiamento, J.L. Blau sottolinea che «nei confronti [...] delle istituzioni i trascendentalisti ebbero frequenti espressioni di disprezzo. Anche la disciplina del lavoro regolare rappresentò un peso eccessivo per gli esponenti più estremi del gruppo. Essi organizzarono la comunità di Brook Farm per uscire dalla moltitudine ordinaria; ma l’impresa fallì, in parte, perché i trascendentalisti non seppero disciplinare i propri liberi spiriti in modo da far sì che i piccoli lavori quotidiani venissero regolarmente espletati. Fra tutte le istituzioni umane, le chiese — anche quella unitariana, abbastanza liberale e dalla quale uscì la maggior parte di essi — suscitarono il loro risentimento più profondo, in quanto apparvero altrettanti tentativi di organizzazione e di cristallizzazione dello spirito medesimo» (J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., p. 134).

perfezionismo; quest'ultimo, nato sotto la guida del mistico John Humphrey Noyes, ebbe la facoltà di attuare quello che Parrington chiama «un curioso ritorno al primitivo puritanesimo inglese»⁴⁷.

L'austera rigidità delle leggi calviniste, dunque, pur desiderando preservare l'integrità dei principi dottrinali, ottenne invece il risultato opposto a quello sperato: riuscì solo per un breve periodo nel tentativo di inibire le spinte progressiste, mentre con il suo atteggiamento repressivo provocò all'azione i cittadini colti, che si mostravano più sensibili al problema di una cultura che potesse contribuire allo sviluppo del Paese.

D'altra parte la dottrina calvinista *doveva* per definizione, secondo i suoi dettami, concedere un largo margine di libertà nell'interpretazione delle Sacre Scritture — caratteristica che va a coincidere con il nucleo originale del pensiero protestante, differenziandolo dalle altre dottrine cristiane. Occorre però specificare che al clero conservatore non interessava tanto custodire l'inviolabilità del contenuto teologico, quanto limitare i danni di un *metodo* interpretativo che avrebbe potuto facilmente condurre allo scetticismo e all'agnosticismo. Questa stessa *conditio sine qua non* della facoltà dell'interpretazione personale, da sempre gelosamente custodita come patrimonio dell'ortodossia puritana, paradossalmente garantì uno spazio d'azione a chi si mostrava ostile alla *leadership* ufficiale. Grazie alla progressiva stabilizzazione economica e al continuo incremento della popolazione, in contrapposizione al pessimismo radicale si sviluppò una visione marcatamente ottimistica della natura, che considerava realistica

⁴⁷ V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., vol. II, pp. 429-433.

l'istituzione di un mondo di perfezione — spirituale e materiale — entro i confini terreni.

Il caso più rilevante, per l'influsso esercitato in ambito culturale, fu quello della setta degli "unitariani"⁴⁸. Per cercare di comprendere in modo più adeguato la pertinenza del fenomeno unitariano allo sviluppo del pensiero filosofico statunitense, porremo attenzione alla disputa teologica interna al mondo puritano tra Settecento e Ottocento: questa circostanza fu "tramite concettuale" efficace in un momento di forte crisi identitaria, contribuendo in modo sostanziale alla diffusione e all'assimilazione del metodo razionalistico-deistico in America.

Offrendo come esempio una citazione del ministro presbiteriano Lyman

⁴⁸ Il nome "unitarianesimo" deriva dalla dottrina teologica professata dagli aderenti al culto: nell'Inghilterra di metà Cinquecento, un gruppo di estrazione cristiana si dichiarò Chiesa autonoma in opposizione al cattolicesimo, negando dapprima la natura trinitaria di Dio in favore dell'assoluta unicità dell'Essere, e in seguito — in un processo che in effetti sembrerebbe ricalcare, secondo lo stile scettico, la progressiva destituzione delle certezze di un argomento dogmatico — l'incarnazione e la natura divina di Gesù. Tutto l'interesse fu incentrato così sugli insegnamenti del Figlio di Dio, che avrebbe consegnato all'umanità, nella fattispecie individuale, la chiave per comprendere adeguatamente la sua grandezza: questa era identificata, precisamente, con la facoltà di compiere la propria natura senza essere obbligati a ricorrere ad ausili esterni. Nelle colonie del New England la Chiesa unitariana raggiunse l'apogeo agli inizi dell'Ottocento, quando gettò le basi del deismo americano, minando gradualmente le vecchie certezze dottrinarie del clero calvinista.

Beecher, illustre protagonista del così detto “Second Great Awakening”⁴⁹, C.H. Faust consente di gettare maggior luce sul giudizio con cui il clero dominante stigmatizzava la nuova corrente teologica:

non di rado i calvinisti dipinsero l’unitarianesimo come un mero stadio nel declino dell’ortodossia verso il generale scetticismo: «Una volta che hanno rinunciato a un credo», disse Lyman Beecher in *The Faith Once Delivered to the Saints* (1823), «gli unitariani si liberano di una dottrina dopo l’altra finché rimangono senza nemmeno una convinzione chiara. [...] essendo per natura opposto al credo, e per aver abbandonato una posizione teologica via l’altra, [l’unitarianesimo] incappa infine nel palese tradimento»⁵⁰.

Le significative divergenze dottrinali scaturivano dall’interesse per una teologia che non fosse innanzitutto confessionale, ma si dimostrasse fedele

⁴⁹ La storia della religiosità, dai primi insediamenti coloniali, visse in America di alterne vicende, tra momenti di notevole prestigio e profondi travagli interni ai rappresentanti ufficiali delle diverse confessioni cristiane. Due fasi furono cruciali per la rinascita del sentimento religioso a largo raggio su gran parte del territorio nordamericano: il primo “Grande Risveglio”, risalente al 1720 circa, vide protagonisti, tra gli altri, Theodore J. Frelinghuysen e Jonathan Edwards, impegnati nel diffondere la sensibilità verso il bisogno salvifico della misericordia di Dio. Il “Secondo Grande Risveglio” ebbe luogo dal diciannovesimo secolo in poi, in contemporanea con l’insorgere di esigenze moderne che si sentivano soffocare nelle regole anguste del puritanesimo ortodosso: «L’interesse per l’individuo, che stava cominciando a pervadere la letteratura e le arti, ebbe un corrispettivo anche in campo religioso. A partire dal 1800 circa si poté assistere a una rinascita di fervore nel protestantesimo evangelico [...] i suoi artefici furono un gruppo di predicatori itineranti (presbiteriani, metodisti, battisti) che cavalcavano nel West da poco colonizzato, diffondendo una teologia semplificata particolarmente adatta alle comunità di pionieri semianalfabeti» (M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d’America*, op. cit., pp. 31, 145; cfr. anche in B. KUKLICK, *A History of Philosophy in America: 1720-2000*, cit., pp. 41 ss.: «; M.A. NOLL, *A History of Christianity in the United States and Canada*, cit.; ID., *Protestantism: A Very Short Introduction*, cit).

⁵⁰ «Not infrequently Calvinists represented Unitarianism as merely a stage in the decline from orthodoxy to general skepticism. Having renounced one creed, said Lyman Beecher in *The Faith Once Delivered to the Saints* (1823), Unitarians relinquish one doctrine after another until they have no clear convictions left. [...] being by nature opposed to belief, and having abandoned one theological position after another, [unitarianism] would eventually lapse into open infidelity», in C.H. FAUST, *The Background of the Unitarian Opposition to Transcendentalism*, in «Modern Philology», vol. 35, n. 3 (febbraio 1938), The University of Chicago Press, p. 301 (traduzione mia); cfr. C. WRIGHT, *The Beginnings of Unitarianism in America*, Starr King Press, 1955.

alla ricerca della verità e del bene e in linea con le grandi nazioni europee, allora sotto l'influenza dei principi dell'*Aufklärung*. In questo senso, gli unitariani si fecero portatori di un atteggiamento genuinamente critico, contrariamente al conservatorismo che nel New England dominò la scena culturale grazie alla lunga dinastia dei Mather⁵¹.

Giudicati disertori della legge divina dalle autorità ecclesiastiche ufficiali, gli unitariani si facevano portavoce dell'istanza moderna di un sapere libero e favorevole alla contaminazione con l'esterno, affinché anche il pensiero americano dei coloni e degli indigeni potesse esprimere la ricchezza speculativa di cui era stato dotato⁵². Proprio questa dimensione in qualche modo "ecumenica" del popolo statunitense contribuì, nel corso degli anni, a sviluppare nella ricerca accademica la tendenza a "democratizzare" i saperi. Un altro merito dell'unitarianesimo fu quello di segnare il passaggio da una

⁵¹ Scrive L.V. Parrington, dipingendo non senza sarcasmo la lunga genealogia della famiglia Mather: «I Mather furono una famiglia singolarmente battagliera, abile, ambiziosa, destinata a por mano in ogni torta che cuocesse nel forno teocratico. Dall'emigrante Richard, di robusta voce, principale artefice della dichiarazione di Cambridge, al provinciale Cotton, la combattività e l'amore per la pubblicità della famiglia lasciarono tracce nella storia del New England. Delle tre generazioni, Increase Mather fu sicuramente il più dotato di capacità di comando: uomo abile, pratico e perentorio, amava primeggiare in ogni faccenda e non tollerava che la sua fiaccola stesse nascosta sotto il moggio. Arciconservatore, giustificava dinanzi alla propria coscienza i metodi usati con l'eccellenza del retaggio che si sforzava di conservare. Formalista, soddisfaceva alla propria curiosità intellettuale con l'esaltare la sufficienza del credo avito. Chiudeva le finestre della mente ai venti di nuove dottrine e delimitava i campi dell'indagine speculativa ai recinti dell'ortodossia. [...] Egli fu la figura preminente della teocrazia in procinto di essere rovesciata» (V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., vol. I, pp. 120-121).

⁵² Occorre aggiungere che in un'epoca di transizioni culturali anche la Chiesa unitariana visse, a sua volta, uno scisma interno: le posizioni reazionarie dell'ortodossia unitariana combattevano l'ala progressista su questioni teologiche. Quest'ultima, rappresentata in particolare da alcune frange estremiste, tentò infine la strada di un deismo radicale, esaltando il microcosmo "uomo" grazie a una rinnovata concezione vitalistica della natura.

tradizione ormai inattuale a un futuro promettente ma dai contorni ancora incerti:

L'unitarianesimo gettò un ponte fra questo vecchio mondo e quello posteriore. Col passaggio dell'accento da un Dio di collera ad un Dio d'amore si insinuò il cuneo che avrebbe frantumato l'egoismo della vecchia teologia — il suo asservimento alla concezione del peccato personale — rivelando un coro interiore di altruismo. Fu un altro genere di coscienza che l'unitarianesimo scoprì, una coscienza che diede il benvenuto al nuovo pensiero sociale dell'Europa romantica, e, applicandolo alla vita d'America, creò il nuovo umanitarismo che fece tanta presa sul New England nel decennio fra il 1840 e il 1850. [...] il puritano trasformò rapidamente la dura coscienza teologica in una tenera coscienza sociale, che sconvolse la morale convenzionale col suo impetuoso programma di riforme⁵³.

1.2.3. *Osservazioni conclusive: il ruolo del Puritanesimo nell'evoluzione del pensiero americano*

È possibile, a conclusione di questa breve analisi storica, trarre alcune considerazioni sintetiche sulla progressiva decostruzione dell'apparato teologico all'interno del pensiero puritano.

La gerarchica determinazione dei ruoli e la mole dei contenuti dottrinali subirono parallelamente, l'uno rispetto all'altro, un processo di rinnovamento che si espresse in due differenti modalità: l'una era incentrata sull'osservanza dei dettami e dei desideri dell'ortodossia; l'altra, agli antipodi, per mano delle frange autonome si produsse in una significativa divergenza

⁵³ V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., vol. 2, pp. 427-428.

dall'originaria matrice calvinista.

All'influsso accattivante esercitato dalle scoperte delle nuove scienze sperimentali provenienti dall'Europa, il clero di formazione lockeiana e berkeleyana diede una duplice risposta: se, da un lato, il fervore suscitato dall'indagine naturalistica fu considerato positivamente — perché in grado di apportare riscontri e prove credibili dell'esistenza di una legge cosmica, divina e provvidenziale⁵⁴ —, dall'altro la sua graduale dogmatizzazione sortì l'effetto di allontanare gli animi più vivaci, e inclini a una visione empiristica (ma non anti-metafisica) dell'oggetto "natura" e del suo rapporto con il soggetto indagatore. L'incorporazione, in filosofia, dello sguardo analitico tipico delle scienze esatte risale dunque ai movimenti iniziali della filosofia statunitense. Consideriamo, ad esempio, l'adozione del metodo sperimentale come parametro di verifica universale in campo conoscitivo⁵⁵. Già nel

⁵⁴ Scrive ancora Blau: «La conoscenza attinta tramite lo studio della natura e delle sue leggi era considerata conforme alla rivelazione divina, e si pensava che tanto essa, quanto la fede, conducessero gli uomini ad una adeguata esaltazione della gloria di Dio. Per i puritani il culto delle scienze naturali era, come nota Cotton Mather nel suo *Christian Philosopher*, un modo accettabile ed approvato di rendere ossequio a Dio. [...] Anche se nei puritani l'interesse per la scienza non era motivato dalle stesse ragioni che muovono gli scienziati odierni, il loro contributo al progresso scientifico dell'epoca non fu senza importanza» (J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., p. 5); cfr. B. KUKLICK, *A History of Philosophy in America: 1720-2000*, cit., p. 41: «The New Divinity believed that the cosmos symbolized the divine, but the symbol was incompletely decipherable. The natural world was not a sure transcript of what existed, although the moral and religious world of man exhibited itself through the natural. The created world was God's Will in action. But finite comprehension could only dimly grasp God. His perspective and the human one differed in kind. The New Divinity thus simultaneously preserved God's sovereignty and human responsibility. [...] Reason told us conclusively of our dependence, common sense equally conclusively of our freedom».

⁵⁵ Per una rassegna storiografica completa sull'interazione tra metodo filosofico, inclinazione alla sperimentazione e metafisica nei rapporti tra Inghilterra e Stati Uniti a cavallo tra Ottocento e Novecento, v. il saggio di R. BOAKES, *From Darwin to Behaviourism*, CUP, Cambridge 1984, trad. it., *Da Darwin al comportamentismo*, a cura di M. Poli, Franco Angeli, Milano 1986.

diciottesimo secolo, in ambito accademico e puritano, alle scienze sperimentali era riservata viva attenzione, così come venivano dedicati numerosi corsi e *Lectures* alle nuove teorie fisiche e matematiche provenienti dall'Europa. Ne danno una ricca testimonianza le prime produzioni scritte di Samuel Johnson (1696–1772) e Jonathan Edwards (1703-1758), precursori di un pensiero americano “illuminato” tanto dalla luce della dimensione individualistica, intima, della coscienza, quanto dal rigore razionale delle leggi fisiche e matematiche, strumenti ritenuti necessari per scovare nell'universo fisico il codice divino che trovava conferma nella Parola affidata alle Scritture.

In questo “mutuo scambio metodologico” tra la teologia veterotestamentaria puritana (che dava voce alle anime delle varie sette in conflitto) e l'atteggiamento scientifico moderno, non vennero mai meno, da un lato, l'interesse di alcuni per un pensiero libero e un sapere documentato — dapprima anch'essi schiettamente teologici — e, dall'altro, l'afflato utopistico, volto alla costruzione di una società moralmente migliore ed efficiente. Tale carattere di universalità, che nel corso del tempo assunse una veste integralmente laica (specialmente negli anni del così detto “illuminismo americano”), nacque perciò come un tentativo — solo parzialmente riuscito — di riformare il culto religioso. La restaurazione era destinata a confrontarsi non soltanto con i moti rivoluzionari e l'incedere dell'industrializzazione (specie nelle colonie dell'Est e del Midwest), ma anche con l'avanzata delle idee illuministiche provenienti dall'Europa.

A questi rilievi è possibile aggiungere una breve osservazione di

carattere generale, *leit motiv* delle analisi che troveranno spazio più avanti nel presente lavoro: l'interesse per l'individualità — in gran parte predominante, e mai venuto meno nell'atteggiamento speculativo americano — si radicò e crebbe parallelamente alla ricerca più o meno esplicita di un sapere olistico.

A dimostrazione di questa tesi, si considerino brevemente due fatti esemplari come la nascita del movimento trascendentalista — strettamente legato ai gruppi unitariani — e la ricezione dell'idealismo tedesco, avvenuta nei primi decenni dell'Ottocento tramite gli hegeliani di St. Louis. Questi fenomeni rispondevano, certamente, alla necessità di rinvigorire l'autocoscienza del soggetto come parte attiva della società, in aperto contrasto con il dogmatismo acritico dei ministri del culto; al tempo stesso, in una contraddittorietà soltanto apparente, la loro semplice presenza denunciava *in primis* la mancanza di una concezione unitaria e organica della conoscenza.

L'esigenza filosofica che più fu identificata come necessaria, al tempo, fu l'individuazione di un criterio unitario e sintetico per la ricerca speculativa. Il rapporto tra «io» e «non-io», tra l'anima individuale che indaga le leggi della natura e il cosmo stesso era affrontato dialetticamente, di volta in volta, secondo i parametri dottrinali già consolidati nella visione protestante. Con il passare del tempo, essi si rivelarono insufficienti a far fronte alle questioni sollevate dal nuovo contesto globale: l'Indipendenza coloniale e la Costituzione dell'Unione Federale degli Stati Indipendenti richiedevano un principio alternativo in grado di concepire il molteplice nell'unità.

Tanto la tendenza dogmatica quanto quella progressista, perciò,

nacquero e si svilupparono nell'alveo della Chiesa puritana, alimentate dalle provocazioni culturali e delle problematiche sociali proprie della comunità calvinista. La definitiva fusione dei due punti di vista in un *unicum* dai contorni compositi eppure ben individuabili — lo si potrebbe definire uno “sperimentalismo utopico-pragmatico” — diede luogo alla nuova e più organica mentalità statunitense che cominciò a diffondersi dalla seconda metà del Settecento. Fiducia nella natura immateriale dell'anima e della natura umana, impeto democratizzante, tensione al raggiungimento del bene comune, attitudine alla soluzione dei problemi di natura relazionale e gerarchica, avversità alle istituzioni: da questi aspetti era determinato il pensiero americano emergente.

Questa nuova *Weltanschauung* è ben espressa dalla figura di Benjamin Franklin (1706-1790), caustico uomo di lettere, scienziato e statista democratico con aspirazioni riformiste e moraleggianti, che Herbert W. Schneider cita come esempio eminente della nuova cultura:

Così Franklin rese esplicito e maturo un mutamento di indirizzi filosofici che a poco a poco si manifestava fra i puritani; con maggiore o minore consapevolezza essi cominciavano a rendersi conto del fatto che la cosiddetta “etica puritana” aveva una base utilitaristica oltre che un'espressione teologica. [...] tentò di conservare, in tutto il loro rigore, le tradizionali virtù puritane, ma di abbandonare completamente le sanzioni teologiche ad esse connesse. Egli pose la moralità della frontiera su un piano utilitaristico, e le fornì delle sanzioni empiriche⁵⁶.

In conclusione possiamo affermare che, al pari di Schneider, come già esplicitato, le voci più autorevoli della storiografia contemporanea — da

⁵⁶ H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., p. 53.

Joseph L. Blau a Bruce Kuklick, da H.A. Pochmann fino a includere la singolare interpretazione proposta da Cornel West — sostengono all'unisono la centralità dell'interazione di empirismo, razionalismo illuministico ed etica umanitaria nella formazione del pensiero americano *stricto sensu*. Secondo gli autori il suo sviluppo, fenomenologicamente inteso, sarebbe avvenuto in ambito accademico nella direzione di un'aspirazione individualistica; il contesto riformatore di stampo teologico provvide a nutrirla, in egual misura, dei saldi principi religiosi della dottrina anglicana, da un lato, e delle spinte ideali di autonomia intellettuale dall'altro. Queste furono capaci di suscitare, una volta sperimentata l'inattualità e l'inefficacia del dogma imposto, la necessità di un graduale superamento della tradizione⁵⁷.

Sulla falsa riga di quanto affermato nel brano di Schneider, un'altra nota osservazione di Tocqueville va ad avvalorarne il giudizio, che sarà condiviso, anche nei secoli successivi, da storici e critici del pensiero statunitense,

⁵⁷Si vedano V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit.; H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit.; H.A. POCHMANN, *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, Carl Schurz Memorial Foundation, Inc., Philadelphia 1948; ID., *German Culture in America. Philosophical and Literary Influences: 1600-1900*, The University of Wisconsin Press, Madison 1957; J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit.; B. KUKLICK, *A History of Philosophy in America: 1720-2000*, cit.; ID., *The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*, Yale University Press, New Heaven 1977; cfr. anche G. DELEDALLE, *La philosophie américaine*, op. cit.; C. WEST, *La filosofia americana*, op. cit.; L. MENAND, *The Metaphysical Club*, Flamingo, London 2001, trad. it., *Il Circolo metafisico: la nascita del pragmatismo in America*, Sansoni, Firenze 2004. Tra i primi studi critici sulla storia della filosofia americana, di cui sarà fatto ampio uso nei prossimi capitoli in relazione allo stadio della ricezione idealistica in America agli inizi del Novecento, si segnalano in particolare i seguenti testi: I.W. RILEY, *American Philosophy. The Early Schools*, cit.; ID., *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, cit.; G.W. CUNNINGHAM, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, The Century Co., New York 1933. Per la rassegna completa della letteratura storiografica utilizzata nel corso della trattazione si rimanda alla visione della nota bibliografica.

avvicinatisi a esso per comprenderne le radici teoretiche:

Sfuggire allo spirito di sistema, al giogo delle abitudini, alle massime di famiglia, alle opinioni di classe e, fino a un certo punto, ai pregiudizi nazionali; prendere la tradizione solo come un'informazione e i fatti presenti solo come un utile studio per fare altrimenti e meglio; cercare da se stesso e in sé solo la ragione delle cose, tendere al fine senza lasciarsi incatenare dal mezzo; mirare al contenuto attraverso la forma: questi sono i tratti caratteristici principali di quello che io chiamerò il metodo filosofico degli americani⁵⁸.

Esaminiamo ora il *come* filosofico di questo «metodo» *sui generis*, analizzando le particolari accezioni di cui si è arricchito il pensiero americano a partire dalla seconda metà del diciassettesimo secolo.

⁵⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, op. cit., libro terzo, p. 423.

1.3. Eredità filosofica post-coloniale

1.3.1. *Radici moderne dell'atteggiamento individualistico*

Sin dai tempi di Jonathan Edwards e Samuel Johnson, nel New England — regione che anche dal punto di vista geografico fu per lungo tempo il fulcro della cultura americana allora emergente — si registrò un incremento sociale ed economico rilevante e diffuso soprattutto nei territori del Nord⁵⁹.

La progressiva crescita dell'industrializzazione e dell'economia agricola, unitamente all'espansione delle città e delle linee ferroviarie nelle aree dei Grandi Laghi, attirò un cospicuo numero di commercianti e agricoltori discendenti per la maggior parte da antenati profughi dei Paesi europei: tedeschi, irlandesi, polacchi di matrice calvinista o luterana vi avevano tentato la fortuna nei due secoli precedenti, cercando rifugio nelle ampie zone disabitate degli Stati Uniti come contadini, artigiani e piccoli imprenditori. Con il passare degli anni e lo sviluppo delle comunità locali, pur nel travaglio delle numerose guerre interne successive alla Dichiarazione d'indipendenza del 1776, dall'area della rurale Pennsylvania ai centri più raffinati del New England si registrò una maggiore attenzione per un ripensamento e una riorganizzazione dell'educazione e della cultura nel loro complesso, frutto di una più solida stabilità dell'organizzazione sociale.

⁵⁹ Cfr. M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti d'America*, op. cit., pp. 109-112 e 142-175.

Anche in questo caso, la rinascita sociale e culturale, profondamente ricca nelle sue dinamiche interne, deve il suo sviluppo al principio della libertà individuale. Al centro degli interessi dei cittadini statunitensi, a ogni grado e livello, esso fu, insieme, fattore unificante e dirimente di ogni pluralismo. Dal punto di vista storico, tra la genesi del concetto americano di libertà e la condizione oggettivamente privilegiata dei “cittadini liberi” delle prime colonie vi è senza dubbio uno stretto legame. Si può condividere perciò quanto scrive Eric Foner, poiché «privi di un’aristocrazia ereditaria come quella inglese [...] i coloni si vantavano di non avere “alcun rango al di sopra di quello di uomo libero”», e quindi di godere di una notevole autonomia individuale⁶⁰.

D’altro canto, così com’era avvenuto per l’unificazione delle colonie alla fine del diciottesimo secolo, con il progredire del tempo, l’insistenza sulla centralità dell’individuo come nucleo espressivo e fondativo della società avrebbe trovato piena realizzazione soltanto nella costituzione di un organismo capace di racchiudere in sé i caratteri dell’assolutezza. Con queste premesse, come tutelarsi dal rischio di una possibile — se non inevitabile — deriva particolaristica? Quale via percorrere per individuare un criterio di discernimento in grado di valutare armonicamente vari aspetti dell’esistenza, per una teoria unitaria della conoscenza e della società civile? Dal punto di vista politico, in che modo rappresentare, con la più ampia apertura, le esigenze dei singoli pur senza ledere il diritto di ogni cittadino libero?

⁶⁰E. FONER, *The Story of American Freedom*, Norton & Company, New York 1998; trad. it., *Storia della libertà americana*, Donzelli, Roma 2009, p. 27.

Occorre chiedersi, da ultimo, se per la classe intellettuale statunitense vi fosse una reale alternativa all'adozione di una visione olistica di riferimento: avrebbe contribuito ad allontanare il rischio di una drammatica frammentazione del sapere?

La nostra posizione in merito si avvale dell'idea che tali quesiti richiedessero una qualche (anche inconsapevole) *sensibilità per il tutto*; che la sussunzione dei particolari a un unico principio albergasse nella mentalità statunitense fin dal periodo coloniale, senza tuttavia venire alla luce, almeno per quanto riguarda la teoria filosofica, in una forma esplicita. L'unificazione degli Stati federali, con il continuo superamento di ogni sistema eterarchico imposto e di ogni confine dato — con la sua “calvinistica” attitudine a fare della necessità dell'Unione una virtù esistenziale — contribuì ad acuire tale sensibilità, modellando in tal senso le prerogative pragmatiche imposte dall'avvicinarsi delle circostanze.

Parallelamente a una simile intensificazione della sensibilità individualistica secondo l'accezione politica, proseguiva il suo corso una sorta di discreta “rivoluzione intellettuale”, avvenuta per mano delle nuove fazioni teologiche formatesi a Boston intorno ai primi gruppi unitariani. Un rivolgimento simile non sarebbe stato realizzabile senza l'avvento esterno di un fattore sufficientemente incisivo da destabilizzare gli equilibri gerarchici e le certezze dottrinali di coloro che si ritenevano responsabili — non soltanto a livello locale — dell'avanzamento della cultura. Quest'elemento si rese evidente quando l'importazione dall'Europa del pensiero di Locke, Kant, e dei primi idealisti tedeschi raggiunse il suo culmine di interesse per gli intellettuali del

tempo.

Dalla prima metà del diciassettesimo secolo fino al così detto “periodo illuministico”, la classe colta statunitense — profondamente debitrice, in particolare, ai coloni di nazionalità britannica — riconobbe un grande prestigio al metodo dell’empirismo inglese (in larga parte alla filosofia lockeiana, più che a Hume⁶¹); negli anni immediatamente successivi, la stessa stima fu accordata alla filosofia scozzese del senso comune.

Fu in un contesto simile — reso felice, per la giovane età del popolo americano e per la sua origine etnica composita, dall’assenza di un ordine sociale a carattere gerarchico — che nel Massachusetts sorsero i primi *clubs* accademici attorno a personalità carismatiche di spicco. Caratteristica rilevante è che queste aggregazioni, grazie alla frequentazione delle frange unitariane, avevano potuto sviluppare un’autonomia intellettuale di notevole importanza nei riguardi della tradizione puritana che pure li aveva originati. Di conseguenza, dal punto di vista del pensiero, sarebbe emersa a breve una profonda e radicale frattura, nella quale l’individualismo ricoprì un ruolo determinante. Consideriamo ora come avvenne questa progressiva trasformazione della struttura accademica e delle varie realtà culturali presenti sul territorio del Massachusetts a cavallo tra Settecento e Ottocento.

⁶¹Cfr. M. CURTI, *The Great Mr. Locke: America's Philosopher, 1783-1861*, cit., pp. 107-151.

1.3.2. *Kant: da Philadelphia a Boston*

La filosofia tedesca fece il suo primo ingresso nel panorama culturale statunitense agli albori del diciannovesimo secolo — precisamente nel 1798, data che attesta l'esistenza di un inedito riferimento a Kant sulla stampa del territorio nordamericano. In quell'anno, il *Philadelphia Monthly Magazine* riservò un articolo di quattro colonne a un'esposizione divulgativa del pensiero del filosofo di Königsberg. Il testo di riferimento — di certo scarno e non esente da eccessive semplificazioni, sebbene efficace allo scopo — è tratto da una nota critica pubblicata in aggiunta alla traduzione tedesca degli *Elements of the Philosophy of the Human Mind* del filosofo scozzese Dugald Stewart. Si legge nelle prime righe:

La nuova teoria della filosofia morale diffusa dal professore tedesco I. Kant ha comprensibilmente scatenato una certa curiosità tra gli eruditi d'Europa. Dal momento che non ricordiamo di aver mai notato la pubblicazione, sulle riviste periodiche di questo Paese, di un resoconto di tali dottrine, speriamo che le brevi descrizioni che seguono possano superare la prova e risultare gradite ai nostri lettori⁶².

⁶²Cfr. «The Philadelphia Monthly Magazine, or Universal Repository of Knowledge and Entertainment», 2, 9 [settembre 1798], pp. 151-153, American Periodicals, Philadelphia — traduzione nostra. Si veda quanto riportato da Riley in *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, cit., a p. 232: «Nel *Philadelphia Monthly Magazine* del 1798 troviamo il più antico riferimento mai rinvenuto, riguardo a Kant, da questo lato dell'oceano» (trad. mia); come farà notare R. Wellek non senza sarcasmo, la nota pubblicata nel 1798 denota la quasi totale ignoranza della filosofia tedesca e, conseguentemente, del pensiero kantiano in America, proprio nel periodo in cui il criticismo andava man mano guadagnando una posizione d'avanguardia nei Paesi europei (in R. WELLEK, *The Minor Transcendentalists and German Philosophy*, in «The New England Quarterly», Vol. 15, No. 4 (dicembre 1942), pp. 652-680, The New England Quarterly Inc., Boston, p. 653).

Tramite principale della diffusione del criticismo kantiano in America fu l'interiorizzazione, assolutamente personale, che ne fece Samuel T. Coleridge. I commenti del poeta alle opere kantiane, studiate con grande acutezza anche durante un suo soggiorno in Germania intorno al 1801, ebbero una significativa eco nel mondo britannico; il suo autorevole riconoscimento contribuì ad accrescerne il prestigio, di conseguenza, anche in territorio americano. Dal punto di vista del contenuto, l'importanza attribuita da Kant all'analisi di spazio e tempo aveva esercitato su di lui, intellettuale ed esteta, il fascino della speculazione che si pone al servizio di una rivelazione "cosmologica", della manifestazione universale di *io* e mondo. In effetti, furono innanzitutto la teoria della conoscenza e l'indagine delle facoltà razionali a suscitare l'attenzione di Coleridge per il criticismo, tanto da farne uno dei più singolari interpreti inglesi. Al riguardo, Henry Pochmann fa notare che per gli storiografi è apparso piuttosto problematico sistematizzare il contributo critico di Coleridge, almeno fino ai primi decenni del Novecento — vale a dire fin quando John Henry Muirhead non revisionò integralmente il materiale a disposizione. Nella monografia *Coleridge As Philosopher*, Muirhead pone in luce sia l'adesione del poeta agli assunti

kantiani, sia i luoghi di maggiore distanza tra la sua poetica e i capisaldi della filosofia critica⁶³:

Lo stesso Coleridge mirava, se non a ricominciare da capo l'opera di Kant, per lo meno a iniziare laddove Kant aveva concluso e completare ciò a cui aveva dato avvio [...] Abbiamo avuto modo di vedere, finora, fino a che punto abbia assimilato la parte positiva dell'insegnamento kantiano⁶⁴.

Rapidamente, di conseguenza, la diffusione delle opere di Coleridge permise una graduale assimilazione del kantismo in America. Scrive Deledalle:

⁶³Cfr. J.H. MUIRHEAD, *Coleridge As Philosopher*, Routledge, Northampton 2004 (1930), p. 89: «[Coleridge] himself aimed, if not at beginning Kant's work again, at any rate at beginning where Kant had ended and completing what he had begun [...] [90] We have seen how far he assimilated the positive part of Kant's teaching». Continua Muirhead: «[...] this amounted to the claim that not only the sciences, but the very existence of an objective world of fact depended on a natural metaphysic of the mind, demanding, or postulating, necessary connections between the dispersed elements of sensory experience. Thought was not an operation superinduced upon a given world, but was necessary in order that there might be an experiencible world of any kind. But Kant's teaching had a negative side. Necessary as these forms or postulates were for the constitution of experience, they were only valid within the limits of that experience. They were not applicable to the world of reality, of which our experience presented us with only the appearance or manifestation. That there was such a reality, revealed most decisively in the moral world and the freedom which was its postulate or condition, Kant never doubted. What he denied was the possibility of *knowing* it, seeing that knowledge was only possible under forms which were inapplicable to it. It was true that beyond the partial unities, which such forms of the understanding as these of causality and substance indicated, the mind has haunted by [91] ideals of a complete unity. It sought to bring the whole that was experienced, whether as object or as subject, or as the union of both, into a form in which it could be grasped as one. But these ideals were not to be taken as corresponding to any reality. They were useful as guiding, "regulative" principles, "ideas of Reason", as Kant called them, borrowing so much from Plato, and as such distinguished from the concepts of the Understanding which entered into experience as constitutive of the apparent or phenomenal world; but beyond this they had no validity as a revelation of the real or noumenal world»; ID., *How Hegel Came to America*, in «The Philosophical Review», vol. 37, n. 3 (maggio 1928), Duke University Press, p. 432: «By the thirties, through the influence of Coleridge [...] Kant's name had become familiar in circles far beyond the "learned". Henceforth it occupies a conspicuous place in the histories of philosophy». Cfr. anche H.A. POCHMANN, *German Culture in America*, op. cit., pp. 88-95.

⁶⁴J.H. MUIRHEAD, *Coleridge As Philosopher*, cit., pp. 89-90.

Essa [la filosofia kantiana] fu esposta minuziosamente e sistematicamente da Laurens P. Hickok dello Union College. [...] A Harvard, Frederick H. Hedge e poi James Walker fecero conoscere le opere di Kant e di Schelling. Bowen, infine, che succedette a Walker, introdusse Schopenhauer, Hartmann e pubblicò nel 1877 una *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*⁶⁵.

Questo fenomeno rappresentò una novità significativa per l'ambiente intellettuale, e contribuì *in primis* a consentire l'introduzione della tradizione speculativa europea — specie quella di Germania e Inghilterra — nel Nuovo Continente.

Pressoché sconosciuta tra i membri più colti dell'ortodossia calvinista e unitariana, solo alla metà dell'Ottocento la tradizione filosofica tedesca avrebbe cominciato a sortire maggior curiosità tra i rappresentanti della cultura ufficiale. Da un lato, la familiarità degli universitari americani con il puro pensiero teoretico (europeo e metafisico, in particolare) era molto limitata. Scarso era, in generale, l'interesse accordato alla riflessione filosofica, a tal punto che H.W. Schneider rileva come «un fatto notevole» che all'epoca, negli Stati Uniti, «sia nella tradizione del puritanesimo, sia in quella dell'illuminismo, non vi fosse una disciplina specializzata avente il nome di “filosofia”»:

La teologia, la scienza, la politica, la filantropia erano tutte filosofiche [...] Ma non esisteva la filosofia come campo speciale d'indagine o come corpo di dottrine. La ricerca della verità in ogni campo, fosse essa enciclopedica o specializzata, era considerata un'attività filosofica. Così, la filosofia fioriva senza un esplicito riconoscimento; era lo spirito delle

⁶⁵G. DELEDALLE, *La philosophie américaine*, Edition L'Age d'Homme, Losanna 1983, pp. 33-34, traduzione nostra.

arti e delle scienze, senza essere distinta come un particolare articolo di fede o di dottrina.»⁶⁶.

Per quei pensatori liberali che figuravano tra le personalità più autorevoli — tra questi, vi erano molti seguaci della dottrina unitariana — la filosofia critica kantiana e i suoi epigoni sembrarono offrire la possibilità di attuare un insperato capovolgimento della tradizione dogmatica. Legati in gran parte alla vita ecclesiastica e sociale delle comunità protestanti, pastori influenti quali Theodor Parker fecero dei principi illuministici una forza di rinnovamento teorico del calvinismo che ebbe pochi precedenti nella storia del pensiero statunitense (paragonabile, come forza d'impatto e radicalità di presupposti, fu soltanto la filosofia speculativa di J. Edwards). In questo modo, essi contribuirono a trasformare i valori puritani secondo l'accezione laica e universale propria dell'*Enlightenment*, svelandone perciò un'implicita tendenza razionalistica⁶⁷.

Il nuovo indirizzo, interagendo con i dogmi della tradizione puritana, diede luogo a quella singolare sovrapposizione di empirismo e idealismo trascendentale che in Europa non si tradusse mai, in modo esplicito, in una corrente filosofica indipendente: un connubio unico — tra un'ala della fazione dei religiosi americani allora più eminenti e lo sviluppo del razionalismo europeo, così come si espresse nell'Illuminismo —, che

⁶⁶H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., p. 245.

⁶⁷È di questo parere Richard Rorty, quando afferma che il giovane Dewey fu condotto ad aderire al pensiero hegeliano e rigettare il kantismo. La motivazione risiederebbe nel fatto che «la filosofia di Kant rafforza proprio quelle forme di vita sociale che il Calvinismo ha reso possibili e che Dewey era giunto a detestare» (R. RORTY, «Alcuni usi americani di Hegel», in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini, Milano 2003, pp. 197-217, qui a p. 215.

contribuì nel tempo all'espansione delle teorie europee sul territorio americano, fino a raggiungere capillarmente le scuole e gli istituti di cultura.

Scrive Deledalle:

Nelle università che andavano moltiplicandosi, i professori riposero Kant accanto agli Scozzesi, e al di fuori dell'ambito universitario l'America oppose al trascendentalismo europeo della ragione un trascendentalismo del sentimento. [...] La filosofia insegnata - laddove essa era di fatto insegnata - era prevalentemente la filosofia scozzese di Reid, Stewart e Hamilton. [...] L'insegnamento accademico però non si limitava soltanto alla filosofia scozzese⁶⁸.

Possiamo ora porre in luce quello che riteniamo essere un aspetto assolutamente pertinente alla genesi del pensiero statunitense, al punto da costituirne un criterio di selezione permanente nel corso del tempo: nell'accogliere nuove teorie e strumenti intellettuali, alla filosofia del sistema gli americani preferirono sempre un pensiero che fosse, sì, organico in se stesso, ma che si presentasse al contempo necessariamente duttile e mobile. La validità o la non validità di un edificio teorico a cui riferirsi e su cui basare la propria indagine esistenziale e la propria lettura del mondo sarebbe stata ponderata in base a una particolare caratteristica: tale sistema si sarebbe dovuto dimostrare capace di fornire un decalogo etico all'esperienza individuale. Fattore imprescindibile doveva essere la qualità delle sue norme: per essere ritenute valide, esse dovevano risultare agilmente "traducibili" nelle circostanze più varie, e in grado di resistere — almeno dal punto di vista dei capisaldi metodologici, se non per i contenuti — a non essere superate

⁶⁸G. DELEDALLE, *La philosophie américaine*, Edition L'Age d'Homme, Losanna 1983, pp. 33-34, traduzione nostra.

dalle trasformazioni inevitabilmente imposte dalla storia.

Proprio a questa necessità di determinare capisaldi validi, alternativi alle dottrine calviniste, avevano risposto la filosofia dell'illuminismo e il criticismo kantiano.

1.3.3. *Bancroft, Everett, Hedge e La fortuna di Prose Writers of Germany*

Un esempio ulteriore che testimonia la relazione diretta tra religione utopica e pensiero teoretico-scientifico può essere chiaramente individuato nei *cursus studiorum* di alcuni intellettuali americani; tra Settecento e Ottocento, seguendo l'esempio dei colleghi britannici, viaggiarono per studio verso i centri universitari più prestigiosi di Francia e Germania, contribuendo a costruire un altro punto di contatto con l'Europa⁶⁹.

Con George Bancroft, Edward Everett e George Ticknor, Frederick Henry Hedge (innovatore della Chiesa puritana e promotore dell'emancipazione unitariana) fu tra i primi giovani studenti d'oltreoceano a trascorrere un periodo di studio in Germania. A differenza dei compagni di viaggio, che al pensiero filosofico preferirono dedicarsi alla filologia classica e alle discipline

⁶⁹J.H. MUIRHEAD, *How Hegel Came to America*, in «The Philosophical Review», vol. 37, n. 3 (maggio 1928), pp. 226-240, p. 226: «The introduction of German influences into American philosophy is traceable to the second decade of the nineteenth century, when, following the example of Coleridge in 1798, a group of New England students paid a visit to Germany and returned with authentic news of the new movements in thought that were there taking place».

storiche, Hedge frequentò dal 1810 al 1822 a Berlino le lezioni di G.W.F. Hegel⁷⁰, dalle quali rimase profondamente colpito.

Fino alla data di pubblicazione di *Prose Writers of Germany* (1847-1848), di cui Hedge curò l'edizione, anche in ambito accademico non era possibile reperire materiale in lingua tedesca. Questo accadeva specialmente per quel che riguarda le opere a carattere filosofico, mentre gli studi sperimentali — che proseguivano la tradizione inaugurata da Edwards privilegiando l'osservazione diretta dei fenomeni e l'applicazione del metodo empiristico — erano fonte di maggiore attenzione presso gli studiosi contemporanei.

L'opera di Hedge si presentava come un'antologia dei brani considerati più indicativi della produzione filosofico-letteraria della Germania agli inizi dell'Ottocento: dai testi di Martin Lutero all'idealismo, vi figuravano descrizioni essenziali del pensiero degli autori citati, accuratamente tradotti in lingua inglese e con l'aggiunta di note biografiche a corredo.

La sua rapida diffusione negli Stati Uniti ebbe il merito di accrescere notevolmente l'interesse per la filosofia idealistica e più in generale per la *Romantik*, considerati fenomeni in grado d'ispirare quel risveglio della coscienza collettiva che da sempre aveva coinciso con la vocazione utopica del pensiero unitariano. Il testo non fu soltanto un ottimo compendio per chi, tra gli studiosi e i religiosi dotati di una discreta formazione culturale, desiderasse attingere alle fonti del pensiero filosofico europeo; esso fu anche un inedito resoconto, una testimonianza “di prima mano” della graduale

⁷⁰Cfr. H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., p. 297. Vedi anche *Appletons' Cyclopaedia of American Biography*, edito da J.G. WILSON e J. FISKE, D. Appleton & Company, New York 1898-1900, vol. III, p. 158.

rivoluzione delle coscienze all'attivo negli Stati Uniti. La tradizione calvinista stava lentamente esaurendo la sua capacità di fascino su coloro che per primi erano stati educati secondo i suoi precetti e sulla quale avevano stabilito le proprie convinzioni. La rivoluzione politica ed economica, la crescente ricchezza, e l'autonomia dalla Madrepatria avevano condotto l'America — e in particolare il Massachusetts, sua avanguardia intellettuale — a diffidare di verità che facessero appello a un credo non razionalisticamente difendibile. I contenuti più ostici alla dimostrazione empirica o logico-matematica furono perciò respinti con sempre maggiore determinatezza senza tuttavia negare la religione nel suo complesso. A differenza di quanto avvenne in Europa, l'illuminismo americano, opponendosi al pensiero teologico e alle relative credenze di fede, non mirò a negare ed estirpare dalla società l'aspetto religioso in quanto tale; al contrario, se vi fu un *Enlightenment* statunitense, questo si caratterizzò come esplicitazione di un più radicale razionalismo *teologico*, che — privato dei caratteri ritenuti più “fantasiosi” e “superstiziosi”, si ridusse in modo graduale alle moderne categorie deistiche. Non si tratta perciò di una negazione della teologia “in quanto tale”, ma piuttosto di una sua *trasformazione* in un apparato normativo e razionale che risultasse conforme alle esigenze illuministiche della ragione postrivoluzionaria. Una prima conseguenza di questo nuovo atteggiamento fu l'enfasi posta, nel dibattito filosofico, su una più “contemporanea” definizione di Dio e di natura umana: senza gli argini posti dal decalogo puritano, ridotto a razionalismo deistico, occorreva definire *ex novo* le nozioni di uomo,

coscienza e mondo⁷¹. Per questo motivo era necessario ristabilire le basi di un nuovo orizzonte di ricerca, che potesse avvalersi di proprie, determinate categorie di riferimento e di espressione: l'analisi dell'esperienza individuale nel cosmo.

1.3.4. *Trascendentalismo*

Nei primi decenni dell'Ottocento, pertanto, il clima intellettuale appariva ormai distante dal fervore religioso e dottrinale che di fatto aveva dominato il secolo precedente, specie durante il "Grande Risveglio". La cultura americana fu trasformata e in certo senso vivificata dall'esaltazione dell'anima individuale, che le conferì progressivamente una disposizione marcatamente panteistica.

In questo senso, il movimento trascendentalista che prese le mosse nel settembre 1836 dall'iniziativa di Ralph Waldo Emerson, Frederick Henry

⁷¹Anche in questo caso l'influsso della filosofia kantiana si rivelò un fattore determinante per l'individuazione dei nuovi indirizzi filosofici nella seconda metà dell'Ottocento.

Hedge⁷², Theodor Parker e George Ripley⁷³ costituisce un esempio efficace dell'interdipendenza che vige tra l'ambiente religioso e comunitario e la formazione della classe colta; inoltre, la varietà delle posizioni teoretico-teologiche che in esso trovarono una possibilità di sviluppo contribuisce in modo prezioso a comprendere le caratteristiche distintive di questo fenomeno culturale, al quale può perciò essere attribuito il merito di vantare un'autentica originalità. Le varianti in cui il trascendentalismo si declinò nel corso dell'Ottocento sono le stesse con cui esso si presenta oggi al suo osservatore: "trascendentalismo", perciò, altro non è che l'interazione — in proporzioni variabili — tra dottrina teologica e rivisitazione dell'illuminismo

⁷²Cfr. J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., pp. 137-138: «Hedge fu di gran lunga il miglior conoscitore della filosofia e della letteratura tedesche del periodo romantico. Lesse opere di Kant, Fichte e Schelling, ma ne assimilò il pensiero più come studioso di cose letterarie, che come studioso di filosofia. Nell'analisi delle dottrine dei tre grandi autori tedeschi ebbe talvolta intuizioni felici, ma non fu mai sistematico né profondo».

⁷³Tra i cofondatori del *Transcendental Club* spiccano Henry David Thoreau, Bronson Alcott, Theodor Parker, Margareth Fuller e William Ellery Channing (nipote del celebre ministro William Henry Channing). Per un adeguato approfondimento sulla nascita del movimento trascendentalista, che per la vastità delle sue implicazioni meriterebbe una trattazione a carattere monografico, si rimanda agli studi di O.B. FROTHINGHAM, *Transcendentalism in New England. A History*, American Unitarian Association, Boston 1903; I.W. RILEY, *Two Types of Transcendentalism in America*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 15, n. 11 (maggio 1918), Journal of Philosophy, Inc., pp. 281-292; ID., *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, op. cit.; ID., *American Philosophy. The Early Schools*, op. cit.; W.G. MUELDER e L. SEARS, *The Development of American Philosophy. A Book of Readings*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1940; H.A. POCHMANN, *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, cit.; R. WELLEK, *Emerson and German Philosophy*, in «The New England Quarterly», vol. 16, n. 1 (marzo 1943), The New England Quarterly, Inc., pp. 41-62; ID., *The Minor Transcendentalists and German Philosophy*, in «The New England Quarterly», Vol. 15, No. 4 (dicembre 1942), The New England Quarterly, Inc., pp. 652-680; K. MUELLER-VOLLMER, «Translating Transcendentalism in New England», in AA. VV., *Translating Literatures, Translating Cultures: New Vistas and Approaches in Literary Studies*, a cura di K. MUELLER-VOLLMER e M. IRMSCHER, Stanford University Press, Palo Alto 1998, pp. 81-106; J.B. WILSON, *Darwin and the Transcendentalists*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 26, n. 2 (aprile-giugno 1965), University of Pennsylvania Press, pp. 286-290.

razionalistico europeo. Nella varietà dei possibili accordi tra dottrina unitariana e deismo, tra metodo sperimentale e intuizione spirituale, è quindi possibile rintracciare una corrente di pensiero comune, e racchiudere in alcuni principi generali la nuova direzione speculativa che fu suggerita, attraverso sentieri molteplici, dal movimento di Boston.

Con Blau, possiamo quindi soffermarci su quegli «atteggiamenti comuni che permettono di considerare il trascendentalismo un *movimento*»⁷⁴: si tratta, primariamente, della credenza nella possibilità concessa all'individuo cosciente di sé — e a esso soltanto — di accedere alla verità universale *sub specie aeternitatis*, secondo accenti spinoziani, grazie all'intuizione “trascendentale” suscitata dall'impulso conoscitivo della natura.

Altri caratteri possono essere individuati, ad esempio, nella pervicace opposizione a ogni tipo di formalismo istituzionale e cristallizzazione dogmatica del sapere acquisito, nell'ostinazione a spingere sempre nella dimensione di un “oltre” i bisogni materiali dell'esistenza quotidiana e in un instancabile «zelo per le cause umanitarie» di ogni genere ed entità⁷⁵.

Senza soffermarci su un'analisi specifica dell'opera dei singoli autori, che certamente meriterebbe una più diffusa trattazione, ci limitiamo qui a indicare l'apporto di Hedge ed Emerson alla ricezione dell'idealismo in America come figure rappresentative di una transizione epocale. Per quanto riguarda Parker e Ripley, aggiungiamo solamente che mentre il primo contribuì a muovere i passi del trascendentalismo entro l'alveo della Chiesa

⁷⁴J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., pp. 141-142.

⁷⁵ *Ibidem*.

unitariana, il secondo fu spinto dalle stesse convinzioni filosofiche a tentare la via di una realizzazione pratica del principio di universalità sociale all'esterno della solita, convenzionale realtà cittadina, grazie all'istituzione e il sostegno di nuove comunità fondate esclusivamente sui bisogni e sulle risorse degli individui che vi prendevano parte. In ogni caso, per la nostra analisi è di supremo interesse analizzare innanzitutto l'influsso di Hedge ed Emerson sul pensiero ottocentesco: il loro contributo alla formazione del trascendentalismo in particolare, e in generale del pensiero americano come prodotto originale della mentalità statunitense può essere considerato capitale perché esemplifica e pone in risalto i due poli concettuali che qui si integrarono in modo sorprendente: la struttura teologica tradizionale del calvinismo da un lato, la fede nel progresso e nell'obbedienza alle leggi della natura (razionalmente intuibili) dall'altro.

Per quanto riguarda Emerson, la libera circolazione delle sue opere e — specie nei circoli intellettuali — la diffusione degli *speeches* tenuti a Boston si rivelò determinante per la futura connotazione del pensiero americano e delle sue peculiarità. Anche se indirettamente, esse contribuirono in maniera cruciale alla diffusione della filosofia kantiana e idealistica prima nel Massachusetts, e successivamente in tutti gli Stati Uniti.

Proponiamo ora un breve *excursus* genalogico del movimento trascendentalista e un'analisi dei suoi caratteri teoretici, necessari per comprendere in quale proporzione un certo idealismo cominciò a radicarsi nella cultura filosofica americana di metà Ottocento.

Molti dei fondatori del *Transcendental Club* provenivano dalla frangia

più estremista della Chiesa Unitariana di Boston, un nucleo molto attivo nei siti culturali della città a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo e creatosi in opposizione all'irrigidimento formale del clero dei *saints*. Tuttavia, presto delusi dall'asservimento della Chiesa alle dinamiche politico-istituzionali, i componenti di questo gruppo circoscritto di ministri unitariani — i quali, più tardi, si auto-definirono “filosofi trascendentalisti” come ideale tributo al criticismo kantiano⁷⁶ — presto si separarono anche

⁷⁶Particolarmente interessante al riguardo è la riflessione dello storico della filosofia James Murdock (1776-1856) sull'utilizzo che gli intellettuali americani, specie i trascendentalisti, fecero del lessico filosofico tedesco. La scarsa familiarità con la lingua straniera, almeno in Massachusetts, non facilitò la piena comprensione delle sfumature semantiche che arricchivano la terminologia kantiana (come ogni riflessione filosofica in senso proprio), la quale era debitrice, a sua volta, del “glossario” della metafisica tradizionale, che ai neofiti risultava pressoché sconosciuto. Tra i trascendentalisti ci fu purtroppo la tendenza ad accontentarsi di traduzioni poco raffinate — atteggiamento che rispondeva all'intento di favorire innanzitutto la più rapida fruizione dei contenuti. Il prezzo da pagare per una simile operazione, tuttavia, fu la penalizzazione di una scarsa profondità d'analisi, se non di un reale fraintendimento dei livelli semantici (lo stesso termine “trascendentale” appare in un'accezione piuttosto impropria e generica, se paragonata con il contesto della filosofia critica, e meglio assimilabile a “trascendente”). Questo andò a vantaggio dell'adozione di un metodo poetico e marcatamente evocativo, rilevabile specialmente nelle opere di Emerson: in tale direzione appariva forse più praticabile una valorizzazione dell'esperienza estetica, quasi mistica, dell'intuizione intellettuale. Tuttavia, se anche quest'ultima fu una nozione cardinale nel sistema spinoziano, non è secondario che alla sua genericità facesse da contraltare la rigorosissima indagine sulla natura “geometrica” del sapere umano, insieme con la sua proprietà di rispecchiare la “logica” manifestativa della sostanza. Scrive Murdock: «That species of German Philosophy which has sprung up among the Unitarian Clergy of Massachusetts, and which is advocated especially in a recent periodical called *The Dial*, is known by the appellation of *Transcendentalism*. The propriety however of the appellation, may be questioned. Kant, who, so far as I know, first brought the term “Transcendental” into philosophy, would certainly not apply it to this or to any similar system. He would denominate it “Transcendent”, not “Transcendental”. The difference, according to his views, is immense. Both terms indeed denote the *surpassing* of transcending of certain limits; but the limits surpassed are entirely different. That is called “Transcendental”, which surpasses the limits of sensible or empirical knowledge and expatiates in the region of pure thought or absolute science. It is therefore truly scientific; and it serves to explain empirical truths, so far as they are explicable. On the other hand, that is called “Transcendent”, which [168] not only goes beyond empiricism, but surpasses the boundaries of human knowledge. It expatiates in the shadowy region of imaginary truth. It is, therefore, falsely called science: it is the opposite of true philosophy» (J. MURDOCK, *Modern Philosophy*, Hartford, New York 1844, pp. 167-168). Così anche Riley: cfr. I.W. RILEY, *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, cit., pp. 235-239.

dalla nuova comunità, e tentarono di risvegliare, nella direzione opposta a quella di un conservatorismo, la vivacità religiosa e l'inquietudine della ricerca individuale⁷⁷.

Negli anni precedenti, infatti, i compromessi politici e dottrinali raggiunti dal clero per frenare la proliferazione delle sette di ispirazione battista (e principalmente per mantenere un equilibrio tra i poteri istituzionali dei membri ecclesiastici) avevano reso infeconde, fino a svilirle, tanto l'attività accademica quanto l'amministrazione comunitaria della vita pubblica. Appesantito dalla retorica e dal dogmatismo, strumenti necessari per contrastare le forzature delle correnti ritenute "eretice", il sapere appariva cristallizzato in conoscenze divenute ormai acritiche e spersonalizzate; la ricerca della verità e la conoscenza del mondo non erano più affare della speculazione intellettuale, né avevano mantenuto in sé quello stabile rimando alla sperimentazione empirica che tanto era presente nell'opera di un raffinato e religioso osservatore della natura come Jonathan Edwards. A risentire per prime di un simile irrigidimento del dibattito culturale erano soprattutto la vivacità e la capacità immaginifica del soggetto: nei riguardi di un sistema teoreticamente autoreferenziale, alla ragione venivano offerte risposte precostituite a quesiti che ormai apparivano superflui, quando non deleteri per la stessa sopravvivenza della dottrina. L'indagine sulla natura del cosmo, sulle relazioni a esso interne tra spirito e

⁷⁷J.H. MUIRHEAD, *How Hegel Came to America*, cit., pp. 226-227: «The immediate result [of the introduction of German influences into American philosophy] in New England was to turn the minds of some of the younger Unitarian ministers in Boston from the arid Deism, to [227] which a too slavish adherence to the Lockean tradition had brought the theology of their own church, to the philosophy of immanence which was to form the speculative basis, so far as it had one, of the Transcendentalist movement».

materia; la riflessione circa il contributo di un soggetto critico e curiosamente attento alla progressiva manifestazione della natura nella molteplicità dei fenomeni; lo studio e l'approfondimento delle facoltà soggettive particolari, responsabili del meccanismo della scoperta e dell'invenzione e perciò dell'avanzamento delle scienze; la necessità di comprendere il *come* dell'accordo tra il verificarsi di un evento e la sua interiorizzazione da parte del soggetto conoscente — tutti questi aspetti critici, fondamentali per il futuro della scienza e della conoscenza in generale, rimanevano irrisolti e apparivano sacrificati sotto i dettami dell'ortodossia calvinista.

Fu proprio grazie alla graduale conoscenza delle opere kantiane che Emerson e Hedge (con Channing e Parker) intravidero la possibilità di un rinnovamento critico del pensiero, di una via d'uscita dallo "stato di minorità".

Tuttavia, diversamente da quanto era accaduto in Europa, in Massachusetts la tradizione speculativa restava saldamente ancorata nei suoi presupposti, fino a identificarvisi totalmente, alla religione puritana; dunque, ogni soluzione del conflitto tra antico e nuovo, tra immobilità intellettuale e vivacità di interrogazione dei fenomeni avrebbe dovuto svolgersi entro un contesto simile, e disponeva perciò degli stessi strumenti a cui il calvinismo aveva sempre attinto, e che aveva contribuito a generare. L'osservazione della natura da parte dello spirito soggettivo da un lato, così come, dall'altro, la tensione verso il raggiungimento finale di uno stato di quiete e di armonia dei contrasti tramite una comprensione intellettuale immediata (caratteri tipici della così detta "metodologia" trascendentalista) apparivano pertanto già

adombrati, sebbene in un aspetto mitigato, nella metodologia del pensiero teologico. Il punto di partenza per una rivoluzione del *sensu comune* e per una rinascita del progresso umano risiedeva nella valorizzazione della facoltà immaginativa del singolo. Molto più che l'atteggiamento scientifico, infatti — considerato limitante per l'espressività dell'individuo a causa della sua sistematicità e per la logicità dei procedimenti — la poesia e l'intuizione sembravano la via adeguata per indirizzare l'uomo verso un'effettiva conoscenza di sé in quanto energia cosmica creativa. La descrizione kantiana dell'immaginazione trascendentale, date queste premesse, s'impose con estrema chiarezza come la fonte autorevole del nuovo pensiero.

Nonostante l'estrema consonanza delle esigenze di Hedge, Parker ed Emerson con le risposte offerte dalla filosofia critica, essi ne rigettarono completamente la forma stilistica e l'incedere rigoroso. Al contrario, proprio la mancanza di argini argomentativi e di necessità logica divennero i tratti caratteristici più significativi del *modus* filosofico del *Transcendental Club*, che risultò spesso più aforistico che espositivo e sistematico. A questi si sommava, specie nelle figure di Parker e di Emerson (che erano stati entrambi ministri calvinisti maturati nella fede unitariana), una sapienza retorica volta a esaltare tanto l'espressività quanto la *capacità produttiva* dell'immaginazione poetica dell'individuo.

Nel caso di Hedge, questa prospettiva di realizzazione del singolo si avvaleva totalmente dell'apparato teorico e degli strumenti di pensiero della riflessione puritana, ai quali si sovrapposero progressivamente le riduzioni e le modifiche apportate dagli Unitariani alla tradizione religiosa esistente.

Non una sostituzione, dunque, ma piuttosto una riduzione ai minimi termini della religione calvinista, fino al punto di renderla quasi del tutto identica a un deismo di stampo illuministico: grazie a questa modifica, dal punto di vista dei trascendentalisti la matrice teorica americana sembrava promettere di ritrovare la propria dimensione universale, da tempo smarrita.

Proponiamo ora un brano di Blau che descrive efficacemente l'atteggiamento assunto da Hedge nei confronti della propria tradizione e il suo interesse per alcuni aspetti della prospettiva razionalistica e illuministica:

Hedge suggerì un'interessante teoria dello sviluppo spirituale dell'uomo verso una religione d'amore. L'individuo, egli disse, si evolve di continuo passando attraverso tre regni. Il primo è il regno della natura; finché l'uomo è nella fase naturale, le sue azioni sono motivate da esigenze e interessi del suo organismo fisico. Il secondo è il regno della morale, in cui la motivazione della condotta è costituita dalla legge del dovere. L'ultimo è il regno dello spirito; quando gli uomini hanno raggiunto questo grado di sviluppo sono mossi dall'amore. Hedge interpretò trascendentalisticamente molti concetti tradizionali cristiani [...] respinse la tradizionale teologia trinitaria cristiana, riconoscendo, però, che vi era in essa un'idea da conservare. Non fu comunque l'idea della divinità incarnata in un singolo individuo a che gli sembrò degna di essere ritenuta, bensì quella della "divina umanità". Egli credette [...] "nella progressiva e continua incarnazione dello spirito di Dio nella vita umana". Attribuendo al termine 'incarnazione' questo significato del tutto a-tradizionale, Hedge poté impiegarlo onestamente e senza difficoltà. In modo analogo, egli reinterpretò il termine 'transustanziazione', intendendo con esso la graduale trasformazione del mondo nell'esatta immagine dell'idea divina. Grazie a tali interpretazioni, Hedge fu in grado di usare termini tradizionali senza accettare quelli che egli denominò "I vecchi dogmi della chiesa". Così, a suo avviso, gli fu possibile rimanere fedele allo spirito del Cristianesimo»⁷⁸.

⁷⁸*Ivi*, p. 137.

Un ulteriore rilievo riguarda la teoria della natura.

Secondo i trascendentalisti, solamente nella riunificazione con l'energia omnicomprensiva della natura, alla quale occorre ritornare dopo aver contribuito al suo sviluppo, è possibile raggiungere la massima compiutezza dell'essenza umana⁷⁹. Per questa concezione, lo scopo dell'uomo, che è costituito di una doppia natura e vive del contrasto tra materialità e impulsi spirituali, si esaurisce nell'esaltarsi nella percezione dello spirito del cosmo in se stesso: tradizione, scienza, tecnica andrebbero dunque abbandonati e destrutturati, in quanto rappresentano un inutile vincolo per la libera emanazione dello spirito creativo dell'uomo e della sua particolare personalità. Se Hedge rappresentò il punto di continuità con la tradizione del clero calvinista, Emerson ne respinse *in toto* l'autorità, inaugurando un pensiero asistemico e non strutturato che tuttavia si dimostrò a lungo in grado di affascinare le giovani menti alla speculazione e attirare attorno a sé le personalità più influenti del suo tempo.

Giunto in vita a una tale autorevolezza da essere stato indicato come il "Giovan Battista americano", stando a una nota affermazione di Henry James Sr., Emerson è certamente il simbolo di una mentalità determinata a interrogare mutamento e crisi della società post coloniale come leggi costitutive del proprio "sé". Attraverso una lettura unitaria di essenza della natura e società, Emerson consegnò alla cultura statunitense una coscienza vocazionale di *auto-realizzazione*. Per la prima volta dall'Unificazione degli

⁷⁹Cfr. H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 302-308; C. WEST, *La filosofia americana*, op. cit., pp. 45-51.

Stati, un intellettuale americano proponeva un sistema di pensiero che, sebbene asistemico nello stile, appariva radicalmente organico nei contenuti: in esso l'individuo microcosmico, reciproco analogico di quello macrocosmico, rappresentava la vita del mondo attraverso lo sguardo dello spirito del singolo. Cornel West offre di Emerson una lettura a nostro parere molto centrata, specialmente nell'indicarlo come figura di fondamentale importanza per quanto concerne lo sviluppo complessivo del pensiero statunitense e l'individuazione dei suoi caratteri determinanti. La forza "rivoluzionaria" di Emerson starebbe, secondo West, nel proporre un individualismo che non riguardi «solo singoli individui, ma, cosa più importante, una concezione normativa ed esortativa dell'*America come individuo*»⁸⁰.

Occorre ricordare che per Emerson, che resta il principale fautore e teorizzatore dei dettami caratteristici del pensiero trascendentalista, la dinamica conoscitiva si svolge nel soggetto a prescindere da tecniche o metodologie o ausili esterni; sarebbe stata proprio l'intrusione delle categorie razionalistiche a contribuire al lento logoramento dello spirito genuino della ricerca della verità nella natura tramite l'intuizione. In questo senso, entro una prospettiva marcatamente panteistica, il pensiero emersoniano è debitore in modo significativo alla filosofia spinoziana, il cui concetto di intuizione intellettuale è trasposto in termini epistemologici in una particolare facoltà conoscitiva dell'individuo: attraverso di essa egli è, sì, abilitato a riconoscere le dinamiche di sviluppo permanenti e progressive

⁸⁰C. WEST, *La filosofia americana*, op. cit., pp. 15-16.

della natura e la sua intima “poetica”; tuttavia, al tempo stesso, la sostanza immutabile, indivisibile ed eterna non è il punto d’arrivo della presa di coscienza individuale. Al contrario, l’approdo dell’indagine sulla natura cosmica dell’esistente è il singolo, il sé entro i non-confini stabiliti dal continuo espandersi del mondo esterno attraverso le leggi naturali e l’energia propulsiva della vita. La vera speculazione, perciò, non può esaurirsi per lui in un generico amore per la verità: nel momento in cui stentasse a tradursi in azione, cioè in un crescente dilatamento del “sé” — sia esso empirico o ideale — o si attardasse a elaborare sistemi destinati a rimanere modelli formali per contenuti vuoti, essa si contrapporrebbe alla propria natura; contribuirebbe perciò a nascondere il divino, obliato nell’apparenza del finito. Come si legge invece in *Teologia e natura*, fine della coscienza è giungere a una «poesia e una filosofia che vadano alle cose direttamente e non attraverso la tradizione»; così, la massima dell’individuo che s’incammina verso la conoscenza del tutto sancisce che, «a un retto giudizio, la verità più astratta è proprio la più pratica»⁸¹.

Per riepilogare queste nostre riflessioni sull’origine del movimento trascendentalista, possiamo affermare due capisaldi generali: innanzitutto, il trascendentalismo nacque e si sviluppò come conseguenza dell’importazione

⁸¹R.W. EMERSON, «Nature», in *Nature, Addresses and Lectures* [1883] ristampa, University of the Pacific Press, Honolulu 2001, trad. it., «Natura», in *Teologia e natura*, a cura di P. C. Bori, Marietti, Genova 1991, pp. 7-8).

È già possibile notare qui la derivazione tedesca (e spinoziana) del trascendentalismo emersoniano, in particolare da Goethe fino a Fichte, Schelling e Hegel. Per una lettura critica e approfondita del contesto in cui sorse il pensiero di Emerson, si vedano gli interessanti articoli di R. WELLEK, *Emerson and German Philosophy*, in «The New England Quarterly», vol. 16, n. 1 (marzo 1943), The New England Quarterly, Inc., pp. 41-62 e *The Minor Transcendentalists and German Philosophy*, in «The New England Quarterly», Vol. 15, No. 4 (dicembre 1942), The New England Quarterly, Inc., pp. 652-680.

delle filosofie razionalistiche europee (specialmente del criticismo kantiano) e della reazione alla tradizione puritana ormai inconsapevole della propria identità; in secondo luogo, l'assunto principale del nuovo pensiero introdotto da Emerson e dai suoi accoliti coincise con una reazione di rifiuto per ogni schematismo e formalismo esteriore che costituisse un ostacolo alla libera realizzazione dell'individuo nelle sue potenzialità personali e nella collettività, compresi i vincoli istituzionali. In qualità di uomini di lettere, come avanguardie della società democratica alla quale sentivano di appartenere — e per la quale ritenevano di esprimersi —, i trascendentalisti inaugurarono il capovolgimento delle istituzioni, gerarchicamente intese, in nome della libertà individuale. Questo era considerato un valore supremo e inviolabile, da affermare e promuovere contro ogni tentativo politico di oppressione e repressione. Conveniamo perciò con Schneider, quando afferma che «il trascendentalismo, nella misura in cui fu un movimento organizzato e [...] una forza sociale, [fu] l'istituzione anti-istituzionale»⁸².

Il kantismo fu perciò determinante in quanto ispirazione iniziale, specie per quanto riguarda la descrizione della facoltà immaginativo-creativa; d'altra parte, l'intero complesso delle riflessioni emersoniane respinge nettamente una suddivisione sistematica e rigorosa delle categorie del pensiero e dell'azione tipica del criticismo, preferendole un analogo dell'intuizione intellettuale della sostanza spinoziana (entrambi gli aspetti riecheggiarono allo stesso modo nell'idealismo hegeliano). Cornel West, parlando di «*elusione della filosofia*» come ideale-guida di ogni tentativo

⁸²H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 305-306.

filosofico americano dalle colonie a oggi, descrive questa parabola genealogica come segue, con il tono caustico e critico che spesso contraddistingue le sue riflessioni:

Eludere la filosofia moderna significa spogliare la professione della filosofia delle sue pretese, rivelare le sue affiliazioni con le strutture di potere (sia teorico che politico) radicate nel passato e mettere in atto pratiche intellettuali, vale a dire produrre testi di vari tipi e stili, che rinvigoriscano e sconvolgano la cultura e la società a cui si appartiene. [...] Le tre principali coordinate storiche della carriera di Emerson sono la metamorfosi culturale del New England vittoriano, le ripercussioni economiche di un nascente ordine capitalista industriale e la crisi d'identità della prima nuova nazione. La metamorfosi culturale consisteva in un superamento della «sofferta coscienza» di una tradizione puritana moribonda e nella creazione di miti spontanei autofabbricati per sostituire il freddo razionalismo di un unitarismo formale⁸³.

Possiamo ribadire, a questo punto della nostra analisi, l'importanza eccezionale del movimento trascendentalista per la caratterizzazione del pensiero americano: esso contribuì nel tempo a delinearne le particolarità più distintive e salienti. Introducendo, in chiave originale, una critica delle facoltà conoscitive e una revisione del rapporto tra soggetto e oggetto, tra individuo e totalità, il trascendentalismo propose una visione olistica e insieme individualistica dell'essere umano e della coscienza; teorizzò il suo ruolo nell'universo, sancendo che la realizzazione delle potenzialità del singolo risiedessero nella sua stessa capacità di osservare, penetrare e "leggere" il mondo circostante, e cogliendone lo spirito pervasivo e generatore. Merito del trascendentalismo fu anche stabilire una diretta

⁸³C. WEST, *La filosofia americana*, op. cit., pp. 48 e 49.

consequenzialità tra l'affermazione dell'individuo in quanto tale e il riconoscimento della sua condizione di accidentalità entro la ben più estesa dimensione universale.

Tuttavia, non è difficile comprendere il ruolo svolto, ad esempio, nel pensiero Emersoniano, dalla *parzialità*: essa, rispetto al tutto (ugualmente alla non discrezionalità del soggetto) si rivela, in verità, appena strumentale — specie se paragonata al complessivo svolgimento del “discorso” semantico. Tramite uno sguardo *sub specie aeternitatis*, l'individuo è forse in grado di giungere all'identificazione con il *tutto* della sostanza cosmica; insieme, nondimeno, attraverso di essa (simmetricamente all'opposto della conclusione offerta dall'*Etica* di Spinoza, sebbene le divergenze siano in buona sostanza minime), egli giunge a comprendere che l'essere omnicomprensivo non è altro che una più ampia istituzione di se stesso. Lo sguardo dal punto di vista dell'eternità non è della sostanza innanzitutto, ma appartiene all'individuo in quanto tale, in quanto sguardo sul mondo, e in esso approda come adeguata destinazione finale.

Se a questa concezione si aggiunge la triplice necessità, legata al bisogno del tempo, di rivoluzionare dall'interno un sistema teoretico e teologico ormai logoro, di ribadire i punti imprescindibili per l'indagine su verità, natura e vita, e di reinstaurare una gerarchia di valori sui quali plasmare il nuovo decalogo della moralità — fino all'edificazione della società civile — si comprende bene come alcuni caratteri del trascendentalismo rispecchino in gran parte il sommovimento critico operato dai giovani Schelling, Hegel e Hölderlin nel periodo giovanile a Tubinga. Proprio in questa commistione

tra la concezione cosmica del sé individuale, la necessità di rispondere al bisogno presente della filosofia e l'urgenza di rifondare una società civile a partire da tali presupposti si trova il punto di contatto con l'idealismo tedesco europeo. Anche Parrington si mostra dello stesso avviso, al riguardo:

Nel campo delle idee la rinascita fu a lungo dominata dal pensiero del vecchio continente. [...] La Germania ebbe molto peso nel risveglio mentale del New England, in virtù della loro affinità spirituale e intellettuale. Platone era il loro padre comune; un misticismo trascendentale la loro comune esperienza⁸⁴.

Non sembra perciò azzardato proporre un paragone “diacronico” con i circoli teologici della Germania di fine Settecento: in entrambi i casi, fattori come l'influsso del pensiero kantiano, le idee illuministiche e la posizione di personale rivalsa degli intellettuali contro la censura del potere accademico occupano un ruolo determinante nella formulazione di una nuova metodologia filosofica che vede al centro dell'indagine razionale la natura dell'individuo nell'orizzonte della totalità.

Le prime opere teoretiche scritte a Tubinga dai giovani F.W.J. Schelling e G.W.F. Hegel presero forma e sostanza grazie alle analisi di Kant e J.G. Fichte circa la natura dell'*io* e della filosofia (“scienza rigorosa”). Sui fondamenti della *Kritik der reinen Vernunft*, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* subì l'opposizione dell'ortodossia dominante per l'accusa di propagare i principi

⁸⁴V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., pp. 400-401.

dell'ateismo⁸⁵. Nell'avvento della Rivoluzione francese gli studenti dello *Stift* videro dapprima l'effettivo compimento dell'ideale kantiano: ostacolato in ambito accademico, questo sembrò trovare realizzazione sulla via della realizzazione storica, rivelando la logica autonoma della sua manifestatività. Il «travaglio del negativo» fungeva perciò da necessario contraltare al «bisogno presente della filosofia», che chiedeva alla ragione di combattere il sapere dogmatico per conformarsi alla sua natura dialettica. Come scrive Hegel nel *Differenzschrift*, innalzandosi sulle mere contrapposizioni analitiche — alle quali potremmo paragonare, in chiave americana, le posizioni opposte dell'ortodossia puritana e della frangia “eretica” rivoluzionaria, a sua volta incline al dogmatismo — la ragione sarebbe giunta a riconoscere l'Assoluto («il cercato», che è il tutto: «Das Wahre ist das Ganze») come vita, oltre l'antitesi formalistica di oggettività e soggettività⁸⁶.

⁸⁵Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, [1795], trad. it., *Dell'Io come principio della filosofia o dell'Incondizionato nel sapere umano*, a cura di A. Moscati, Napoli 1991; ID., *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* [1794], trad. it., *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, a cura di L. V. Distaso, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005; ID., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, und Neue Deduction des Naturrechts* [1795], trad. it., in *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Laterza, Bari 1995; *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, 20 Bd., hrsgg. von H. Glockner, Frommann, Stuttgart, 1927.

Per le opere di G.W.F. HEGEL, cfr. *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, 20 Bd., hrsgg. von H. Glockner, Frommann, Stuttgart, 1927; *Systemfragment*; trad. it. a cura di E. Mirri, *Frammento di sistema del 1800*, in *G.W.F. Hegel. Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972; *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur liechtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*; trad. it. a cura di R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, Mursia, Milano 1971; *Glauben und Wissen, oder die Reflexionphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*; trad. it. *Fede e sapere*, tratti da *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971; *Phänomenologie des Geistes*; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2004.

⁸⁶ Vedi G.W.F. HEGEL, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, op. cit., pp. 12-26.

Si può affermare perciò che il trascendentalismo segnò principalmente la via per una prospettiva “personalizzante” della filosofia americana: da una parte, esperienza individuale e immaginazione speculativa furono indicate come i canali privilegiati di ogni tipo di conoscenza materiale e spirituale; dall'altra, nella tradizione filosofica europea e nel lascito della teologia puritana, i trascendentalisti colsero il suggerimento idealistico a porre l'io e la soggettività universale al di là dei confini e dei limiti imposti dall'apparenza dei fenomeni, e insieme ne proposero una versione naturalistica ed estetizzante, volta a fare dell'espressione compiuta dell'individuo lo scopo dell'intero movimento del cosmo.

CAPITOLO SECONDO

HEGELISMI IN AMERICA

Premessa

Sebbene poco nota e di breve impatto diretto sull'opinione pubblica americana⁸⁷, la ricezione della filosofia hegeliana negli Stati Uniti conobbe un'importante stagione di successo nel diciannovesimo secolo. Riteniamo particolarmente interessante per la nostra ricerca intraprendere una considerazione accurata delle realtà ottocentesche dei gruppi hegeliani in America.

Va innanzitutto ricordato che tali gruppi di ispirazione idealistica si svilupparono in circostanze assolutamente singolari, e per giunta in località assai distanti, a quel tempo, dagli ambienti accademici in cui fervevano gli studi e il confronto dialogico in merito alla ricerca scientifica e alla riflessione teoretica. Sebbene le opere di Fichte e Schelling non fossero certo estranee ai trascendentalisti, i primi gruppi esplicitamente ispirati all'idealismo tedesco

⁸⁷Studi accurati furono intrapresi dagli storiografi impegnati in una ricostruzione generale delle vicende interne alla filosofia americana e inerenti alla sua relazione con il pensiero europeo, in forma antologica (Goetzmann) o divulgativa; più rare le monografie tematiche, tra le quali spiccano i lavori di Pochmann e Cunningham, che costituiscono tuttavia un episodio isolato nell'insieme della letteratura bibliografica sul tema dell'idealismo americano (cfr. H.A. POCHMANN, *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, cit.; G.W. CUNNINGHAM, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, op. cit.; W.H. GOETZMANN, *The American Hegelians. An Intellectual Episode in the History of Western America*, Knopf, New York 1973).

si formarono in Missouri e in Ohio. Essi nacquero grazie all'interesse di singoli cittadini — per lo più recentemente emigrati dall'Europa — mossi da motivazioni personali, tesi a promuovere e diffondere il sapere filosofico a prescindere da una struttura istituzionale di riferimento e piuttosto interessati a crearne di nuove sulla base delle conoscenze acquisite.

Tuttavia, per rendere ragione dell'improvviso interesse suscitato all'epoca da questi temi, è opportuno rilevare che in quel periodo, come già osservato, vi fu un severo incremento di attenzione e curiosità per la cultura tedesca nel suo complesso: i movimenti ispirati alla filosofia hegeliana, in questo senso, beneficiarono di una particolare e positiva predisposizione generale per il pensiero europeo, e grande attenzione fu accordata, dai vertici dell'Unione, a tutto ciò che di letterario o filosofico provenisse dalla Germania⁸⁸.

Inoltre, particolarmente degno di nota è il sostrato etnico dal quale le comunità hegeliane cominciarono a svilupparsi in quello che allora era considerato il Far West americano, sinonimo di terre lontane dalla ricercatezza delle grandi città portuali che si affacciavano sull'Atlantico o da centri industriali in espansione come Chicago e le aree limitrofe. Il processo di diffusione, tuttavia, ebbe un notevole successo e fu graduale e profondo,

⁸⁸Cfr. K. MUELLER-VOLLMER, *German-American Cultural Interaction in the Jacksonian Era. Six Unpublished Letters by Francis Lieber and John Pickering to Wilhelm von Humboldt*, in «Die Unterrichtspraxis/Teaching German», vol. 31, n. 1, German-American Studies (primavera 1998), Blackwell Publishing, pp. 1-11; ID., «Every Ship Brings a Word». *Cultural and Literary Transfer from Germany to the United States in the First Half of the Nineteenth Century*, in «KulturPoetik», vol. 3, n. 2 (2003), Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga, pp. 155-172; ID., «Translating Transcendentalism in New England», cit., pp. 81-106.

tanto che un critico attento come Pochmann parla significativamente, al proposito, di «hegelizzazione dell'Ovest»⁸⁹.

In terzo luogo, la nascita e la diffusione di centri di studio della filosofia idealistica tedesca in Missouri e in Ohio portò in breve tempo i rappresentanti della nuova “evangelizzazione” hegeliana a spingersi oltre i propri confini territoriali. Instaurando rapporti proficui con i trascendentalisti della Massachusetts Bay, essi diedero vita a un fermento intellettuale che non si arrestò a ovest ma proseguì e si spinse oltre, fino a dialogare con i massimi esponenti della cultura accademica di allora. Questo consentì allo hegelismo di trasformarsi rapidamente. Così, da fenomeno provinciale quale si era mostrato agli inizi, esso divenne presto una realtà sperimentale degna dell'attenzione di regioni geograficamente anche molto

⁸⁹H.A. POCHMANN, *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, cit., p. 8; cfr. anche R.J. BERNSTEIN, «Hegel in America. La tradizione del pragmatismo», in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, op. cit., pp. 19-21.

distanti. Alla filosofia del senso comune scozzese⁹⁰, che si prestava con estrema facilità alle limitazioni strumentali imposte dall'ortodossia calvinista americana al libero pensiero, subentrò lentamente dapprima il criticismo kantiano e, in seguito, la filosofia sistematica. Con le sue prerogative totalizzanti, e grazie all'intento di risanare il dualismo analitico proprio degli eccessi empiristici e spiritualistici, l'idealismo raccolse consensi ad ampio raggio tra intellettuali e accademici, senza tuttavia destare un interesse specifico di significativo rilievo. Dal punto di vista dell'analisi e dell'impiego

⁹⁰Sorta a Edimburgo dal pensiero di Thomas Reid come significativa variazione, in senso pietistico, del pensiero illuministico di Hume, Adam Smith e Hutcheson, la scuola del senso comune svolse una duplice funzione tra la Scozia e gli Stati Uniti (tramite le comunità emigrate nel Nuovo Continente). Contro la tesi illuministica della superiorità della facoltà razionale, Reid enfatizzò il ricorso al senso comune come unica fonte di conoscenza della realtà esterna: non sarebbe stato accettabile, nella sua prospettiva, considerare le idee dell'intelletto come valide dal punto di vista gnoseologico, dal momento che esse non hanno alcun nesso con gli enti con cui si entra in contatto, né mantengono una loro indipendenza una volta unificate nel pensiero. Esse sarebbero pertanto sfociate in un "prodotto finito" di fattura integralmente differente dal suo corrispettivo originale. Da queste considerazioni, che erano pur volte a una revisione critica degli assunti razionalistici, risultò infine una concezione di stampo globalmente reazionario. Questa, una volta importata negli Stati Uniti, ebbe importanti ripercussioni in ambito accademico a causa dell'ambigua sovrapposizione, nelle istituzioni culturali ed educative, di teologia calvinista e pensiero filosofico. Essa, «travestita da filosofia», per usare un'espressione di Schneider, si presentava infatti come il migliore strumento per proseguire una ricerca "a porte chiuse" in ambito teologico, e — mettendo in guardia i giovani studenti dei *colleges* dal pericolo costituito da una ragione autoreferenziale e lontana dalla vita quotidiana — evitare così il pericolo di una messa in questione dei presupposti fondamentali del puritanesimo. Al contempo, l'ormai consolidato equilibrio tra ricerca speculativa e meditazione dei testi religiosi sarebbe stato preservato dal vaglio di un'eventuale indagine critica dei suoi requisiti. Scrive Schneider, non senza un discreto accento sarcastico: «Il Reid, il Beattie e la scuola del senso comune ristabilirono le basi della certezza morale e religiosa, ma si alienarono la maggior parte degli scienziati critici. In breve, ciò che rese così "vermicolare" il senso comune scozzese fu l'uso della ragione filosofica come sedativo morale, il quale venne amministrato nelle nostre università in dosi eccessive dal clero, nella speranza che sarebbe servito come antidoto ai potenti stimoli delle scienze sperimentali. Ciò che rende così debole la letteratura scozzese del senso comune in America non è solo il fatto che essa sia accademica, poiché dopo tutto anche le conferenze di Edimburgo erano accademiche, ma il fatto che sia pedante. Non è indice di buon senso il presentare il senso comune nella forma accademica di una scienza, ed è pedanteria ancora maggiore il presentare i dogmi antiquati nella forma del senso comune» (H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 271-272).

dei testi originali degli autori tedeschi, si può certamente osservare, in questo senso, un curioso fenomeno “sociologico”, specie per quanto concerne la fruizione del nuovo materiale metafisico proveniente dall’Europa. Alla curiosità suscitata dalle filosofie idealistiche ottocentesche tra le *élites* più rinomate della cultura del tempo non seguì, come sarebbe forse naturale aspettarsi, un approfondimento specifico dei contenuti filosofici inediti; al contrario: l’idealismo agì come forza propulsiva di una nuova mentalità, volta a scuotere le vecchie fondamenta dell’edificio tradizionale della teologia protestante americana, senza tuttavia lasciare un segno esplicito sulle nuove vie del pensiero statunitense. Un idealismo forse *passivo e geograficamente, sociologicamente limitato*; tuttavia — e pare essere questo l’aspetto più interessante della vicenda dello hegelismo americano — esso sembrerebbe essere stato *volutamente circoscritto* dai suoi protagonisti *a confini strategici realisticamente praticabili*, nella speranza di riuscire a realizzare una “miniatura” dello Stato etico hegeliano, con un atteggiamento già espressamente “pragmatistico” e in chiaro contrasto con la naturale propensione cosmica e universalistica della filosofia di Hegel.

Non è difficile comprendere che la corrente neohegeliana si scontrò ben presto, al livello speculativo, con il sostrato dogmatico del tempo, utilizzando tuttavia strade singolari e assai discrete. Crediamo infatti che non sia possibile parlare di “rivoluzione idealistica” negli Stati Uniti se non in relazione allo sviluppo della pedagogia come scienza accademica e all’evoluzione delle tecniche educative — e delle loro più o meno sistematiche applicazioni — negli Stati federali. Dalla critica dei contenuti

speculativi, infatti, l'attenzione fu volta forzosamente alla conservazione di un sapere morale consolidato; con tali presupposti, la trasformazione della filosofia in pedagogia fu la naturale conseguenza di un decentramento della speculazione sperimentale, che pose in primo piano l'urgenza di una pianificazione dei mezzi e dei metodi educativi necessari alla sua stessa realizzazione. L'aspetto pedagogico della filosofia americana, al contempo, è da considerarsi come una caratteristica intimamente radicata nell'attitudine coloniale nel suo complesso. Lo stesso idealismo degli hegeliani di St. Louis, come avremo modo di osservare, non potrà prescindere da una sua quasi originaria tensione didattica, educativa e divulgativa, volta a consegnare alle generazioni future non tanto un contenuto formalizzato e oggettivato, quanto una metodologia consolidata per la pratica dell'esercizio morale e per il pieno raggiungimento dell'autosufficienza, per ogni soggetto libero.

2.1. Caratteri generali. Introduzione ragionata al neohegelismo americano

2.1.1. Filosofia come pedagogia. Una disciplina accademica "hegeliana"

Se è vero che negli Stati Uniti l'interesse per la filosofia idealistica mostrò innanzitutto il suo lato passivo (si consideri la grande attenzione per il suo impiego strumentale in ambito culturale, specie contro lo strapotere delle

ideologie conservatrici), è altrettanto innegabile il valore del suo apporto “attivo”.

Dagli anni successivi alla Guerra Civile, infatti, nella mentalità e nell’indagine speculativa americana s’introdusse un fattore metodologico del tutto originale che impresso una direzione profonda allo svolgimento della ricerca filosofica. Al pensiero idealistico, con il quale ha molto in comune, questa nuova corrente deve gran parte del suo dinamismo, come osserva acutamente Parrington:

L’idealismo filosofico, con la sua divinità immanente che innalzava l’uomo a dignità divina e trasformava un universo meccanico nel ricettacolo dell’amore divino, era una fede dinamica, che si appellava a uomini a lungo cresciuti nella fede, più seducente per i figli del puritanesimo che qualsiasi forma di romanticismo politico o economico. Essa aprì loro nuovi cieli quando quelli vecchi si chiusero, e li incoraggiò a continuare nelle grandi avventure⁹¹.

Similmente Schneider, enfatizzando la funzione centrale dell’idealismo — come abbiamo precedentemente sottolineato — proprio nel processo di modernizzazione e professionalizzazione della filosofia in quanto disciplina interna al sistema educativo americano:

Il passaggio dall’ortodossia all’idealismo fu graduale e pressoché inavvertito, ma il risultato cui portò fu impressionante; esso provocò una rivoluzione nel campo dell’insegnamento superiore americano e una rinascita della filosofia concepita come un’attività riflessiva e sistematica. La «filosofia», durante l’ultimo quarto del secolo diciannovesimo, divenne una facoltà indipendente nei nostri *colleges* e nelle nostre università. [...] fu certamente un cambiamento importante nei programmi, e tale cambiamento nello stato accademico della

⁹¹V.L. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, op. cit., p. 401.

filosofia non fu senza conseguenze culturali più generali. Pensare e scrivere di filosofia divenne una professione, e, come risultato, si cominciarono a produrre dei *sistemi* di filosofia americani⁹².

Lo storiografo collega dunque con un filo diretto l'*exploit* della filosofia idealistica in America e l'elevazione della stessa disciplina allo *status* di professione accademica a tutti gli effetti. Inoltre, egli pone significativamente l'accento sulla funzione essenziale svolta dallo hegelismo all'interno del pensiero statunitense, responsabile dell'introduzione dell'elemento sistematico in una tradizione che ne era — si conceda il termine — “geneticamente” sprovvista. Di carattere intrinsecamente religioso, la tradizione americana, discendente da quella coloniale, aveva da sempre manifestato nelle sue espressioni un afflato speculativo e pragmatico a un tempo (dalla politica cittadina alle istituzioni, dal commercio alla tendenza pionieristica). Nelle comunità calviniste — come abbiamo avuto modo di considerare precedentemente — il riferimento a un pensiero strutturato, radicato nella teologia e dedito all'interpretazione dei testi sacri si presentava come punto di riferimento sostanziale nello svolgersi delle azioni quotidiane. Regolando la vita delle comunità, tale familiarità con i contenuti metafisici e teologici rese comune quell'afflato ideale che era già stato compiutamente espresso all'epoca del Primo e Secondo Grande Risveglio. Il pensiero speculativo riguardava perciò non soltanto specialisti del settore e gli intellettuali per vocazione, ma ciascun partecipante alla società puritana. Di qui, tra Seicento e Ottocento, la quasi naturale indifferenza per la filosofia

⁹²H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., p. 457.

come disciplina accademica — fenomeno che, a sua volta, derivava dalla difficoltà dei più a concepire l'apparato speculativo e i suoi contenuti come luoghi conoscitivi di un sapere scientifico specializzato:

Che dei sistemi completi e originali di filosofia apparissero così tardi fra le istituzioni americane è dovuto principalmente al fatto [...] che il pensiero filosofico era stato un elemento integrante dei principali sistemi teologici, politici ed economici e che si sentì scarsamente l'esigenza di una filosofia come disciplina indipendente finché non apparve la «filosofia della mente»⁹³.

2.1.2. *Formazione e caratterizzazione delle correnti hegeliane negli Stati Uniti*

Procediamo ora con alcune considerazioni genealogiche generali circa la formazione e lo sviluppo di questi primi nuclei hegeliani in territorio coloniale.

L'effettiva neohegelizzazione del Missouri costrinse i filosofi di discendenza inglese e puritana a fare ben presto i conti con un aspetto di novità nel panorama filosofico (complici la personale devozione dei suoi protagonisti per l'indagine storiografica — altrove certamente rara, allora — e lo zelo nello studio delle opere originali). Esso si presentava in duplice forma.

Da una parte, mostrava il suo insolito apparato teoretico, solido e strutturato, imperniato sulla comprensione della logica del concetto — secondo

⁹³*Ibidem.*

l'accezione hegeliana — e finalizzato a sviluppare una società compiuta in se stessa a ogni grado e livello. Questa versione, che pur si avvicinava all'intuizione estetica dei trascendentalisti, era con essa in netto contrasto per l'enfasi posta sul rigore formale e sulla sistematicità delle produzioni filosofiche fino ad allora conosciute.

Dall'altra parte, s'imponeva un'inedita caratterizzazione, quasi in stile "popolare", dell'atteggiamento speculativo. Per comprendere adeguatamente in che modo questa particolare tendenza trovò espressione occorre innanzitutto considerare che la pratica filosofica era intesa, in questi ambienti, come una disciplina rigorosa in stile e contenuto (specie nella classificazione degli eventi secondo il principio omnicomprensivo, immanente e in continuo divenire modulato nella *Geschichtlichkeit* hegeliana). Il pensiero critico e sistematico, inoltre, trovava i suoi più attenti seguaci proprio tra gli emigranti europei, specie tra quelli provenienti dalla Germania.

In questo senso, almeno per quel che riguarda la forma dell'esposizione filosofica, l'insorgente aspirazione idealistica si presentava in visibile contrasto con l'attenzione riservata in precedenza al criticismo kantiano. "Filtrato" dalla lettura di S.T. Coleridge, come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza, pur essendo oggetto di un affascinante tentativo ermeneutico, il pensiero di Kant in America (con significative differenze rispetto a quanto stava accadendo nello stesso periodo in Gran Bretagna — si pensi agli sviluppi bradleyiani e alla concezione del tempo esposta successivamente nel pensiero di McTaggart) appariva limitato a un

uso meramente “estetico” dei suoi presupposti e ridotto a un’interpretazione poetica dei suoi contenuti.

Il duplice fenomeno è facilmente comprensibile: nel primo caso, gli intellettuali si interessarono allo hegelismo in forza della provenienza etnica e geografica, e vi approdarono memori delle esperienze maturate in patria (dove mentalità olistica, commistione di visione storica e sapere scientifico, “filosofia dell’azione” e “sistema” erano concetti certamente familiari); nel secondo caso, i nuovi illuministi americani, specie gli unitariani, avevano appoggiato quanto compreso del pensiero di Kant come atto di purificazione intellettuale della teologia calvinista tradizionale. Essa, di per sé “universale” e razionalistica negli scarni presupposti teorici, andava ora epurata dagli elementi confessionali che ne impedivano l’universalizzazione, ostacolando l’avvicinamento alla comprensione della verità. Per questa ragione, l’adozione del kantismo finì con il rivelarsi nient’altro che un espediente di successo per una restaurazione “illuminata” degli assunti centrali del calvinismo stesso. Criticismo kantiano, dunque, non già quale strumento dell’intelletto contro “lo stato di minorità” — come abbiamo già avuto modo di affermare — ma come risorsa intellettuale per una purificazione e radicalizzazione, in senso illuministico, della teologia protestante.

Fu questo il motivo che indusse Emerson, alle prese con la filosofia critica, a privilegiare l’adozione dell’immaginazione trascendentale (in riferimento a quelle forme d’arte che riconobbe come più espressive della facoltà intellettuale), e a rigettarne invece il formalismo stilistico e sostanziale. Sia l’autorità assunta già in vita da Emerson, sia la deriva

spontaneistico-panteistica del suo pensiero sono ancor meglio comprensibili alla luce di queste ultime riflessioni. È utile poi considerare un ulteriore aspetto: a metà Ottocento, la maggior parte di coloro che nel New England si occupavano di filosofia a livello istituzionale, pur avendo aderito con convinzione alle idee e alle convinzioni illuministiche, continuava a svolgere la professione filosofica ancora in stretta continuità — o addirittura in sovrapposizione — con il servizio ministeriale. Questa compresenza, anche sul piano teoretico, di sostrato puritano e filosofia razionalistica sarà una caratteristica costante nel processo storico, e condurrà a determinare i tratti peculiari del pensiero statunitense così come esso ci appare oggi (perfino per quanto riguarda la suddivisione delle discipline accademiche). Si consideri, ad esempio, l'enorme rilievo riservato alla questione morale e alle conseguenze etiche dell'agire individuale nella comunità civile. Ne è indice il grande successo dei maggiori temi filantropici, come il valore della benevolenza, in periodo illuministico. Particolarmente rilevanti sono, inoltre, l'individuazione dei confini del soggetto libero nelle formulazioni romantiche, la coniugazione idealistica della parte nel tutto nell'organicità dello Stato etico e il pragmatismo democratico jamesiano — e così via, fino all'attuale dibattito americano intorno a nozioni-chiave come *moral agency* e *social theory*.

2.1.3. *Hegelismo, conflitti civili, filosofia e dialettica della storia americana.*
Un bilancio critico

Proseguendo con l'analisi dei caratteri che resero importante il movimento hegeliano in America grazie alla sua singolare genesi intellettuale e sociale, non va dimenticato il robusto sostegno di questo fenomeno al tentativo di offrire una spiegazione quasi escatologica a un evento tanto centrale, per l'intera popolazione, come quello della Guerra Civile.

A differenza dei concittadini anglosassoni, la comprensione di questo drammatico accadimento oltre l'epifenomenicità, e perciò al di là della mera catalogazione di cause ed effetti che infine condussero al conflitto, costituiva a quanto pare una necessità capitale per i cittadini di discendenza *tedesca*: i diversi modelli di pensiero sorti in America a partire dalla metà dell'Ottocento si edificarono perciò in contemporanea con i rivolgimenti allora all'attivo, e furono in grado di offrire un sostegno "valoriale" a coloro che vi presero parte.

Non è un caso, a nostro avviso, che gli hegelismi siano stati "importati" negli Stati Uniti e interpretati con maggiore fedeltà alle intenzioni originali del filosofo di Stoccarda proprio da comunità provenienti dalla Germania. Si può supporre che la causa per la quale la maggior parte dei nuovi immigrati provenienti dall'Europa continentale non accettasse di sostenere la Guerra civile per una mera convenienza economica o politica fu proprio la diretta discendenza dalla tradizione metafisica tedesca. Se fossero stati privati di questa possibilità di interpretazione — e perciò di declinazione di un diverso

modello di società e di identità nazional-popolare —, la loro migrazione verso i lidi americani sarebbe stata totalmente riconducibile alla pura accidentalità dell'esistenza e al caso. Al contrario, ai loro occhi il conflitto assumeva la dimensione ontologico-spirituale (hegeliana, appunto) dell'“evento” per eccellenza, nel quale essi avrebbero potuto porre le fondamenta per l'edificazione di una nuova società civile.

In questo contesto, occorre perciò una lettura storico-fenomenologica in grado di cogliere la verità soggettivo-oggettiva della circostanza storica della Guerra Civile. Essa si mostrava infatti, agli intellettuali europei emigrati negli Stati Uniti e nostalgici dell'esperienza dello Stato-patria, come il frutto della sovrapposizione di *logica del concetto* e libero arbitrio.

Alla considerazione empirica dei fattori in gioco doveva perciò corrispondere una lettura “verticale” della loro darsi nell'esistenza, così da consentire una comprensione più radicale del loro significato totale. Si potrebbe dire, in questo senso, e ancora più chiaramente dopo le ultime riflessioni svolte, che gli hegelismi nacquero in America *grazie* all'eredità tedesca: essi emersero innanzitutto come tentativo d'individuare ragioni necessarie e sufficienti per l'esistenza dell'evento conflittuale, in primo luogo al livello universale.

Osserviamo ora dal punto di vista teoretico il rapporto tra la nascita del neohegelismo americano e la dialettica dei concetti di *individualità* e *universalità*. Come la rinascita hegeliana in America, anche se in modo episodico, poté relazionarsi con il dibattito riguardante la costituzione di uno

stato di diritto per gli immigrati europei? Quale esigenza circostanziale sembrava trovare un'efficace risposta nell'instaurazione di una comunità plasmata sul modello della *Sittlichkeit* hegeliana?

In primo luogo, come abbiamo avuto modo di considerare anche nelle pagine precedenti, è necessario premettere che un evento catalizzatore come la Guerra Civile — conflitto in certo senso “globale” e, insieme, scaturente da genuini interessi particolari — fu facilmente interpretabile in chiave idealistica secondo una prospettiva genealogica. Per i neohegeliani americani, il «bisogno presente della filosofia», requisito fondante di qualunque atto filosofico originale, doveva rispondere la personale iniziativa di individui liberi perché autoconsapevoli del ruolo da essi svolto in rapporto con l'*altro-da-sé*. Si supposeva poi che la vocazione filosofica a esercitare la ragione speculativa non rappresentasse, per questi individui, soltanto un esercizio retorico o di fantasia; al contrario, essa doveva tradursi in immediata affermazione della logica necessaria del *Begriff* come unico ambito in grado di conferire senso all'agire personale. Si rese manifesta, forse per la prima volta nella relativamente breve storia degli Stati Uniti, la necessità comune (almeno in un caso, precisamente nel gruppo civile composto in gran parte da immigrati tedeschi) di elevarsi a un livello di comprensione del problema che non si limitasse al confine dell'accidentalità, pur riconoscendo di appartenere, per condizione naturale, alla sfera della contingenza. Inoltre, nello specifico, occorreva riconoscere un principio che potesse riunificare la molteplicità delle parti in gioco in un organismo totalizzante, senza tuttavia dilavare, per questo, il valore dell'individualità.

Il carattere speculativo-metafisico dell'atteggiamento filosofico dei neoidealisti americani è forse l'aspetto più interessante che questa corrente abbia consegnato alla storia del pensiero. Relativamente isolati dai siti più prestigiosi dell'attività intellettuale americana dal punto di vista geografico e culturale, i movimenti hegeliani statunitensi devono la loro fortuna proprio all'intrinseco slancio universalizzante del metodo adottato dai rispettivi rappresentanti. Al centro della condotta intellettuale ed esistenziale delle comunità neohegeliane, in particolare nella stessa metodologia dell'indagine, vi era la ricerca diretta di un principio logico immanente da contrapporre alla mera accidentalità (interessi personali, forze economiche o espansionistiche): un principio funzionale a realizzare storicamente un'unità di popolo che fosse capace di trascendere ogni diversità particolare; un criterio imperniato sull'assoluto come *primum* logico, in quanto sostanzialmente *irrelato* nel suo darsi e per questo *libero*. Ancor prima che nelle derivazioni etico-sociali, il successo pur circoscritto di questi movimenti intellettuali — che svilupparono la loro chiara vocazione attivistica sempre all'interno della dialettica storica statunitense — risiede proprio nel loro debito con il lascito hegeliano.

2.1.4. Nuovi idealismi: Massachusetts, Missouri, Ohio

È interessante tentare di comprendere per quali ragioni le filosofie sistematiche post-illuministiche importate dall'Europa negli Stati Uniti suscitavano reazioni tanto differenti tra Massachusetts, Missouri e Ohio.

L'opera di W.H. Goetzmann *The American Hegelians*⁹⁴, che presenta una raccolta antologica dei brani più indicativi dello spirito degli idealisti hegeliani in America e che costituisce un punto di riferimento costante nella nostra analisi, offre in proposito significativi spunti di riflessione. Goetzmann, a nostro parere, coglie infatti un punto nodale dei limiti e delle ragioni di successo degli idealisti in Nord America, durante e subito dopo la Guerra Civile. Egli considera questa corrente un «episodio» nella storia del pensiero americano per tre ragioni, facilmente rilevabili considerando la sua disamina. La natura episodica del movimento hegeliano è dovuta, innanzitutto, al dato storico della sua breve durata; in secondo luogo, deriva dalla multiforme varietà di letture, alle quali i suoi interpreti hanno prestato voce e scrittura, e che ne hanno decretato lo *status* di singolarità entro il panorama «ideologico» contemporaneo. Occorre poi considerare che questo accadde per l'inedito interesse dedicato, forse per la prima volta dopo l'altrettanto breve episodio kantiano, a un pensiero sistematico in senso stretto.

⁹⁴W.H. GOETZMANN, *The American Hegelians*, cit.

La speranza, nell'accogliere lo hegelismo, era infatti riposta in una duplice necessità. In quanto pensiero radicale e — insieme — onnicomprensivo della molteplicità dei saperi, esso avrebbe potuto in qualche modo opporre, da un lato, la speculazione filosofica alla superficialità dell'atteggiamento pragmatico; dall'altro, si sarebbe rivelato fondamentale per porre in contrasto la sintesi del Concetto (*Begriff*) con la dicotomia di materialismo e spiritualismo. Come terzo rilievo — così da offrire una nostra considerazione sulla lettura di Goetzmann — notiamo come lo storiografo sia posta in evidenza, sin dal titolo della raccolta, la caratteristica episodica dell'avvento di Hegel in America in quanto esperimento intellettuale: la vera forza pulsante dietro gli sforzi speculativi compiuti negli Stati Uniti nel diciannovesimo secolo andrebbe identificata propriamente con la filosofia di Hegel⁹⁵. Intrinsecamente sistematica e imperniata sull'immanenza della verità manifestativa dello Spirito, la filosofia dell'idealismo così detto "assoluto" presentava caratteri del tutto confacenti alle necessità del tempo, specie per le sue inevitabili implicazioni etiche e politiche. Quale verità e realtà possibili, infatti, per una *Weltanschauung* incapace di decostruire mondi ormai superati e di ristrutturare il senso di una società in divenire? Al contrario, agli occhi dei nuovi seguaci statunitensi, Hegel era riuscito nell'intento di giustificare la necessità di un ritorno all'unificazione radicale dei saperi comprendendo natura e materialità come organicità del vivente, sottoposta alle leggi immanenti dello spirito. Una volta perseguito il fine della "riconciliazione" dell'uomo con la natura, non vi sarebbe più stata

⁹⁵Cfr. *Ivi*, p. 11.

opposizione tra slancio individuale e rigido formalismo delle istituzioni; in questa direzione, e nella misura in cui incarnava la prosecuzione di certa filosofia illuministica francese, lo hegelismo rispondeva perfino alle prerogative dei trascendentalisti, aggiungendovi la tensione sempre rinnovata a costituire l'unità del molteplice non soltanto a livello individuale, ma innanzitutto come società civile.

Nonostante il discreto successo riscosso specialmente tra i cittadini di nascita europea, gli hegelismi erano tuttavia destinati ad avere vita breve, specie in un territorio dominato da caratteristiche di mentalità tali da scoraggiare una rapida diffusione di contenuti intellettuali.

2.1.5 Istituzioni universitarie negli Stati Uniti. Loro relazione con il neohegelismo

Sofferamoci brevemente sulla condizione e sullo *status* sociale della ricerca scientifica nella seconda metà dell'Ottocento, per considerare più adeguatamente il processo di crescita culturale delle istituzioni statunitensi in uno sguardo d'insieme. La società industriale, in particolare, pur restituendo agli insediamenti e agli antichi villaggi il lustro tipico delle grandi città, aveva di fatto opposto serie limitazioni alle risorse destinate alla fruizione di contenuti culturali, accentrando le attività dinamiche nei settori della produzione commerciale. In generale, l'attenzione per gli argomenti

scientifici aumentò esponenzialmente, specie con la progressiva affermazione del darvinismo, ma ci volle del tempo perché una vaga inclinazione e un interesse pur vivace e produttivo confluissero efficacemente nella costituzione di scuole e centri di ricerca specializzati. Per far sì che la società, nel suo complesso, progredisse insieme con lo sviluppo tecnico ed economico, sarebbe stata necessaria l'introduzione di una reciproca dipendenza di istituzioni e gruppi sociali legati alla produttività della Nazione.

L'esempio di Johns Hopkins, in questo senso, testimonia il progresso e l'allargamento di tale dinamica produttiva all'ambito della formazione accademica. Dalla seconda metà dell'Ottocento furono messe a disposizione candidature estese a tutto il territorio, con le prime borse di studio per studenti di corsi di Dottorato negli Stati Uniti (su imitazione delle realtà già attive in Germania, Francia e Inghilterra). Scrive Robert Boakes:

La fine della Guerra Civile costituì il punto di partenza di un periodo di rapida industrializzazione e di crescente rispetto per la scienza, dovuto in particolar modo alla tecnologia che da essa avrebbe potuto nascere. Sino allora le poche ricerche scientifiche che venivano effettuate negli Stati Uniti erano, come in Inghilterra, al di fuori del sistema accademico: fino agli anni '70, l'unica funzione del *college* americano era stata quella didattica; inoltre, nella maggior parte dei *colleges*, il contenuto dell'insegnamento era molto ristretto e prevalentemente di tipo classico. L'idea che un insegnante di *college* dovesse dedicare del tempo a degli interessi eruditi personali era molto rara e nella maggior parte dei casi era anzi attivamente scoraggiata. Solo pochissimi *colleges* fornivano agli studenti la possibilità di apprendere i principi e le capacità scientifiche che stavano producendo le meraviglie dell'epoca: il telefono, la fotografia e l'illuminazione elettrica. Sebbene molti *colleges* avessero da molto tempo abbandonato l'idea che la loro funzione principale fosse quella di preparare dei preti, la maggior parte di essi era ancora amministrata da persone le cui qualifiche erano

principalmente nel campo della teologia; era opinione comune che uno degli scopi principali dell'educazione superiore fosse quello di instillare negli studenti un forte senso morale, inteso come adesione ai principi etici del Cristianesimo. Un'educazione post-laurea di tipo non professionale fu praticamente impossibile negli Stati Uniti sino al momento in cui, nel 1876, venne fondata a Baltimora un'università di nuovo tipo⁹⁶.

Descrivendo il processo di fondazione della Johns Hopkins University nel 1876 e gli inizi dell'attività accademica, Boakes offre uno scorcio significativo sul panorama intellettuale, testimoniando sia il forte dinamismo d'innovazione culturale che seguì la conclusione dei conflitti di metà secolo, sia la stretta relazione tra profitto economico e stimolo alla formazione individuale (a oggi ancora all'attivo nel sistema educativo degli Stati Uniti):

Uno degli investimenti più vantaggiosi era quello nelle ferrovie, e una delle compagnie che ebbe subito un grande successo finanziario fu la Baltimore&Ohio Railroad, una parte dei cui profitti andavano a un uomo d'affari di Baltimora, Johns Hopkins, che alla sua morte lasciò l'enorme somma [...] per la fondazione di un'università la cui progettazione fu affidata all'uomo scelto come primo presidente, Daniel Gilman. Gilman era convinto che questa università avrebbe dovuto essere di tipo completamente nuovo: del tutto laica, un centro di erudizione e di ricerca e centrata soprattutto sulla scienza. Egli attraversò l'Atlantico per studiare i vari sistemi universitari presenti in Europa; come Matthew Arnold, che aveva fatto un confronto analogo qualche anno prima, anche Gilman scoprì che, mentre le università inglesi non avevano scienza e quelle francesi non avevano libertà, quelle tedesche possedevano entrambe le cose; sapeva già che i *colleges* americani non possedevano nessuna di queste due caratteristiche⁹⁷.

Tuttavia, nemmeno il sistema tedesco, al quale Gilman si era rivolto per il progetto, mostrava di possedere le caratteristiche necessarie a impartire

⁹⁶R. BOAKES, *Da Darwin al comportamentismo*, op. cit., pp. 142-143.

⁹⁷*Ibidem*.

un'educazione generale adeguata, senza tuttavia soffocare gli impeti dei singoli allievi. Oltre all'innovazione del sistema dipartimentale, egli introdusse un percorso stratificato a livelli sovrapposti, in cui «gli aspetti essenziali dell'università tedesca vennero sovrapposti al modello tradizionale del college anglo-americano». Al termine degli studi, dal momento che non era previsto un corso di Dottorato per giovani aspiranti ricercatori, egli creò allora delle borse di ricerca finalizzate a tale scopo, e «la risposta fu così numerosa e di qualità così elevata che Gilman immediatamente raddoppiò il numero delle borse richieste»⁹⁸. Nel 1884 fu inaugurato, nella stessa sede, il Dipartimento di Filosofia.

L'istituzione della Johns Hopkins University giunse perciò al culmine di un momento propizio per la rinascita della ricerca universitaria, che vide il suo inizio con la diffusione delle idee trascendentaliste non solo in New England, ma anche in Ohio e nelle altre regioni del Midwest. Quasi una naturale conseguenza delle intuizioni emersoniane, in questa graduale ripresa del sistema accademico era urgente un rinnovamento radicale dei presupposti didattici, che si sarebbe attuato in un crescente distacco dalla tradizione puritana.

Anche la filosofia idealistica partecipò di questa fase di trasformazione sociale e culturale, come parte integrante della sua evoluzione storica. Come detto, l'idealismo rivestì un ruolo certamente non attivo, né immediatamente protagonista, nel panorama accademico americano di allora; le idee di Hegel, giunte grazie ai racconti diretti di immigrati tedeschi e alle testimonianze

⁹⁸*Ibidem.*

degli universitari americani trasferitisi per studio nel Vecchio Continente, colpirono l'attenzione di tutti quegli intellettuali che erano alla ricerca di un sistema fidato in grado di manifestare direttive teoretiche fruibili, adeguate e lungimiranti, all'ormai logora mentalità coloniale. Lo stesso Hegel, d'altronde, nel celebre passo contenuto nelle Lezioni sulla filosofia della storia aveva esplicitamente considerato gli Stati Uniti come la terra del futuro, dando forse voce al punto di vista "necessario" di ogni emigrante tedesco di fine secolo:

L'America è, così, il paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri, forse nella lotta fra il Nord e il Sud, si rivolgerà l'interesse della storia universale. Essa è un paese di nostalgia per tutti coloro che sono stufi dell'armamentario storico della vecchia Europa⁹⁹.

Eppure, nella particolare difficoltà della situazione, riuscirono a porsi in modo deciso e convincente come valida alternativa all'astrazione dei misticismi estetici emersoniani: pur riscuotendo un enorme successo tra gli stessi hegeliani americani, simili "divagazioni" esistenziali non apparivano sufficientemente efficaci per perseguire quella rivoluzione etica e sociale di individuo e totalità a cui gli ambivano gli immigrati tedeschi.

⁹⁹*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961, «Introduzione», p. 233 [200].

2.1.6. Osservazioni conclusive al punto 2.1.

A uno sguardo generale, la genesi dei diversi movimenti filosofici ispirati a Hegel nel contesto statunitense presenta certamente alcuni aspetti di ardua comprensione: tuttora, molti di essi addirittura impediscono all'osservatore di offrire una descrizione univoca e un bilancio definitivo in merito al successo o al fallimento degli obiettivi che i neohegeliani si erano prefissi. Tale difficoltà nell'accostarsi criticamente a questo fenomeno, così come l'incapacità nel giudicarlo con l'ausilio di un canone storiografico tradizionale, risiedono nel fatto che queste nuove forme di condivisione sociale produssero in numero considerevole documenti asistematici e aforistico-narrativi (molti dei quali furono persi o non catalogati, come per alcuni testi redatti dal Brockmeyer, salvo per i contenuti pubblicati sulle riviste a cura di W.T. Harris), collocandosi nell'ambiguo confine tra letteratura storiografica, letteratura americana e pensiero filosofico-scientifico.

Accanto agli evidenti limiti, congeniti alla nascita di questo movimento filosofico inedito, è bene considerare con interesse gli aspetti più convincenti offerti dallo svilupparsi di queste frontiere idealistiche alle *élites* intellettuali dell'epoca in America. Come pensiero filosofico di derivazione metafisica, nelle sue diverse declinazioni, lo hegelismo ha ricollocato innanzitutto la *totalità* al centro del dibattito culturale; ha restaurato la dimensione dell'immanenza del principio trascendente come *quid* intrinseco

all'accadere storico; ha, infine, restituito alla filosofia il suo compito di condurre, sì, la società alla meta di una più cosciente e dignitosa convivenza sociale, ma principalmente di individuare ciò che permane in ciò che muta ed è in costante evoluzione. In altri termini, gli hegelismi consentirono di riportare *in auge*, anche se per un breve lasso di tempo, gli argomenti della metafisica classica in territorio americano.

2.2. St. Louis, Missouri: Hegelismo utopico

2.2.1. Henry Brockmeyer: filosofia come eticità

Nel 1858, Henry Brockmeyer e William Torrey Harris s'incontrarono per la prima volta alla libreria mercantile di St. Louis in occasione di un raduno della *Kant Society*, dando vita a un rapporto intellettuale proficuo che avrebbe influito in modo singolare sulla vita culturale e sociale del Missouri e delle terre a Ovest del Massachusetts¹⁰⁰.

Dal punto di vista demografico, il gruppo più numeroso e influente era quello degli immigrati tedeschi (che superavano, anche se non con una grande differenza, il numero dei cittadini irlandesi e polacchi), costituito da immigrati di provenienza soprattutto militare e delusi dagli sviluppi politici avvenuti in patria. Tra questi vi era appunto Brockmeyer, membro dell'esercito tedesco emigrato negli Stati Uniti durante i moti del 1848. Egli, allontanatosi da una situazione bellicosa in cerca di territori pacifici in cui contribuire a edificare la società civile, fu imprevedibilmente costretto a

¹⁰⁰Cfr. H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 211-214; H.A. POCHMANN, *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, cit., pp. 8-13; I.W. RILEY, *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, cit., pp. 229-253. Scriveva Harris di Brockmeyer: «[His] deep insights and his poetic power of setting them forth with symbols and imagery furnished me and my friends of those early years all of our outsider stimulus in the study of German philosophy. He impressed us with the practicality of philosophy, inasmuch as eh could flash into the questions of the day, and even into the questions of the moment, the highest insight of philosophy and solve their problems. [...] Philosophy came to mean with us, therefore, the most practical of all species of knowledge» (*ivi*, p. 241).

ripetere l'esperienza della guerra e della rivoluzione proprio nella terra che scelse come approdo del suo esilio volontario. Schneider scrive di Brockmeyer che egli

si trovò improvvisamente al centro del conflitto fra gli Stati del Nord e del Sud. [...] Sebbene egli non fosse filosofo accademico, ma un uomo d'affari, tentò di trovare un significato generale in questa lotta nazionale. Aveva imparato qualcosa da Hegel alla Brown University, specialmente da F.H. Hedge, che era allora ministro unitariano a Providence¹⁰¹.

Inoltre, la Guerra Civile innanzitutto travagliò questi territori chiamando in causa i suoi abitanti e costringendo le diverse etnie a una convivenza forzata di difficile conduzione. Il nucleo popolare era infatti composto di gruppi — del tutto eterogenei — di immigrati europei della prima ora: i soggetti in questione erano saldamente ancorati alle proprie origini, ed era perciò facile che la tradizione dotata di una più strutturata identità culturale si imponesse sulle altre. Fu così che la popolazione di lingua tedesca sovrastò le minoranze etniche e improntò la definizione del proprio volto politico alla costituzione di uno Stato organico universale, capace di sussumere tutte le differenze della natura.

In secondo luogo, la rivoluzione intellettuale che Brockmeyer e Harris intesero sviluppare tendeva, per sua natura, a propagarsi e comunicarsi il più possibile agli altri Stati della Federazione, a partire da quelli geograficamente più vicini: essenziale era infatti, in quest'ottica, la riproposizione della logica

¹⁰¹*Ivi*, p. 211.

dello Stato come totalità di individui tra loro accomunati e “posti nel loro essere” dalla forza poetica dell’universale.

Come fa notare Goetzmann, l’opera postuma *A Mechanic’s Diary* è «forse lo scritto più interessante ed eccentrico, tra quelli a noi pervenuti, degli Hegeliani di St. Louis»¹⁰². Qui l’autore descrive minuziosamente l’incontro con Harris e il loro intenso dialogo filosofico, lasciandoci in eredità una testimonianza diretta del primo momento della nascita del movimento speculativo. Inoltre, dal diario si evince il ruolo cruciale svolto, per Brockmeyer, dagli assunti dialettici di Hegel.

Dal testo emergono due preoccupazioni fondamentali del filosofo “autodidatta”, come fa notare Goetzmann: in primo luogo, quella di comprendere con una sempre maggiore profondità e con uno sguardo eminentemente personale le vicende a sfondo economico della città di St. Louis; in secondo luogo, l’importanza rivestita nella sua concezione dalle determinazioni dialettiche dell’Assoluto, che conformano e plasmano l’intero universo di riferimento del filosofo, ponendo in risalto il ruolo *quasi* “trascendentale” assunto dalle categorie della logica hegeliana se osservate in questa prospettiva. Essere, essenza e divenire divengono per Brockmeyer la cifra con cui interpretare ogni movimento della realtà dinamica degli uomini, della natura, della società e delle loro mutue interazioni.

Proprio in questa direzione, appare significativo il tentativo di Brockmeyer — isolato, rispetto alle tendenze del suo tempo — di ricostruire in una terra vergine le aspettative olistiche che in patria erano state disilluse, dando luogo

¹⁰²W.H. GOETZMANN, *The American Hegelians*, cit., p. 35.

così, secondo un programma particolareggiato fin nel dettaglio, a una «Utopia» *post litteram*. Il tentativo di rivalse del singolo costituiva in questo modo una possibilità di riscossa personale per un'intera comunità di “delusi” dal sistema nazionale tedesco; tutti coloro che, giunti a una certa maturità, avrebbero preferito vivere in Germania e vedervi nascere uno stato hegeliano *stricto sensu*, contemplavano ora la possibilità di una riscossa popolare in territorio straniero. La stessa natura di “frontiera” degli Stati Uniti, come tale percepita dai pionieri e dagli emigranti europei, enfatizzava questo contesto di grande aspettativa. All'idea totalizzante secondo la quale individui appartenenti a una stessa comunità avrebbero dovuto costituire, unendosi, la fusione organica di un sistema perfetto di convivenza sociale, corrispondeva la soddisfazione del singolo — alla realizzazione della totalità, il perseguimento di un desiderio individuale.

2.2.2. *William Torrey Harris*

W.T. Harris fu il primo discepolo di Brockmeyer, e insieme il suo più prezioso collaboratore. In particolare, nell'enucleare gli interessi primari e gli scopi fondamentali del movimento hegeliano a St. Louis, cruciale fu la condivisione da parte di entrambi di una prospettiva di edificazione di una nuova comunità, fondata sugli assunti dell'idealismo assoluto.

Il «*numero due* del triumvirato» hegeliano — secondo una definizione offerta da Riley —, più schivo e curato nella figura rispetto a Brockmeyer, nel momento del suo incontro con quest'ultimo raggiunse subito un'intesa circa l'intraprendere una traduzione ragionata, in lingua inglese, delle maggiori opere del filosofo di Stoccarda. Tuttavia, la Guerra civile impedì la prosecuzione e l'attuazione armonica di questo patto, interrompendo la pianificazione del progetto culturale nella modalità più naturale.

Tuttavia, questo non impedì a Harris di proseguire le sue ricerche lontano da Brockmeyer. Al contrario, negli ultimi anni del 1800 egli imprese una precisa direzione pedagogica e divulgativa allo studio personale degli scritti hegeliani. Una parte essenziale era rappresentata, nella sua visione, dall'introduzione e ammissione di nuovi adepti alle vette concettuali della filosofia tedesca. Negli anni universitari a Yale, durante il periodo della sua formazione giovanile, Harris abbandonò i primi studi su Cousin e la frenologia per approfondire la *Critica della Ragion pura* di Kant. A suo dire, fu

proprio questa lettura che impresse una nuova direzione al suo pensiero filosofico¹⁰³.

Ben presto, però, dotato di uno spirito anticonformista, fu condotto a rigettare anche il criticismo kantiano; fu proprio nell'incontro con Brockmeyer che Harris comprese che sarebbe stato possibile giungere a una più alta sintesi del criticismo, e che questa andava perseguita e assecondata, così da replicare la massima espressione dell'idealismo tedesco nella sua compiutezza anche sul suolo americano. Al Kant osannato dai Trascendentalisti, con i quali Harris strinse, a ogni modo, un legame di profonda collaborazione intellettuale e di stima reciproca (si parla infatti, all'inizio della formazione degli hegeliani di St. Louis, di hegelismo «trascendentalista»), egli antepose la sintesi hegeliana degli opposti, che molti vedevano realizzata — in modo certamente suggestivo, ma forse poco “ortodosso” — in quella triade di temperamenti variegati composta da Brockmeyer, Harris e Snider.

¹⁰³I.W. RILEY, *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, cit., pp. 243-244. Cfr. il brano autobiografico citato in C.H. AMES, *William Torrey Harris*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 6, n. 26 (dicembre 23, 1909), pp. 701-709, pp. 702-703: «As early as 1858, I obtained my first insight into this philosophy, in studying Kant's *Critique of Pure Reason*. I saw that time and space presuppose reason as their original condition, and that they are themselves the logical condition of what is in the world. Man, in so far as he is conscious reason, therefore transcends the world of time and space, and is an immortal being, and possesses transcendental freedom also, inasmuch as he is not conditioned essentially by the world, not essentially, but only in the expression or manifestation of his will, which expression he may altogether with hold. I saw also the necessity of the logical inference that the unity of time and space presupposes one absolute reason. God, freedom and immortality have, therefore, seemed to me to be demonstrable ever since the December evening in 1858, when I obtained my first insight into the true inference from Kant's *Transcendental Aesthetic*».

Il nuovo trascendentalismo di St. Louis prese così le sembianze di una curiosa prosecuzione storica, in versione statunitense, della dialettica hegeliana: nella crescita rapida e prosperosa dell'economia del Missouri, in un clima globale di progresso delle scienze e dell'economia e di crescita demografica significativa, gli hegeliani di St. Louis lessero un momento di privilegiata manifestazione dello Spirito Assoluto nelle vicende umane. La filosofia della storia prendeva così forma attraverso la vita della comunità, mentre ogni avvenimento cittadino veniva, in questo modo, letto e vagliato a partire da questo criterio ermeneutico. Presto i "germanici", sulla scia di Brockmeyer, si misero a capo delle altre minoranze etniche e tentarono di instaurare un ordine sociale ispirato nelle sue linee essenziali al modello dello Stato etico hegeliano, sebbene con risultati non soddisfacenti.

Si consideri anche quanto segue: nell'idea di Brockmeyer e Harris, la fondazione della *Philosophical Society* a St. Louis avrebbe dovuto rappresentare il naturale sbocco editoriale per la pubblicazione delle opere hegeliane in traduzione inglese. In particolare, per Brockmeyer non si trattava di mere trasposizioni in lingua, ma di reinterpretazioni e riattualizzazioni dei capisaldi dell'idealismo di Hegel. In particolare, ci si sarebbe aspettati, mentre Brockmeyer era al fronte, che Harris procedesse a pubblicare la sua personale versione della *Logica* (Hegel, *GW* [1817]). Al contrario, la rielaborazione dell'opera fu edita solamente dopo la morte del militare tedesco, e non costituì perciò il punto di riferimento intellettuale dell'intero movimento come egli avrebbe invece desiderato. D'altra parte, Harris si era dedicato a più attività su diversi fronti: innanzitutto, si occupò di mantenere

una trama di rapporti e relazioni assidue con gli esponenti del trascendentalismo del Massachusetts, attività che occupò un ruolo sempre maggiore nella sua vita di filosofo propagatore delle idee dell'idealismo tedesco; in secondo luogo, Harris redasse interamente le copie del *Journal of Speculative Philosophy*, da lui fondato nel 1867 — il primo grande strumento divulgativo e scientifico americano ad avere uno stampo propriamente filosofico. Nelle attività correlate a questa occorre comprendere anche le correzioni delle bozze lasciate in eredità da Brockmeyer prima di partire per la Guerra: Riley, Schneider e Goetzmann definirono questi documenti all'unisono «illeggibili» e assai ostici da correggere, specie se in vista di una pubblicazione ufficiale. Lo stile del nativo tedesco non doveva certo presentare, tra le sue migliori caratteristiche, rigore e sviluppo logico: esso si avvicinava piuttosto a una meditazione creativa, capace di affascinare alla filosofia idealistica chiunque fosse interessato a un respiro olistico. Al tempo stesso, in quanto prosecuzione quasi naturale della vita pratica e delle esperienze private di Brockmeyer, tale stile era in grado di esaltare la singolarità dell'individuo, e perciò di attrarre l'attenzione di chi poteva immedesimarsi nella necessità di comprendere a fondo lo scopo del suo agire, oltre i limiti angusti dell'utile e dell'interesse materiale. Anche per queste ragioni più "editoriali", è facile comprendere come Harris spese la maggior parte del suo tempo e della sua attività lavorativa tra St. Louis e Boston in una prospettiva anzitutto pedagogica e divulgativa. Come descrive bene C.H. Ames, anche l'interesse per i contenuti filosofici ebbe una caratterizzazione specifica in questo senso: Harris fu affascinato dalle analisi

contenute nella *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio* di Hegel in merito alle religioni orientali. Ad attrarlo erano infatti quegli elementi, tematizzati da Hegel nello sviluppo delle analisi sulla storia del pensiero religioso, di armonia, unificazione e compenetrazione di cosmo e soggettività. Questi rilievi gli apparivano profondamente pertinenti al tentativo di riunire l'umanità in un'unica grande anima vivente, corpo in divenire di uno stesso Spirito. A questo scopo, fondamentale si rivelava il predisporre la crescita dei giovani e dei meno giovani in prima battuta all'ascolto e alla meditazione dei testi speculativi, e in seconda battuta all'azione pratica e all'intensificazione della conoscenza del mondo.

2.2.3. *La Concord School: etica e pedagogia*

Da sempre devoto e impegnato nel mondo dell'educazione giovanile nelle scuole, nel 1879 Harris divenne membro attivo della Concord School fondata da Bronson Alcott in Massachusetts, dove insegnò per il decennio successivo. La rilevanza di questa opera di educazione nella ricezione della filosofia idealistica è significativa per una ragione in particolare: Harris, in qualità di responsabile federale per l'educazione ("Commissioner of Education"), contribuì a introdurre nella mentalità americana i fondamenti del pensiero hegeliano, con una particolare attenzione allo sviluppo delle facoltà

individuali — *in primis*, la libertà di azione ed espressione — per una pedagogia della soggettività. Inoltre, la *Concord School* rappresenta l'esempio più interessante dell'interazione tra correnti di pensiero (una «convergenza», come la intende Pochmann) assai differenti che si verificò quando i seguaci di Emerson e Thoreau si incontrarono con i neohegeliani statunitensi. In comune a entrambi i gruppi, infatti, vi era prima di ogni altro aspetto — oltre all'imprescindibile base teoretica del criticismo kantiano — una tensione a esasperare il ruolo dell'individuo nel cosmo, e a operare una riabilitazione del suo rapporto con la natura a partire dalla sua ontologia. Libertà dello spirito e azione furono collocati al primo posto tra le qualità individuali da preservare ed approfondire, e coltivati sulla base dello studio dei più celebri e geniali rappresentanti del pensiero occidentale (Platone, Schelling, Hegel: tutti pensatori significativamente “sistematici”, nel loro procedere speculativo). A questa particolare rilievo fu offerto allo sviluppo delle capacità espressive individuali, secondo l'impronta fortemente desiderata da Alcott nel fondare il complesso scolastico. Harris, specie nelle sue lezioni estive (*Concord Summer School*) non solo non si discostò da queste aspirazioni, ma anzi, le fece proprie, incrementando il prestigio della pedagogia filosofica a livello nazionale, ed elevando così la meditazione sui

testi speculativi e metafisici occidentali a parte integrante dell'educazione dei giovani¹⁰⁴.

2.3. Hegel in Ohio: per un idealismo sociale

2.3.1. Johann Bernhard Stallo

Il saggio di Stallo, *The General Principles of the Philosophy of Nature, With an Outline of Some of Its Recent Developments Among the Germans* (1848), non fu soltanto un'esposizione lucida e accurata delle filosofie tedesche dell'Ottocento; al contrario, esso rappresenta un notevole e originale contributo dell'autore — tedesco di nascita — alla discussione ottocentesca sui principi e l'origine della natura e lo studio delle sue componenti (spirito e materia).

¹⁰⁴Per approfondimenti sulle attività alla *Concord School* di Alcott, rimandiamo ai seguenti studi: O.B. FROTHINGHAM, *Transcendentalism in New England. A History*, American Unitarian Association, Boston 1903; I.W. RILEY, *Two Types of Transcendentalism in America*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 15, n. 11 (maggio 1918), Journal of Philosophy, Inc., pp. 281-292; ID., *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, op. cit.; ID., *American Philosophy. The Early Schools*, op. cit.; W.G. MUELDER e L. SEARS, *The Development of American Philosophy. A Book of Readings*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1940; H.A. POCHMANN, *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*, cit.; R. WELLEK, *Emerson and German Philosophy*, in «The New England Quarterly», vol. 16, n. 1 (marzo 1943), The New England Quarterly, Inc., pp. 41-62.

Non soltanto in Missouri, perciò, la filosofia di Hegel trovò i suoi accoliti: in Ohio, in modalità differenti (con una maggiore accentuazione dell'aspetto scientifico-sperimentale rispetto alla prospettiva etica, prediletta a St. Louis), l'interesse per il filosofo tedesco fu altrettanto intenso, e la rielaborazione dei suoi assunti ugualmente personale e singolare nei suoi risvolti scientifici.

Emigrato a Cincinnati da Oldenburg nei primi decenni del 1800, Stallo fu la figura più prominente dei così detti "Hegelianiani dell'Ohio". Fu insegnante di scienze a New York, e il suo contributo appare significativo soprattutto per il suo interesse selettivo e "progressista" per lo studio degli elementi costitutivi che stanno a fondamento delle scienze e della verità matematica. In un certo senso, con la sua attenzione per l'enucleazione del principio logico soggiacente a ogni realtà in divenire, si può affermare che Stallo rappresenti l'alternativa possibile alla comprensione della verità scientifica come inerente a quella spirituale. I due elementi, infatti, non sarebbero contrapposti ma differenti solo nella loro manifestazione; essi sarebbero originati da uno stesso principio costitutivo, che starebbe alla base di ogni logica di sviluppo dell'Essere e ne determinerebbe le differenziazioni tra gli esseri viventi e inorganici.

Si può notare già da questi primi rilievi la significativa assonanza della lettura di Stallo con l'interpretazione che Darwin offrirà dell'origine delle specie, alla luce dei risultati ottenuti dalle sue spedizioni esplorative e dei suoi studi genealogici: si può iniziare a comprendere, in questo senso, come il lato più spiritualista della filosofia idealistica sia da considerarsi come assai connesso

con la prospettiva immanentista e improntata allo sviluppo progressivo della teoria dell'evoluzione.

2.3.2. *Peter Kaufmann*

Anche Peter Kaufmann proveniva dalla Germania. Di Hegel fece propria una certa attitudine all'illuminismo come ideale etico-pratico e — kantianamente — come via d'uscita dallo «stato di minorità». Fu autore di numerose riviste in lingua tedesca, pensate appositamente per cittadini statunitensi bilingue e di origini germaniche. Affascinato dall'educazione dei giovani allo stesso modo di Harris, non considerò tuttavia fondamentale lo studio della pedagogia, quanto innanzitutto la dottrina del così detto “perfezionismo cristiano convenzionale”. Il tema religioso della sua opera maggiore, *The Temple of Truth, or the Science and the Ever-Progressive Knowledge*, esprime da sé l'assunto fondamentale che accomuna le riflessioni di questo hegeliano a quelle di Stallo, e insieme lo avvicina — in ugual modo — alla prospettiva darvinista¹⁰⁵. Religione e Scienze, come vedremo, seguirono negli Stati Uniti un percorso radicalmente diverso da quello che l'Europa vide svilupparsi nel corso del diciannovesimo secolo: pensiero puritano e idealismo, infatti, non furono mai distanti sin dalle origini del pensiero americano — si pensi, ad esempio, a Jonathan Edwards —, e lo stesso può essere senz'altro affermato della scoperta del pensiero evoluzionistico. Lungi dal porsi in

¹⁰⁵Cfr. W.H. GOETZMANN, *The American Hegelians*, cit., pp. 201 ss.

contrapposizione all'uno e all'altro, come invece accadde in territorio europeo, il darvinismo sembrò conciliare le istanze materialistiche delle menti più sperimentali del Nuovo Continente con gli assunti più originari della religiosità calvinista.

CAPITOLO TERZO

IDEALISMO E IDEALISMI NEL DIBATTITO DI FINE SECOLO. VOCI CRITICHE DELLA STORIOGRAFIA INTERNAZIONALE SU SCIENZA E UMANESIMO NELL'AMERICA POST-RIVOLUZIONARIA

Premessa

In questo capitolo, conclusivo dell'intero lavoro, ci occuperemo di restituire una visione d'insieme sulla fenomenologia e il progressivo sviluppo dell'*American mind* negli anni successivi alla Rivoluzione e all'unificazione degli Stati federali.

I temi centrali affrontati nel corso del nostro studio (colonizzazione di nuovi territori, ricerca dell'identità popolare, essenza della libertà umana, sua gestione e sua espressione nell'ambito politico, suo rapporto con la divinità e con le leggi della natura; scienza sperimentale e pensiero analitico-sintetico; consapevolezza messianica e moralismo puritano; rapporti di mutuo scambio tra America ed Europa; unità federale) hanno confermato l'ipotesi che il binomio che qui proponiamo, vale a dire quello di tipo dialettico tra individuo e assoluto nelle diverse declinazioni, sia una chiave di lettura di successo della cultura americana, e che a essa si possa ricorrere per gettare luce su quegli aspetti genealogici del pensiero statunitense ai quali sembra non sia rivolta attenzione nell'ambito della storiografia attuale.

Si è soliti distinguere, per amore di precisione e rigore razionale, tra pensiero "umanistico" e pensiero propriamente "scientifico" — certamente

dal momento in cui, nell'età moderna, le scienze iniziarono a svilupparsi nella direzione di una specializzazione e settorializzazione del sapere che resero più tecnica ogni metodologia ed "esistenziale" o addirittura "letterario" ogni approccio metafisico. Nella versione più radicale di questa prospettiva, materia e spirito proseguono su binari paralleli fino a seguire strade differenti, con la debole possibilità di congiungersi a posteriori nel luogo di una sintesi *ad hoc* dei suoi contenuti. Questa dicotomia tra sapere soggettivo e conoscenza oggettiva, tra leggi del pensiero e *dòxa* è certamente uno dei temi più affascinanti della teoria della conoscenza nell'intero arco della storia della filosofia.

Com'è noto, la metafisica kantiana, insieme con l'idealismo tedesco, ha cercato di rispondere a questa multiformità della conoscenza tramite l'individuazione del principio d'azione categoriale, della sorgente delle capacità razionali. Sebbene da Descartes a Spinoza, fino a Leibniz e Wolff, il problema del dualismo gnoseologico fosse rimasto sostanzialmente immutato (nella multiforme varietà delle sue espressioni e dei metodi impiegati), la eco che il pensiero di Kant fu in grado di suscitare negli Stati Uniti, come abbiamo potuto osservare in precedenza, assunse dimensioni del tutto particolari. Proprio il kantismo fu protagonista di un accentramento dell'attenzione analitica dei filosofi statunitensi sulla problematica della conoscenza come espressione della soggettività.

Da Coleridge a Emerson, da Harris a Kaufmann, Kant rappresentò il punto di riferimento imprescindibile di ogni tentativo di conoscere l'esistente a partire dall'apparenza del mondo e dalle facoltà dell'io.

Tuttavia, in un contesto come quello della nascita degli Stati Uniti d'America, l'attenzione di quegli intellettuali variamente impegnati con il problema della conoscenza non poteva che posarsi sul problema della *totalità delle parti*, dell'*organicità* dei suoi elementi costitutivi e della *relazione reciproca* di queste singolarità tra loro e in riferimento al tutto.

Senza esagerazioni o inutili forzature, vogliamo riconoscere una forte consonanza tra quanto espresso nel motto che fu scelto per indicare e onorare l'Unione federale («*E pluribus unum*») e il contenuto del dibattito filosofico dell'intero secolo successivo alla Rivoluzione.

Dalla molteplicità, dunque, l'unità: unità come organizzazione federale politica; come sguardo sui fenomeni naturali, risalenti a un'unica legge regolatrice; come somma dei diritti dei singoli; come responsabilità dell'individuo nei confronti della collettività che abita; come strumento per concepire il sistema economico e commerciale che regolava i rapporti tra gli stati dell'Unione; come presa di coscienza ideale del superamento delle divisioni razziali; come chiave di lettura per comprendere la diversità degli indirizzi religiosi sotto l'onnicomprensiva definizione del divino — un essere assoluto e connotato negativamente (in-finito, in-determinato...) così da consentire il raggruppamento, sotto il suo significante, di un'immensa varietà di sfaccettature storico-esistenziali dell'esperienza religiosa.

L'intera concezione americana dell'esistenza sembrerebbe ruotare attorno alla diade di *individuo e assoluto*, nella fattispecie di un'individualità assoluta e di un assoluto individualizzato. In questi caratteri emerge il grande debito della cultura d'Oltreoceano con la tradizione metafisica europea e con alcuni

aspetti che di essa l'idealismo tedesco ha enfatizzato, e alla quale ha dato corpo nelle espressioni più compiute ed efficaci dei suoi maggiori esponenti.

Ma in che modo, e secondo quali percorsi storici, tra la seconda metà dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, questa fisionomia ha cominciato a delinearsi in modo definitivo e riconoscibile? Quali scambi culturali si sono rivelati imprescindibili per determinare l'identità del pensiero americano secondo la prospettiva dialettica *individuo-assoluto*? Inoltre, che relazione intercorre tra l'eredità americana dell'idealismo tedesco e la caratterizzazione del pensiero americano nel periodo post-rivoluzionario, e in quale misura possiamo ancora parlare di un influsso del puritanesimo calvinista sul peculiare svolgimento di questo processo?

Per cercare di rispondere adeguatamente ai quesiti posti, analizzeremo in chiave filosofica lo sviluppo della mentalità americana attraverso gli eventi che svelarono nel tempo un carattere rivoluzionario rispetto alla vigente concezione del mondo, dell'essere umano e della natura. Condurremo il nostro studio avvalendoci degli autorevoli contributi di alcuni ricercatori universitari attivi tra Ottocento e Novecento, e uno tra i più prestigiosi storiografi della cultura americana, disponendoli in ordine cronologico e dedicando a ciascun autore uno specifico tema di riferimento.

3.1. H.D. Foster: *Calvino e Locke. Prodromi della Rivoluzione Americana*

Abbiamo avuto modo di osservare l'ingombrante lascito lockeiano in America quando abbiamo affrontato la genesi del pensiero idealistico americano. John Locke sembrerebbe occupare, indirettamente, un posto di primo piano nella costituzione dell'Unione e delle politiche vigenti tra Stato e Stato, specie in merito alla definizione, all'utilizzo e alla gestione pubblica della proprietà privata. Tuttavia, non si tratta solo di considerare l'apporto del filosofo puritano britannico alla formazione della struttura economica e sociale degli Stati Uniti d'America in epoca moderna; interessa piuttosto soffermarsi sulla sua interazione con una concezione più vasta dell'esistente, nella quale, mentre si riconosce all'individuo la legittimità dei suoi diritti privati, lo si obbliga a svolgere a pieno la propria funzione all'interno della società nella quale egli vive e si alimenta. Gli echi deweyani, sebbene ancora spogli dell'elemento "progressista", sono già facilmente rilevabili nel *Saggio sull'intelletto umano* di Locke. Non a caso, egli si rivela profetico tanto verso il passato, quanto verso il futuro dell'America all'epoca della Rivoluzione: di origini puritane, la sua visione della società riflette una comunità calvinista allargata al mondo, replicando il modello di una convivenza fondata sul passaggio dallo stato di natura allo stato civile al fine di perfezionare la natura umana attraverso l'esercizio della convivenza e la soddisfazione dei diritti privati. Nello stato civile, all'individuo è garantita soltanto la difesa di quei principi inalienabili che egli non potrebbe mai procurarsi da sé, né

modificare, perché inviolabili; tutto il resto dell'esistenza umana — tutto ciò che accade come conseguenza dell'agire del singolo — deve invece essere a esso imputato direttamente, dal momento che ogni uomo deve poter rimediare da solo a ogni ingiustizia. La funzione dello Stato si limita perciò alla salvaguardia di presupposti che però si perdono, all'atto pratico, nell'azione stessa del soggetto che la compie: su di essa, infatti, prevale l'esercizio del proprio diritto "assoluto".

Nell'articolo pubblicato nel 1927 dall' «American Historical Review», dal titolo *International Calvinism through Locke and the Revolution of 1688*, H.D. Foster associa la ragione dell'ascesa del filosofo britannico sulla cultura americana alla sua appartenenza alla tradizione calvinista. Secondo Foster, Locke rappresenta «il filosofo che più ha influito sulla concezione americana della società e sulla sua identità storica a cavallo tra il diciassettesimo e diciottesimo secolo». La sua costante fama ha fatto sì che egli comparisse con impressionante frequenza «nei testi e nelle arringhe dei più diversi esponenti politici e religiosi americani»¹⁰⁶.

A cosa si deve un tale successo? Foster stesso presenta l'ipotesi che una diffusione tanto capillare delle sue opere negli Stati Uniti sia dovuta alle sue radici calviniste. Avvalendosi di fonti storiche accreditate e di documenti a conferma di questa tesi, egli dimostra il rapporto vigente allora tra Locke e i suoi riferimenti teologici e filosofici, tutti di matrice calvinista. Tuttavia, la consistente scoperta di Foster riguarda la molteplicità delle fonti di cui

¹⁰⁶H.D. FOSTER, *International Calvinism through Locke and the Revolution of 1688*, in «American Historical Review: a Quarterly», 1927, p. 484 ss.

l'eredità lockeiana si costituisce; esse sono ben otto, e fanno capo a differenti aspirazioni religiose puritane. Attraverso influenze dirette e indirette, ortodosse e liberali, Locke «divenne perciò un “portatore sano” del Calvinismo, dalla Riforma alla Rivoluzione del 1688 e del 1776»¹⁰⁷.

Interessante la definizione che Foster propone della figura di Locke come «calvinista internazionale», dal momento che egli fu in grado di assumere in sé la molteplicità dei caratteri ereditati dalla propria tradizione e di svilupparla al meglio, indirizzando il proprio impegno verso il sostegno esplicito alla Rivoluzione¹⁰⁸.

Tuttavia, perché la religione di provenienza di Locke dovrebbe costituire un fatto rilevante per la comprensione della sua influenza sull'America politica? Certamente non si tratta di un particolare meramente accidentale, al contrario: il fatto che l'autore dell'opera *The Reasonableness of Christianity* (1695) fosse giunto, alle porte del diciottesimo secolo, ad abbracciare posizioni deistiche e a fondare su di essi il concetto di tolleranza, è fattore da considerare attentamente. Anche la setta unitariana aveva percorso una traiettoria simile, negli Stati Uniti, distaccandosi proprio dalla frangia più estrema del calvinismo puritano, e dando origine, tra le altre, alla corrente del trascendentalismo. Emerson trasse moltissimo dalla teoria unitariana del concetto divino, la considerò ideale per descrivere la potenzialità espressiva dell'io umano e quindi operò, come abbiamo avuto occasione di considerare, la trasformazione del Dio cristiano nel Dio cosmico, nel Dio-Natura.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

Individuo e assoluto, ancora una volta, procedono dialetticamente e si co-determinano reciprocamente nei rispettivi “modi d’essere”.

Il contributo di Foster, infine, ci è d’aiuto per due ragioni: in primo luogo, esso ci mostra una via metodologica che crediamo proficua in campo storiografico — il ricercatore si colloca dal punto di vista del soggetto storico e cerca di comprendere la prospettiva realistica dalla quale questo osservi il mondo; in secondo luogo, perché rilevare le origini calviniste di Locke è operazione che apporta conferme all’ipotesi contenuta nella nostra analisi — l’intreccio di molteplicità e individualità che svolgono reciprocamente una funzione strumentale, contribuendo a realizzare l’alterità come “in sé stessa”. Il fattore idealistico, pertanto, torna a mostrarsi anche in questa prospettiva come un aspetto centrale della fisionomia del pensiero statunitense: se non può dirsi tale, certamente, negli intenti e nella manifestazione esplicita degli interessi che ne dominano l’orizzonte, deve però vedere riconosciuto il suo debito nei confronti del pensiero metafisico europeo, in questo caso idealistico.

3.2. H. Mumford Jones: *come il pensiero europeo colonizzò gli Stati Uniti*

Nozione centrale della nostra analisi sui caratteri dell'idealismo e della filosofia americana nel suo costituirsi come tale è la derivazione di alcuni presupposti teorici fondamentali dalla ragione teoretica europea. H. Mumford Jones conduce un'attenta disamina al riguardo, e consente di verificare la nostra ipotesi di partenza offrendo ulteriori strumenti a disposizione.

Deismo, newtonianismo, primitivismo, calvinismo, la filosofia dei diritti dell'uomo e la teoria economica della società di credito: questi elementi non svanirono con l'Ottocento, ma si innestarono nello sviluppo interno dell'identità americana, a vari livelli¹⁰⁹.

The Influence of European Ideas in Nineteenth-Century America è uno studio accurato dato alle stampe nel 1935 che consente, a chi stia intraprendendo un'analisi genealogica della cultura americana, di non delimitare la vasta gamma di fattori in gioco, e valorizza il panorama globale nel quale i fatti presi in esame trovano collocazione.

Dopo aver posto provocatoriamente la domanda su cosa s'intenda per "idea europea in America", dato che si potrebbe forse parlare non tanto di "importazione" del pensiero continentale, quanto di semplice prosecuzione

¹⁰⁹H. MUMFORD JONES, *The Influence of European Ideas in Nineteenth-Century America*, in «American Literature», vol. 7, n. 3 (nov., 1935), Duke University Press, pp. 241-273, p. 241 (traduzione mia).

di una storia nata altrove (specie considerato l'alto numero dei migranti verso i nuovi territori), Mumford Jones propone una visione non semplicistica ma essenziale della trama ideologica che andò a comporre il *background* culturale della mentalità americana in senso stretto. «Deismo, newtonianismo, primitivismo, calvinismo, la filosofia dei diritti dell'uomo e la teoria economica della società di credito» formano il sostrato sul quale, dopo la Rivoluzione americana, si costituirono le stesse correnti di pensiero che riaffioreranno più tardi nel dibattito novecentesco su scienza sperimentale e sapere, idealismo e realismo, pragmatismo e spiritualismo.

L'autore riconosce, innanzitutto, due fonti europee primarie:

1) Razionalismo post-rivoluzionario, o post-napoleonico;

2) Visione dinamica della natura.

Consideriamo ora il primo aspetto, il «**razionalismo post-rivoluzionario o post-napoleonico**». L'autore inaugura l'analisi con la descrizione dello scenario della storia delle idee in Europa, dove a fasti e nefasti dell'epoca napoleonica, preceduta a sua volta dal periodo illuministico e da decenni di conflitti militari, seguì l'imporsi del pensiero della «relatività». Ma cosa fu del razionalismo e della tradizione filosofica che per decenni si era proposta come fondamento delle riforme necessarie per il progresso e il miglioramento della società civile del Vecchio Continente, dopo il fallimento di Napoleone e degli ideali rivoluzionari sfociati nel Terrore? Scrive Mumford Jones:

Il razionalismo, lungi dall'essere messo a tacere, fu così "ricondotto" in una nuova direzione; se, da una parte, i principi fondamentali dei filosofi avevano dato l'idea di condurre alla *débâcle* di una guerra mondiale, d'altra parte era evidente che il razionalismo aveva prodotto risultati indubbiamente utili quali la scuola matematica francese, la nuova economia politica della scuola classica inglese, i nuovi modelli d'indagine storica, archeologica, antropologica, le sorprendenti scoperte della chimica, della fisica, della geologia, delle altre scienze naturali, e — come ragione applicata — quelle invenzioni redditizie che inaugurarono la rivoluzione industriale¹¹⁰.

Il critico denota, perciò, un inabissamento dell'essenza razionalistica del pensiero europeo della modernità, ma non certo la sua scomparsa in favore dell'imporsi di un relativismo generalizzato nei diversi campi della società. Questa osservazione ci consente di porre l'accento sulla riflessione circa la presenza costante, "carsica", dei fattori metafisici della dialettica *io—non-io* che è possibile riscoprire, sebbene con un andamento altalenante, nell'osservazione di fenomeni come quelli qui descritti.

Cosa stava accadendo, nello stesso periodo, in America?

Negli Stati Uniti, nel frattempo, stava avendo luogo un simile cambiamento d'accento. L'opinione americana finì per condannare la Rivoluzione francese e condividere la lettura inglese della sua probabile provenienza dall'intellettualismo ateo dell'Illuminismo. Una reazione a carattere religioso soffocò il deismo della generazione precedente sia intellettualisticamente, sia dal punto di vista delle emozioni, e si capitolò ad ovest verso la frontiera¹¹¹.

Dunque, anche negli Stati Uniti, tra Settecento e Ottocento, secondo Mumford Jones, vi fu un'analogia contro-reazione alla proliferazione del

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, p. 243.

razionalismo nei centri di diffusione del sapere quali le università, i *colleges*, i circoli filosofici. Dobbiamo perciò constatare una comune tendenza a contrapporre, sia in Europa, sia negli Stati Uniti, uno slancio di tipo sistematico al suo immediato e successivo soverchiamento, per così dire, con una definizione anacronistica, “romantico”. Potremmo identificare questa corrente, in America, con la nascita dei movimenti neohegeliani di cui abbiamo trattato diffusamente nel secondo capitolo del presente lavoro.

Proseguendo nell'argomentazione, l'autore offre una spiegazione storica al rafforzamento, nei primi decenni dell'Ottocento, dello spirito nazionalistico americano. Si legge infatti:

Le conseguenze in America furono che il razionalismo del 1700 era stato effettivamente soffocato molto di più che nella stessa Gran Bretagna, e il rapporto dell'America con l'Europa doveva in un certo senso essere ricomposto.

Se non ci fosse stato alcun cambiamento nello spirito del razionalismo europeo, se la restaurazione dei regnanti avesse significato anche la restaurazione dei *philosophes*, allora è possibile pensare che gli Americani avrebbero potuto separarsi definitivamente dall'Europa, mostrando per la sua cultura un interesse non maggiore di quello riservato all'America Latina. Questo è possibile, sebbene non dimostrabile; e i fatti reali sono che, a causa dell'ignoranza generale delle lingue straniere negli Stati Uniti, data l'assenza di un atto di tutela dei diritti internazionale sulla Nazione — un'assenza che rese agevole ristampare precedenti pubblicazioni inglesi — e per la nostra tradizionale alleanza culturale con la Gran Bretagna, abbiamo teso, anche se sempre meno, a guardare al Continente con gli occhi degli Inglesi. È per questo che la versione britannica del razionalismo post-rivoluzionario raccolse la più ampia popolarità nel Nuovo Mondo. Si consideri a questo proposito la derivazione quasi totale del formato editoriale e dello stile dei contenuti delle riviste critiche americane da quelle britanniche.¹¹²

La causa della prolungata dipendenza degli Stati Uniti dalla cultura europea sarebbe dunque da rintracciare nell'indulgenza di quest'ultima nei confronti

¹¹² Ivi, p. 245.

dell'antirazionalismo. Se Inghilterra, Francia e Germania avessero mantenuto il rigore sistematico che fino a quel momento le aveva contraddistinte in politica, nelle scienze esatte e nelle scienze umanistiche, gli Stati Uniti avrebbero probabilmente cessato di nutrire fascino e attrattiva per un continente ritenuto eccessivamente freddo e distaccato rispetto alle urgenze "romantiche", appunto. Come si può facilmente notare dal tono caustico delle precedenti affermazioni, invece, questo cambio di rotta comportò il mancato distacco dell'America dall'Europa, e perciò il prolungamento di una condizione di subordinazione culturale inevitabile.

Passiamo ora a considerare il secondo punto analizzato dall'articolo, vale a dire la **visione dinamica della natura**:

Questa visione filosofica si colloca tra il newtonianesimo e il darwinismo, e prepara la strada all'evoluzionismo: l'universo è visto nei termini di un'energia creativa piuttosto che sotto la luce delle leggi della meccanica, la sua perfezione essendo più l'armonia dell'Artista Divino che l'unità di un dispositivo dotato di movimento perpetuo e disegnato da un Grande Architetto. Il punto di vista meccanicistico cede il passo a quello organistico; l'osservazione scientifica consente opinioni soltanto parziali, a meno che non sia accompagnata dall'intuizione poetica; l'intuizione è considerata tanto valida quanto la deduzione generalista e, lungi dal risvegliare un sublime timore a causa della sua vastità, l'universo rivela una nuova e stimolante maestà in perenne attività¹¹³.

Difficile non identificare in questa descrizione lo sviluppo del trascendentalismo come evoluzione del concetto divino nel contesto della natura cosmica. L'autore prosegue poi la sua riflessione, offrendo anche una curiosa osservazione stilistica in merito alla percezione del "paesaggio", che si

¹¹³ Ivi, p. 246.

modella sulla falsa riga dei mutamenti di mentalità generati da questi scambi culturali tra Vecchio e Nuovo Mondo — si legge:

Una questione più problematica ma affascinante è lo sviluppo del **sentimento americano del paesaggio in rapporto alla concezione dinamica dell'universo**. Ai primi esploratori il paesaggio del Nuovo Mondo appariva significativo per la sua novità e per la sua fecondità, laddove entrambi gli attributi dovevano probabilmente risultare, agli occhi del colonizzatore, tanto fastidiosi quanto affascinanti. “Romantico”, “pittoresco”, “grandioso” caratterizzano da sempre il movimento americano in quanto espansivo e dilatato, anziché locale¹¹⁴.

Ora, in che modo la visione meccanicistica della natura interagì con l'avvento della percezione macrocosmica del *tutto, compenetrazione perfetta di sostanza e spirito*? Mumford Jones introduce due personaggi focali nell'ambito scientifico-sperimentale: Audubon e Agassiz.

La visione organica della natura completò quella meccanicistica nel 1800. **Audubon e Agassiz** furono le figure caratteristiche di questa operazione intellettuale e scientifica.

È significativo che Audubon fu a un tempo uomo di lettere, artista e naturalista (“un amore per le forme naturali nell'arte”). Ma fu più un amante della natura che uno scienziato vero e proprio. È nella persona incredibilmente incisiva di **Agassiz**, discepolo di Oken e Schelling, amico di Humboldt e Hugh Miller, che è possibile trovare il canale più influente del concetto dinamico. Oppositore dell'evoluzionismo, tentò di dimostrare una forma incessante di sviluppo di un disegno così come è espresso nella struttura (in opposizione al cambiamento da una struttura all'altra) e parlò di un **“filo invisibile”** che **“si intesse nel corso del tempo, attraverso questa immensa diversità, e si presenta a noi come un risultato ben definito, un continuo progresso del cui sviluppo l'uomo costituisce il termine (definiva il materialismo “freddo e irrazionale”).** *Se il punto di vista “organico” rovesciò il meccanicismo newtoniano, ritardò anche l'accoglimento in America delle ipotesi*

¹¹⁴ *Ibidem.*

*darwiniane; e la personalità popolare di Agassiz era estesa in modo così vasto da espandere i confini della sua influenza*¹¹⁵.

Si può non concordare con quest'ultima affermazione circa l'attecchire del Darwinismo negli Stati Uniti a causa di un lascito "naturalistico", ancora inteso nella sua accezione di commistione all'aspetto spirituale. Una visione simile del cosmo presentava ancora, secondo l'opinione del critico, aspetti eccessivamente ancorati a una concezione del mondo poco scientifica, sprovvista di rigore razionale nelle sue premesse teoriche e perciò poco credibile nell'atteggiamento sperimentale.

Al contrario, riteniamo che il punto di forza e di vantaggio degli Stati Uniti rispetto ai Paesi europei nei confronti della ricezione delle teorie evoluzionistiche fu — paradossalmente — quello di avere un *background* puritano. Proseguiamo nell'approfondimento di quest'ultimo aspetto speculativo e analizziamo l'articolo di H.W. Schneider circa i rapporti tra Stati Uniti, Darwinismo e teologia.

Concludendo, tuttavia, si deve affermare l'assoluta pertinenza delle osservazioni di Mumford Jones circa i due principi che legano gli Stati Uniti all'Europa in una stretta interdipendenza culturale: il razionalismo post-rivoluzionario (con il suo opposto simmetrico, il romanticismo) e la visione olistico-organica della natura come commistione di empiria e immaterialità, quest'ultima manifestantesi nelle leggi cosmiche che regolano l'andamento del pianeta e il progresso delle specie animali, vegetali e dell'umanità.

¹¹⁵Ivi, p. 247.

3.3. H.W. Schneider: Evoluzionismo e filosofia teologica americana

Herbert W. Schneider, il grande maestro della tradizione storiografica in ambito statunitense, autore dell'ormai classico *A History of American Philosophy*, scrisse intorno agli anni '40 un'articolo che riportava l'accurata ricerca da lui svolta sulla relazione tra evoluzionismo e coscienza collettiva americana.

The Influence of Darwin and Spencer on American Philosophical Theology, questo il titolo della pubblicazione, considera capitale — al contrario dell'autore considerato precedentemente — la funzione del calvinismo nella fortunata ricezione americana delle tesi darviniste. Lo storiografo pone inizialmente l'accento sulla distinzione, interna al calvinismo, tra presbiteriani e unitariani. I primi preferirono Darwin, i secondi accolsero con entusiasmo il sistema di Spencer. McCosh e Asa Gray si contrapposero, rispettivamente, come portavoce di una lettura specialistica da un lato e una lettura generalista dall'altro:

Nell'America del 1800 vi erano due elementi-chiave della teologia filosofica cristiana: i **presbiteriani** e gli **unitariani**. I presbiteriani trovarono congeniale il darwinismo, mentre gli unitariani furono attratti piuttosto dalla versione che John Fiske diede del sistema spenceriano. Uno dei primi diffusori critici del darwinismo in America fu James **McCosh** di Princeton: riaffermò la fede calvinista negli atti provvidenziali speciali, in atti di Dio spontanei e imprevedibili (alcuni di essi sono respinti, altri accettati), ed asserì nuovamente la verità dell'argomento del disegno divino, che costituiva il terreno comune della teologia naturale, fino ad includere il graduale raggiungimento della perfetta idoneità nella natura per mezzo di numerose interferenze "accidentali" con il normale corso degli eventi. In altre parole, collocò il

disegno di Dio — o “metodo” — non nell'immediata idoneità degli organi o dei meccanismi nel portare a termine le loro funzioni, ma nel piano generale attraverso il quale l'idoneità stessa possa essere raggiunta tramite ciò che appare in superficie come selezione arbitraria. Selezione naturale = elezione divina: “un disegno sovranaturale produce la selezione naturale”¹¹⁶.

Per Schneider, la fondamentale differenza tra il darwinismo di McCosh e quello di Asa Gray è dovuta alla disponibilità a mettere in discussione i presupposti creazionistici della fede cristiana calvinista:

La **differenza fondamentale** tra le due versioni del darwinismo di McCosh e Gray è che Gray enfatizzò una provvidenza generalistica, mentre McCosh ne evidenziò una specialistica. Gray fu più critico rispetto alla problematica del *disegno*, e difese la dottrina della provvidenza sul fondamento che “la teleologia è difficile allo stesso modo” nell'evoluzione e in teologia, ma che “senza l'implicazione di una saggezza capace di sovrintendere, niente può essere prodotto e niente reso credibile”. Gray è cauto e ammette di intendere non in una creazione “dall'inizio dei tempi”, ma “attraverso il tempo”¹¹⁷.

Si comprende così, prendendo in considerazione la posizione di rifiuto dei dogmi teologici tradizionali in favore di un atteggiamento scientifico *integrale*, abbracciato dagli scienziati conservatori e dagli evangelici, come sia stato possibile che negli Stati Uniti darwinismo e religione abbiano potuto convivere senza che l'uno obliterasse l'esistenza dell'altra.

Più semplicemente, la storia della scienza in America non visse mai un distacco, né un'opposizione frontale nei riguardi della religione, ma piuttosto

¹¹⁶H. W. SCHNEIDER, *The Influence of Darwin and Spencer on American Philosophical Theology*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 6, n. 1 (Jan., 1945), University of Pennsylvania Press, pp. 3-18 (traduzione mia), p. 5.

¹¹⁷Ivi, pp. 7-9.

si sovrappose a essa nell'idea di provvidenza divina attraverso la teoria della selezione naturale e della provvidenziale "positività" del progresso del pianeta secondo le leggi del cosmo.

Idealismo, darvinismo, scienze sperimentali e, più tardi, la psicologia, costituirono gli argini entro i quali la profonda dialettica dell'alterità, declinata secondo il binomio *individuo-assoluto*, si costituì in America come pensiero filosofico autonomo.

I tre articoli considerati in quest'ultimo, più breve capitolo, costituiscono la traccia "narrativa" della critica storiografica che, nel corso dei decenni, ha dovuto affrontare continui mutamenti e rivolgimenti storici, culturali e di mentalità. Queste voci critiche, che narrano le vicende del secolo precedente dal punto di vista del mutamento di un pensiero nel quale sono immersi, sono una testimonianza preziosa dell'inesauribilità e della ricchezza di questo tema filosofico, che ha profondamente inciso sulla costituzione della mentalità americana così come appare oggi ai nostri occhi.

CONCLUSIONE

Lo studio che abbiamo svolto ha portato alla luce alcune caratteristiche forse inesplorate dell'idealismo americano e della sua genesi costitutiva nel corso degli anni.

Nel primo capitolo, tramite una ricostruzione storico-critica della nascita della Federazione degli Stati Uniti d'America, abbiamo elaborato una descrizione strutturata delle origini e delle caratteristiche peculiari del nuovo pensiero d'Oltreoceano. Dopo un breve *excursus* storico, necessario per consentire uno studio ricco ed esaustivo delle correnti che contribuirono a generare un pensiero filosofico innovativo in terra coloniale, abbiamo osservato la sostanziale e progressiva emancipazione della chiesa Unitariana dal clero calvinista puritano. Progressivamente, è emerso un quadro generale nel quale Calvinismo e Idealismo, religiosità e impegno civile e politico si sono sempre sovrapposti e reciprocamente influenzati nel corso dei secoli, fino a sviluppare il carattere che anche oggi appare più identificativo della società americana, vale a dire la tensione all'individualismo.

Abbiamo esaminato, in questo contesto, l'apporto considerevole della ricezione della filosofia europea dell'Illuminismo e del criticismo kantiano; ci siamo soffermati sulle possibili riduzioni etico-morali di quest'ultimo ad opera dei giovani studenti americani che si recavano, tra Settecento e Ottocento, a studiare presso università europee — specialmente quelle tedesche e francesi.

In sintesi, il primo capitolo ha offerto i migliori spunti di contesto storico, sociale e culturale per poter affrontare con la massima cura il tema dello hegelismo in America.

Nel secondo capitolo, incentrato sulla disamina dei gruppi isolati di origine tedesca o irlandese che decisero di ispirarsi, in seguito alla Guerra Civile americana, all'ideale hegeliano di Società civile e di Stato etico, abbiamo dato voce all'unica corrente di pensiero esplicitamente legata al pensatore di Stoccarda che sia esistita in America. Lo zelo con il quale Harris, Brockmeyer, Stallo e Kaufmann, tra Missouri e Ohio, condussero in modo eterogeneo e sistematico le proprie aspirazioni filosofico-pedagogiche ha rivelato un fattore probabilmente molto ben celato nell'atteggiamento epistemologico americano: la necessità di individuare un punto di immanenza che potesse, al tempo stesso, rendere giustizia al particolare storico — in questo caso all'identità popolare — senza annullarlo nella sua particolare individualità.

Individuo e assoluto, pertanto, nella loro dialettica di interazione e costituzione, sembrano ripetersi come concetto-chiave dello sviluppo e del mutamento del pensiero americano tra Seicento e Ottocento.

A beneficiare dello spazio di azione speculativa generato da questo contrasto, che tra le *élites* intellettuali aveva suscitato dibattiti intestini alle sette calviniste, agli esponenti del Trascendentalismo e alle gerarchie universitarie, furono anche gli scienziati sperimentali come McCosh e Asa Gray, che videro nel darvinismo e nel sistema spenceriano la risposta

definitiva alla necessità di trovare un accordo tra legge di natura, legge razionale e legge divina.

Dal calvinismo al darvinismo, dall'idealismo socialista a quello fondato sulla sperimentazione biologica e sulle avanguardie scientifiche, dal trascendentalismo alla filosofia del senso comune scozzese, sotto l'apparente superficialità di un certo modo — ridotto — di concepire il pensiero razionale e l'esercizio filosofico come semplici esercizi estetici (non vi furono insegnamenti di filosofia nelle università fino al diciannovesimo secolo, come insegna H.W. Schneider), era sempre presente, nell'avvicinarsi di forme storiche diverse, il dialogo tra le due alterità protagoniste del pensiero filosofico occidentale: l'io — con la sua tensione all'autorealizzazione libera e all'autoposizione — e l'alterità. Nel nostro caso, *l'altro*, il non-io, ha assunto la fisionomia della totalità e dell'assoluto, dello spirito e dell'incondizionato immanente alla precarietà dell'esistenza. Sono questi motivi sufficienti, anche se certamente perfettibili e non esaustivi, per considerare con grande interesse quegli ambiti della storiografia che non sembrano destare particolare attenzione, ma che sono fonte certa di scoperte future.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Considerata la vastità delle opere implicate nel nostro studio, presentiamo qui esclusivamente l'elenco dei testi selezionati per la presente ricerca. La classificazione proposta intende facilitare l'accesso a una rapida consultazione dei titoli, ponendo in evidenza i criteri assunti per lo sviluppo dell'analisi.

I

FONTI PRIMARIE

1. Opere miscellanee e monografiche a carattere storiografico

a) Storie della filosofia e della cultura americana

ALBRECHT, J.M.,

Reconstructing Individualism. A Pragmatic Tradition from Emerson to Ellison, Fordham University Press 2012.

BLAU, J.L.,

Men and Movements in American Philosophy, Prentice Hall Inc., New York 1952; trad. it. di A. Pasquinelli, *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957.

DELEDALLE, G.,

La philosophie américaine, Edition L'Age d'Homme, Losanna 1983.

KUKLICK, B.,

A History of Philosophy in America: 1720-2000, Clarendon Press, Oxford 2001.

The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts, 1860-1930, Yale University Press 1977.

- MUELDER, W.G. — SEARS, L.,
The Development of American Philosophy. A Book of Readings, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1940.
- MUMFORD, L.,
The Golden Day: A Study in American Experience and Culture, Horace Liverlight, New York 1926.
- MURDOCK, J.,
Modern Philosophy, Hartford, New York 1844.
- PARRINGTON, V.L.,
Main Currents in American Thought: an Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920, Harcourt Brace & Company, New York 1927; trad. it. a cura di S. Cotta, F. Rossi Landi, I. Gialdi, *Storia della cultura americana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1969.
- POTTER, V.,
Doctrine and Experience: Essays in American Philosophy, Fordham University Press 1988.
- RILEY, I.W.,
American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond, Henry Holt & Co., New York 1915.
- American Philosophy. The Early Schools*, Dodd, Mead & Company, New York 1907.
- SCHNEIDER, H.W.,
A History of American Philosophy, Columbia University Press 1947; trad. it. di V. Ferratini e P. Valesio, *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963.
- SMITH, J.E.,
The Spirit of American Philosophy, [1963] State University of New York Press, Albany 1983.

b) Enciclopedie, dizionari e rassegne degli autori della filosofia americana

AA. VV.,

Appletons' Cyclopaedia of American Biography, vol. III., edito da J. G. WILSON e J. FISKE, D. Appleton & Company, New York 1898-1900.

AA. VV.,

«The American Philosophers», edito da P. A. French, H. K. Wettstein, in *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, Wiley-Blackwell, Boston & Oxford 2004.

AA. VV.,

A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy, edito da C. G. PRADO, Humanity Books, New York 2003.

AA. VV.,

The Dictionary of Modern American Philosophers, 4 voll., edito da J. R. Shook, R. T. Hull, Thoemmes, Bristol 2005.

BAILLIE, J.,

Contemporary Analytic Philosophy: Core Readings, Prentice Hall, 2002 (ristampa).

BALDWIN, J.,

Dictionary of Philosophy and Psychology, Machina, (poi) Gloucester (Mass.), New York 1925.

DUMMETT, M.,

Origins of Analytic Philosophy, Harvard University Press 1996; trad. it. a cura di E. Picardi, *Alle origini della filosofia analitica*, Il Mulino, Bologna 1990.

c) Sul contesto storico: contributi vari

BAILYN, B.,

The Peopling of British North America, The Curti Lectures, University of Wisconsin 1985.

BOAKES, R.,

From Darwin to Behaviourism, CUP, Cambridge 1984; trad. it. a cura di M. Poli, *Da Darwin al comportamentismo*, Franco Angeli, Milano 1986.

CUNNINGHAM, G.W.,

The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy, The Century Co., New York 1933.

CURTI, M.,

The Growth of American Thought, Harper & Brothers, Londra 1943; trad. it. di F. Mei, *Storia della cultura e della società americana*, Neri Pozza, Venezia 1959.

The Impact of the Revolutions of 1848 on American Thought, in «Proceedings of the American Philosophical Society», vol. 93, n. 3 (10 giugno 1949), American Philosophical Society, pp. 209-215.

FONER, E.,

The Story of American Freedom, W. W. Norton, New York 1998; trad. it. di A. Merlino, *Storia della libertà americana*, Donnelley Editore, Roma 2000.

FROTHINGHAM, O.B.,

Transcendentalism in New England. A History, American Unitarian Association, Boston 1903.

GOETZMANN, W.H.,

Beyond the Revolution: A History of American Thought from Paine to Pragmatism, Basic Books, New York 2009.

The American Hegelians. An Intellectual Episode in the History of Western America, Knopf, New York 1973.

GREENE, J.P.,

The Intellectual Construction of America: Exceptionalism and Identity from 1492 to 1800, Chapel Hill, Londra 1993.

JONES, M.A.,

The Limits of Liberty — American History 1607-1992, Oxford University Press [1983] 1995; trad. it. di E. Peru, G. Bombi, A. M. Lichtenberger, R. Bernascone, *Storia degli Stati Uniti d'America — Dalle prime colonie inglesi ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2009.

MCGRATH, A.E.,

Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First, Harper Collins eBooks 2007.

MENAND, L.,

The Metaphysical Club, Flamingo, London 2001; trad. it. di V. Pazzi e R. Zuppet, *Il Circolo metafisico: la nascita del pragmatismo in America*, Sansoni, Firenze 2004.

NOLL, M.A.,

Protestantism: A Very Short Introduction, Oxford University Press 2011.

The Work We Have to Do: A History of Protestants in America, Oxford 2002.

A History of Christianity in the United States and Canada, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (1992) 2000.

POCHMANN, H.A.,

German Culture in America. Philosophical and Literary Influences: 1600-1900, The University of Wisconsin Press 1957.

New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism, Carl Schurz Memorial Foundation, Inc., Philadelphia 1948.

PRATT, S.L.,

Negative Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy, Indiana University Press 2002.

- ROCKMORE, T.,
Before and After Hegel: a Historical Introduction to Hegel's Thought,
Hackett, Indianapolis 2003.
- Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press 2005.
- RORTY, R.,
Consequences of Pragmatism, University of Minnesota Press 1982; trad.
it. a cura di F. Elefanti, *Conseguenze del Pragmatismo*, Feltrinelli,
Milano 1986.
- RUBBOLI, M.,
«Calvinismo in America: dagli ugonotti ai puritani», in *Giovanni
Calvino e il calvinismo: migrazione di uomini, idee, libri*, Franco Angeli,
Roma 2010.
- SINI, C.,
Che cos'è il pragmatismo. [Scritti di] Charles Sanders Peirce, William James,
a cura di F. Vimercati, presentazione di C. Sini, Jaca Book, Milano
2000.
- Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.
- TAYLOR, C.,
Hegel and Modern Society, Cambridge University Press 1979; trad. it. a
cura di A. La Porta, *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna
1984.
- TOCQUEVILLE, A. De,
De la démocratie en Amérique [1835 e 1840]; trad. it. a cura di G.
Candeloro, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2010.
- TURNER, F.J.,
The Frontier in American History, Henry Holt, New York 1921; trad. it.
di M. Calamandrei, *La frontiera nella storia americana*, Il Mulino,
Bologna 1967.

- WALZER, M.,
The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics,
Harvard University Press, Cambridge 1965.
- WEST, C.,
The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, The
University of Wisconsin Press 1989; trad. it. a cura di F. Fistetti, *La
filosofia americana*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- WRIGHT, C.,
The Beginnings of Unitarianism in America, Starr King Press, Boston
1955.
- WRIGHT, L.B.,
The Cultural Life of the American Colonies, Dover Publications, Toronto
2002.

2. Opere filosofiche: monografie, saggi, articoli

- MCTAGGART, J.E.,
The Nature of Existence, Cambridge Paperback Library, Cambridge
1921/1927; trad. it. di C. Tugnoli, *La natura dell'esistenza*, voll. I-II,
Pitagora Editrice, Bologna 1999.
- HOWISON, G.W.,
Josiah Royce: The Significance of His Work in Philosophy, in «The
Philosophical Review», vol. 25, n. 3 (maggio 1916), Duke University
Press, pp. 231-244.
- ROYCE, J.,
The World and the Individual, University of Aberdeen Gifford Lectures,
First Series: The Four Historical Conceptions of Being; trad. it. di G.
Rensi, *Il mondo e l'individuo*, Laterza Roma-Bari 1913.

MILL, J.S.,

An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings, Spencer, Washington 1865.

A System of Logic. Ratiocinative and Inductive, Harper & Brothers, New York 1850.

LOTZE, R.H.,

Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit: Versuch einer Anthropologie, Hirzeg, Lipsia 1888; trad. it. a cura di L. Marino, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità: Saggio di antropologia*, UTET, Torino 1988.

Metaphysik, Weidmann'sche Buchhandlung, Lipsia 1841, e trad. ingl., «Metaphysic», in *Lotze's System of Philosophy*, parte II, Clarendon Press, Oxford 1884.

JAMES, W.,

Essays in Radical Empiricism, edito da R. B. Perry, Longmans-Green, New York 1912; trad. it. a cura di S. Franzese, *Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009.

Bradley or Bergson?, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 7, n. 2 (20 gennaio 1910), Journal of Philosophy, Inc., pp. 29-3.

Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, Longmans, New York 1907; trad. it. a cura di S. Franzese, *Pragmatismo*, Aragno, Milano 2007.

The Principles of Psychology, pubblicato in «Encyclopaedia Britannica», Holt, New York 1890, ora Benton, Chicago 1980; trad. it. di G. Preti, *Principi di psicologia*, Principato, Messina 1965.

(con J. WARD) *The Psychological Theory of Extension*, in «Mind», vol. 14, n. 53 (gennaio 1889), Oxford University Press, pp. 107-115.

On some Hegelisms, in «Mind», vol. 7, n. 26 (aprile 1882), Oxford University Press, pp. 186-208.

BRADLEY, F.H. ,

Essays on Truth and Reality, Oxford University Press, Londra 1914; ora Thoemmes, Bristol 1999.

Appearance and Reality, Swan Sonnenschein, Launder 1893 (MacMillan, New York 1899); trad. it., *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, Bompiani, Milano 1947.

EMERSON, R.W.,

Nature, Addresses and Lectures [1883] ristampa, University of the Pacific Press, Honolulu 2001; trad. it. a cura di P. C. Bori, *Teologia e natura*, Marietti, Genova 1991.

CHANNING, W.E.,

Objections to Unitarian Christianity Considered, in «Cowen Tracts» (1800), Newcastle University, 1800.

HEGEL, G.W.F.,

Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 20 Bd., hrsgg. von H. Glockner, Frommann, Stuttgart, 1927;

Systemfragment; trad. it. a cura di E. Mirri, *Frammento di sistema del 1800*, in *G.W.F. Hegel. Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972;

Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur liechtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts; trad. it. a cura di R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, Mursia, Milano 1971;

Glauben und Wissen, oder die Reflexionphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie; trad. it. a cura di R. Bodei, *Fede e sapere*, tratti da *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971;

Phänomenologie des Geistes; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2004;

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; Lezioni sulla filosofia della storia, trad. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961.

DEWEY, J.,

Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero (from *The Collected Works of John Dewey*, Southern Illinois University Press); trad. it., a cura di R. Frega, Quodlibet, Macerata 2008.

Reconstruction in Philosophy, Henry Holt & Co., 1920 (The Beacon Press, 1948); trad. it. a cura di S. Coyaud, *Rifare la filosofia*, Donzelli Editore, Roma 2008.

PEIRCE, C.S.,

«Pragmatism», «The Maxim of Pragmatism» e «On Phenomenology», in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, 1893-1913*, vol. 2, edito da N. Houser, Indiana University Press 1998.

«Pragmatism and Pragmaticism», in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, edito da C. Hartshorne e P. Weiss, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA), 1960, pp. 290-292.

Pragmatismo e oltre: Pragmatismo (1907), Un argomento trascurato per la realtà di Dio (1908), Uno schizzo di critica logica (1911), Un saggio per migliorare il nostro ragionamento in sicurezza e fecondità (1913), scritti scelti da *The Essential Peirce*, vol. 2, cit., trad. it. a cura di G. Maddalena, Bompiani, Milano 2000.

II

FONTI SECONDARIE

1. Letteratura critica

a) Storia americana delle origini

AA.VV.,

«Il significato della frontiera nella storia americana» di Frederick J. Turner. *Un dibattito con interventi di Tiziano Bonazzi, Walter Nugent, Julie Roy Jeffrey, Douglas R. Francis, Chiara Vangelista*, a cura di Nando Fasce, in «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», n. 3 (luglio 2009), Il Mulino, Bologna, pp. 555-580.

b) Teologia protestante e filosofia americana

AHLSTROM, S.E.,

The Scottish Philosophy and American Theology, in «Church History», vol. 24, n. 3 (settembre 1955), Cambridge University Press, pp. 257-272.

BRATT, J.D.,

The Reorientation of American Protestantism, 1835-1845, in «Church History», vol. 67, n. 1 (marzo 1998), Cambridge University Press, pp. 52-82.

CASHDOLLAR, C.D.,

Auguste Comte and the American Reformed Theologians, in «Journal of the History of Ideas», vol. 39, n. 1 (gennaio-marzo 1978), University of Pennsylvania Press, pp. 61-79.

European Positivism and the American Unitarian, in «Church History», vol. 45, n. 4 (dicembre 1976), Cambridge University Press, pp. 490-506.

FAUST, C.H.,

The Background of the Unitarian Opposition to Transcendentalism, in «Modern Philology», vol. 35, n. 3 (febbraio 1938), The University of Chicago Press, pp. 297-324.

HOWE, D.W.,

The Cambridge Platonists of Old England and the Cambridge Platonists of New England, in «Church History», vol. 57, n. 4 (dicembre 1988), Cambridge University Press, pp. 470-485.

WILBUR, E.M.,

A History of Unitarianism, Vol. II: A History of Unitarianism Socinianism and Its Antecedents, Beacon Press, Boston (1945) 1972.

c) Origine dell'idealismo in America: pensiero europeo, cultura coloniale, trascendentalismo americano

BALFOUR, A.J.,

Green's Metaphysics of Knowledge, in «Mind», vol. 9, n. 33 (gennaio 1884), Oxford University Press, pp. 73-92.

BOATRIGHT, M.C.,

Whitman and Hegel, in «Studies in English», n. 9 (8 luglio 1929), University of Texas Press, pp. 134-150.

FOSTER, H.D.,

International Calvinism Through Locke and the Revolution of 1688, in «American Historical Review: a Quarterly», 1927.

MUIRHEAD, J.H.,

How Hegel Came to England, in «Mind», New Series, vol. 36, n. 144 (ottobre 1927), Oxford University Press, pp. 423-447.

How Hegel Came to America, in «The Philosophical Review», vol. 37, n. 3 (maggio 1928), Duke University Press, pp. 226-240.

Coleridge as Philosopher, Routledge, Northampton 2004 (1930).

HUTCHINSON STIRLING, A.,

Stirling's Relation to Hegel, in «Mind», New Series, vol. 22, n. 85 (gennaio 1913), Oxford University Press, pp. 158-160.

BOCK, H.,

Anglo-American Common Sense and German Geist, in «American Quarterly», vol. 8, n. 2 (Estate 1956), The Johns Hopkins University Press, pp. 155-165.

MUELLER-VOLLMER, K.,

German-American Cultural Interaction in the Jacksonian Era. Six Unpublished Letters by Francis Lieber and John Pickering to Wilhelm von Humboldt, in «Die Unterrichtspraxis / Teaching German», vol. 31, n. 1, German-American Studies (primavera 1998), Blackwell Publishing, pp. 1-11.

“Every Ship Brings a Word”. Cultural and Literary Transfer from Germany to the United States in the First Half of the Nineteenth Century, in «KulturPoetik», vol. 3, n. 2 (2003), Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga, pp. 155-172.

«Translating Transcendentalism in New England», in AA. VV., *Translating Literatures, Translating Cultures: New Vistas and Approaches in Literary Studies*, a cura di K. MUELLER-VOLLMER e M. IRMSCHER, Stanford University Press, Palo Alto 1998, pp. 81-106.

BOSANQUET B., HODGSON S.H., MOORE G.E.,

In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist?, in «Mind», New Series, vol. 6, n. 22 (aprile 1897), Oxford University Press, pp. 228-240.

BOUCHER, D.,

British Idealism, the State, and International Relations, in «Journal of the History of Ideas», vol. 55, n. 4 (ottobre 1994), University of Pennsylvania Press, pp. 671-694.

BOWMAN, A.A.,

Kant's Phenomenalism in its Relation to Subsequent Metaphysics, in «Mind», New Series, vol. 25, n. 100 (ottobre 1916), Oxford University Press, pp. 461-489.

BRASCH, F.E.,

The Newtonian Epoch in the American Colonies, in «Proceedings of the American Antiquarian Society», n. 49 (aprile-ottobre 1939), pp. 314-332.

CARPENTER, F.I.,

William James and Emerson, in «American Literature», vol. 11, n. 1 (Marzo 1939), Duke University Press, pp. 39-57.

- COOK, T.I., LEAVELL, A.B.,
German Idealism and American Theories of the Democratic Community, in «The Journal of Politics», vol. 5, n. 3 (agosto 1943), Cambridge University Press, pp. 213-236.
- CUMING, A.,
Lotze, Bradley, and Bosanquet, in «Mind», New Series, vol. 26, n. 102 (aprile 1917), Oxford University Press, pp. 162-170.
- DAWES HICKS, G.,
The Metaphysical Systems of F. H. Bradley and James Ward, in «Journal of Philosophical Studies», vol. 1, n. 1 (gennaio 1926), Cambridge University Press, pp. 20-37.
- Idealism and the Problem of Knowledge and Existence*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», New Series, vol. 5 (1904-1905), Blackwell Publishing, pp. 136-178.
- EASTWOOD, A.,
Mr. Balfour's Refutation of Idealism, in «Mind», New Series, vol. 3, n. 10 (aprile 1894), Oxford University Press, pp. 222-231.
- Lotze's Antithesis Between Thought and Things*, I-II, in «Mind», New Series, vol. 1, n. 3 (luglio 1892), Oxford University Press, pp. 305-324.
- GARDNER, S., FRANKS, P.,
From Kant to Post-Kantian Idealism, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes, vol. 76 (2002), Blackwell Publishing, pp. 211-246.
- GURNEY, E.,
Monism, in «Mind», vol. 6, n. 22 (aprile 1881), Oxford University Press, pp. 153-173.
- HALDANE, J.,
American Philosophy: 'Scotch' or 'Teutonic'?, in «Philosophy», vol. 77, n. 301 (luglio 2002), Royal Institute of Philosophy, Cambridge University Press, pp. 311-329.

HOERNLE, R.F.A.,

Professor Baillie's 'Idealistic Construction of Experience', in «Mind», New Series, vol. 16, n. 64 (ottobre 1907), Oxford University Press, pp. 549-571.

RILEY, I.W.,

Two Types of Transcendentalism in America, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 15, n. 11 (maggio 1918), Journal of Philosophy, Inc., pp. 281-292.

ROBINSON, D.M.,

Emerson, Thoreau, Fuller, and Transcendentalism, in «American Literary Scholarship», Duke University Press, 1998, pp. 3-27.

WILLIS, K.,

The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900, in «Victorian Studies», vol. 32, n. 1 (autunno 1988), Indiana University Press, pp. 85-111.

d) Idealismo in America (1850-1940): prodromi, sviluppo, incidenza, epigoni

ACKERMAN, P.,

Some Aspects of Pragmatism and Hegel, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 15, n. 13 (20 giugno 1918), Journal of Philosophy, Inc., pp. 337-356.

ALBEE, E.,

The Present Meaning of Idealism, in «The Philosophical Review», vol. 18, n. 3 (maggio 1909), Duke University Press, pp. 299-308.

AMES, C.H.,

William Torrey Harris, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 6, n. 26 (dicembre 23, 1909), pp. 701-709.

- BAILLIE, J.B.,
Anthropomorphism and Truth, in «Proceedings of the Aristotelian Society», New Series, vol. 18 (1917-1918), Blackwell Publishing, pp. 185-223.
- BAIN, B.,
Reply to Mr. Muirhead's Criticism, in «Mind», New Series, vol. 6, n. 23 (luglio 1897), Oxford University Press, pp. 371-378.
- BAKEWELL, C.M.,
Royce as an Interpreter of American Ideals, in «International Journal of Ethics», vol. 27, n. 3 (aprile 1917), The University of Chicago Press, pp. 306-316.
- Idealism and Realism*, in «The Philosophical Review», vol. 18, n. 5 (settembre 1909), Duke University Press, pp. 503-513.
- BISSETT PRATT, J.,
What is Speculative Idealism?, in «The Journal of Philosophy», vol. 30, n. 25 (7 dicembre 1933), Journal of Philosophy, Inc., pp. 673-683.
- Is Idealism Realism?*, in «The Journal of Philosophy», vol. 30, n. 7 (30 marzo 1933), Journal of Philosophy, Inc., pp. 169-178.
- BLISS, H.E.,
The Subject-Object Relation, in «The Philosophical Review», vol. 26, n. 4 (luglio 1917), Duke University Press, pp. 395-408.
- BRACKETT, A.C.,
Analysis of an Article on Hegel, in «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 5, n. 1 (gennaio 1871), Penn State University Press, pp. 38-48.

BRIGHTMAN, E.S.,

Philosophy in the United States 1939-1945, in «The Philosophical Review», vol. 56, n. 4 (luglio 1947), Duke University Press, pp. 390-405.

The Definition of Idealism, in «The Journal of Philosophy», vol. 30, n. 16 (3 agosto 1933), Journal of Philosophy, Inc., pp. 429-435.

Modern Idealism, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 17, n. 20 (settembre 1920), Journal of Philosophy, Inc., pp. 533-550.

BRODBECK, M.,

The Emergence of American Philosophy, in «American Quarterly», vol. 2, n. 1 (Primavera 1950), The Johns Hopkins University Press, pp. 39-52.

BROWN, M.F.,

Santayana's American Roots, in «The New England Quarterly», vol. 33, n. 2 (giugno 1960), The New England Quarterly, Inc., pp. 147-163.

BUCKHAM, J.W.,

Idealism and Realism. A Suggested Synthesis, in «The Journal of Philosophy», vol. 39, n. 15 (16 luglio 1942), Journal of Philosophy, Inc., pp. 402-414.

American Theists, in «The Harvard Theological Review», vol. 14, n. 3 (luglio 1921), Cambridge University Press, pp. 267-282.

CALDWELL, W.,

Philosophy and the Activity-Experience, in «International Journal of Ethics», vol. 8, n. 4, (luglio 1898), The University of Chicago Press, pp. 460-480.

CALKINS, M.W.,

The New Rationalism and Objective Idealism, in «The Philosophical Review», vol. 28, N. 6 (novembre 1919), Duke University Press, pp. 598-605.

The Order of the Hegelian Categories in the Hegelian Argument, in «Mind», New Series, vol. 12, n. 47 (luglio 1903), Oxford University Press, pp. 317-340.

COE, G.A.,

Borden Parker Bowne, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 7, n. 11 (26 maggio 1910), Journal of Philosophy, Inc., pp. 281-282.

COHEN, M.R.,

Hegel's Rationalism, in «The Philosophical Review», vol. 41, n. 3 (maggio 1932), Duke University Press, pp. 283-301.

Neo-Realism and the Philosophy of Royce, in «The Philosophical Review», vol. 25, n. 3 (maggio 1916), Duke University Press, pp. 378-382.

COLLINI, S.,

Idealism and 'Cambridge Idealism', in «The Historical Journal», vol. 18, n. 1 (marzo 1975), Cambridge University Press, pp. 171-177.

COTTON, J.H.,

Royce's Case for Idealism, in «The Journal of Philosophy», vol. 53, n. 3 (febbraio 1956), Journal of Philosophy, Inc., pp. 112-123.

DE WAAL, C.,

Having an Idea of Matter. A Peircean Refutation of Berkeleyan Immaterialism, in «Journal of the History of Ideas», vol. 67, n. 2 (aprile 2006), University of Pennsylvania Press, pp. 291-314.

DODSON, G.R.,

An Interpretation of the St. Louis Philosophical Movement, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 6, n. 13 (24 giugno 1909), Journal of Philosophy, Inc., pp. 337-345.

DYDE, S.W.,

Hegel's Conception of Freedom, in «The Philosophical Review», vol. 3, n. 6 (novembre 1894), Duke University Press, pp. 655-671.

EASTON, L.D.,

Hegelianism in Nineteenth-Century Ohio, in «Journal of the History of Ideas», vol. 23, n. 3 (luglio-settembre 1962), University of Pennsylvania Press, pp. 355-378.

ERLIN, M.,

«Absolute Speculation: The St. Louis Hegelians and the Question of American National Identity», in *German Culture in Nineteenth-century America: Reception, Adaptation, Transformation*, edito da L. Tatlock e M. Erlin, Camden House, Rochester 2005, pp. 89-106.

FARBER, M.,

The Significance of Phenomenology for the Americas, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 4, n. 2, Papers and Discussions of the First Inter-American Conference of Philosophy (dicembre 1943), International Phenomenological Society, pp. 208-216.

FIELD, R.,

The St. Louis Hegelians, in «Internet Encyclopedia of Philosophy», 2005, <<http://www.iep.utm.edu/hstlouis>>, consultato il 9 dicembre 2012.

FISCH, M.H.,

Review: Professor Schneider's History of American Philosophy, in «Journal of the History of Ideas», vol. 8, n. 4 (ottobre 1947), University of Pennsylvania Press, pp. 484-491.

GARRISON, J.,

The "Permanent Deposit" of Hegelian Thought in Dewey's Theory of Inquiry, in «Educational Theory», vol. 56, n. 1 (febbraio 2006), Blackwell Publishing, pp. 1-37.

- GOHDES, C.,
Aspects of Idealism in Early New England, in «The Philosophical Review», vol. 39, n. 6 (novembre 1930), Duke University Press, pp. 537-555.
- GOOD, J.,
 «American Hegelianism, 1830-1900», in *A Search for Unity in Diversity: The "Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*, Lexington Books, 2006, pp. 55-96.
- HALDAR, H.,
Leibniz and German Idealism, in «The Philosophical Review», vol. 26, n. 4 (luglio 1917), Duke University Press, pp. 378-394.
- Some Aspects of Hegel's Philosophy*, in «The Philosophical Review», vol. 5, n. 3 (maggio 1896), Duke University Press, pp. 263-277.
- HALL, G.S.,
Philosophy in the United States, in «Mind», vol. 4, n. 13 (gennaio 1879), Oxford University Press, pp. 89-105.
- HANLEY, T. O'Brien,
George Holmes Howison, in «Pacific Historical Review», vol. 30, n. 3 (agosto 1961), University of California Press, pp. 271-278.
- HARRIS, W.T.,
Philosophy in St. Louis, in «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 11, n. 1 (gennaio 1877), Penn State University Press, pp. 109-110.
- HINE, R.,
The American West as Metaphysics: A Perspective on Josiah Royce, in «The Pacific Historical Review», vol. 58, n. 3 (agosto 1989), University of California Press, pp. 267-291.
- HOCKING, W.E.,
On Royce's Empiricism, in «The Journal of Philosophy», vol. 53, n. 3; in *Memoriam: Josiah Royce, Born November 20, 1855* (2 febbraio 1956), Journal of Philosophy, Inc., pp. 57-63.

HOLLANDS, E.H.,

Neo-Realism and Idealism, in «The Philosophical Review», vol. 17, n. 5 (settembre 1908), Duke University Press, pp. 507-517.

HOOK, S.,

The Contemporary Significance of Hegel's Philosophy, in «The Philosophical Review», vol. 41, n. 3 (maggio 1932), Duke University Press, pp. 237-260.

HOOKWAY, C.,

Lotze and the Classical Pragmatists, in «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», vol. I, n. 1 (2009), Associazione Pragma, pp. 1-9.

HUDSON, J.W.,

Hegel's Conception of an Introduction to Philosophy, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 6, n. 13 (24 giugno 1909), Journal of Philosophy, Inc., pp. 345-353.

e) L'idealismo americano e le scienze: teoria evoluzionistica, psicologia e atteggiamento sperimentale

ALMEDER, R.F.,

Science and Idealism, in «Philosophy of Science», vol. 40, n. 2 (giugno 1973), The University of Chicago Press, pp. 242-254.

BAIN, A.,

Definition and Demarcation of the Subject-Sciences, in «Mind», vol. 13, n. 52 (ottobre 1888), Oxford University Press, pp. 527-548.

James Ward's "Psychology", in «Mind», vol. 11, n. 44 (ottobre 1886), Oxford University Press, pp. 457-477.

- BODKIN, A.M.,
The Subconscious Factors of Mental Process Considered in Relation to Thought (I.), in «Mind», New Series, vol. 16, n. 62 (aprile 1907), Oxford University Press, pp. 209-228.
- BUSH, W.T.,
Constructive Intelligence, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 14, n. 19 (13 settembre 1917), Journal of Philosophy, Inc., pp. 505-520.
- CIVITA, A.,
La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl, Unicopli, Milano 1982.
- DEARMEY, M.H. - GOOD, J.A.,
The St. Louis Hegelians, 3 voll., vol. I, Thoemmes Press, Bristol-Sterling 2001.
- FEUER, L.S.,
Materialism, Idealism and Science, in «Philosophy of Science», vol. 15, n. 1 (gennaio 1948), The University of Chicago Press, pp. 71-75.
- FISCH, M.H.,
Evolution in American Philosophy, in «The Philosophical Review», vol. 56, n. 4 (luglio 1947), Duke University Press, pp. 357-373.
- GALTON, F.,
Natural Inheritance, MacMillan & Co., Londra 1889.
- HARTLEY, D.,
Observations on Man. His Frame, His Duty, and His Expectations, T. Tegg & Son, Londra 1834.
- HATFIELD, G.,
Philosophy of Psychology as Philosophy of Science, in «Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association», vol. 2, Symposia and Invited Papers (1994), The University of Chicago Press, pp. 19-23.

SCHNEIDER, H.W.,

The Influence of Darwin and Spencer on American Philosophical Theology,
in «Journal of the History of Ideas», vol. 6, n. 1 (Jan., 1945),
University of Pennsylvania Press, pp. 3-18.

WILSON, J.B.,

Darwin and the Transcendentalists, in «Journal of the History of
Ideas», vol. 26, n. 2 (aprile-giugno 1965), University of Pennsylvania
Press, pp. 286-290.

f) Recenti sviluppi dell'idealismo in America

AMERIKS, K.,

Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy, in «Philosophy and
Phenomenological Research», vol. 46, n. 1 (settembre 1985),
International Phenomenological Society, pp. 1-35.

AVINERI, S.,

Hegel Revisited, in «Journal of Contemporary History», vol. 3, n. 2,
Reappraisals (aprile 1968), Sage Publications. Ltd, pp. 133-147.

BERNDTSON, A.,

Hegel, Reason, and Reality, in «Philosophy and Phenomenological
Research», vol. 20, n. 1 (settembre 1959), International
Phenomenological Society, pp. 38-46.

BERNSTEIN, R.J.,

«Hegel in America. La tradizione del pragmatismo», in *Hegel
contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la
tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini, Milano
2003, pp. 19-39.

BROWN, M.,

The Logic of Realism. A Hegelian Approach, in «PMLA», vol. 96, n. 2
(marzo 1981), Modern Language Association, pp. 224-241.

- CARNEVALE, A.,
Una ricostruzione "fenomenologica" del dibattito americano su Hegel, in *Riconoscimento, dialettica e fenomenologia*, «Post-Filosofie», Anno 3 (gennaio-dicembre 2007), Cacucci Editore, Bari, pp. 159-179.
- CHAI, L.,
Prospects for Idealism, in «Modern Philology», vol. 104, n. 1 (agosto 2006), The University of Chicago Press, pp. 96-104.
- DI CORI, P.,
Slittamenti di Hegel oltre la filosofia. Brevi considerazioni su antidiscipline in lingua inglese, in *Riconoscimento, dialettica e fenomenologia*, «Post-Filosofie», Anno 3 (gennaio-dicembre 2007), Cacucci Editore, Bari, pp. 181-206.
- ELLIS, R.,
From Hegel to Whitehead, in «The Journal of Religion», vol. 61, n. 4 (ottobre 1981), The University of Chicago Press, pp. 403-421.
- FINDLAY, J.N.,
Hegel: A Re-examination, Allen & Unwin, Londra 1958; trad. it. di L. Calabi, *Hegel oggi*, ILI, Milano 1972.
- HICKMAN, L.A.,
Why American Philosophy? Why Now?, in «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», vol. I, n. 1 (2009), pp. 1-3.
- O'SHEA, J.,
«American Philosophy in the Twentieth Century», in *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, edito da M. Doran, Londra-New York 2008, pp. 204-253.

PINKARD, T.,

«Hegelianism in the Twentieth Century», in *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, edito da M. Doran, Londra-New York 2008, pp. 118-148.

«Was Pragmatism the Successor to Idealism?», in *New Pragmatists*, edito da C. J. Misak, Oxford University Press (2007), pp. 142-168.

3. Altre opere e articoli

CRÈVECOEUR, J.H. St. Jean de,

Letters from an American Farmer, [Londra 1782] New York 1904.

JENSEN, K.E.,

Peirce as Educator: On Some Hegelisms, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 40, n. 2 (primavera 2004), Indiana University Press, pp. 271-288.

JOHNSON, E.,

Individualism and the Puritan Imagination, in «American Quarterly», vol. 22, n. 2, parte 1 (estate 1970), The Hopkins University Press, pp. 230-237.

JONES, H.,

A critical Account of the Philosophy of Lotze (MacMillan & Co., New York 1895), ora World Public Library Association (www.WorldLibrary.net), Honolulu 2010.

Idealism and Epistemology, in «Mind», New Series, vol. 2, n. 7 (luglio 1893), Oxford University Press, pp. 289-30.

KALLEN, H.M.,

Remarks on Royce's Philosophy, in «The Journal of Philosophy», vol. 53, n. 3; in *Memoriam: Josiah Royce, Born November 20, 1855* (2 febbraio 1956), Journal of Philosophy, Inc., pp. 131-139.

America and the Life of Reason. II, in «The Journal of Philosophy», vol. 18, n. 21 (13 ottobre 1921), Journal of Philosophy, Inc., pp. 568-575.

America and the Life of Reason, in «The Journal of Philosophy», vol. 18, n. 20 (29 settembre 1921), Journal of Philosophy, Inc., pp. 533-551.

KAUFMANN, W.A.,

The Hegel Myth and Its Method, in «The Philosophical Review», vol. 60, n. 4 (ottobre 1951), Duke University Press, pp. 459-486.

Review: Hegel: A Re-examination, by J. N. Findlay, in «Mind», New Series, vol. 70, n. 278 (aprile 1961), Oxford University Press, pp. 264-269.

KEENAN, D.K.,

Hegel and Contemporary Continental Philosophy, State University of New York Press 2004.

KELLY, G.A.,

Hegel and "The Present Standpoint", in «Political Theory», vol. 4, n. 1 (febbraio 1976), Sage Publications, pp. 45-63.

Hegel's America, in «Philosophy and Public Affairs», vol. 2, n. 1 (Autunno 1972), Blackwell Publishing, pp. 3-36.

KELLY, T.R.,

Lotze and the One and the Many, in «The Philosophical Review», vol. 40, n. 5 (settembre 1931), pp. 430-443.

KNOWER, E.T.,

Lotze's Logic, in «The Philosophical Review», vol. 42, n. 4 (luglio 1933), Duke University Press, pp. 381-398.

KRAUSHAAR, OTTO F.

Lotze's Influence on the Pragmatism and Practical Philosophy of William James, in «Journal of the History of Ideas», vol. 1, n. 4 (ottobre 1940), University of Pennsylvania Press, pp. 439-458.

Lotze as a Factor in the Development of James's Radical Empiricism and Pluralism, in «The Philosophical Review», Vol. 48, No. 5 (settembre 1939), Duke University Press, pp. 455-471.

What James's Philosophical Orientation Owed to Lotze, in «The Philosophical Review», vol. 47, n. 5 (settembre 1938), Duke University Press, pp. 517-526.

LINDSAY, T.M.,

Recent Hegelian Contributions to English Philosophy, in «Mind», vol. 2, n. 8 (ottobre 1877), Oxford University Press, pp. 476-493.

Hermann Lotze, in «Mind», vol. 1, n. 3 (luglio 1876), Oxford University Press, pp. 363-382.

LLOYD, A.H.,

The Possible Idealism of a Pluralist, in «The American Journal of Theology», vol. 14, n. 3 (luglio 1910), The University of Chicago Press, pp. 406-421.

LOEWENBERG, J.,

Royce's Synthetic Method, in «The Journal of Philosophy», vol. 53, n. 3; in Memoriam: Josiah Royce, Born November 20, 1855 (2 febbraio 1956), Journal of Philosophy, Inc., pp. 63-72.

The Apotheosis of Mind in Modern Idealism, in «The Philosophical Review», vol. 31, n. 3 (maggio 1922), Duke University Press, pp. 215-236.

LOGAN, J.D.,

The Optimistic Implications of Idealism, in «International Journal of Ethics», vol. 12, n. 4 (luglio 1902), The University of Chicago Press, pp. 494-501.

MACCAMPBELL, D.,

Santayana's Debt to New England, in «The New England Quarterly», vol. 8, n. 2 (giugno 1935), The New England Quarterly Inc., pp. 203-214.

MACCRACKEN, J.H.,

The Sources of Jonathan Edwards's Idealism, in «The Philosophical Review», vol. 11, n. 1 (gennaio 1902), Duke University Press, pp. 26-42.

MACKENZIE, J.S.,

The New Realism and the Old Idealism, in «Mind», New Series, vol. 15, n. 59 (luglio 1906), Oxford University Press, pp. 308-328.

MARCEL, G.,

La métaphysique de Josiah Royce (Fin.), in «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 26, n. 2 (marzo-aprile 1919), Presses Universitaires de France, pp. 211-246.

MCDERMOTT, J.J.,

The Confrontation between Royce and Howison, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 30, n. 4 (autunno 1994), Indiana University Press, pp. 779-790.

MCGOWAN, T.,

Condemned to the Absolute, or, How Hegel Can Help Us Across Borders, in «The Journal of the Midwest Modern Language Association», vol. 30, nn. 1/2, Borders (primavera 1997), Midwest Modern Language Association, pp. 114-130.

MCLACHLAN, J.,

The Idealist Critique of Idealism: Bowne's Theistic Personalism and Howison's City of God, in «The Personalist Forum», vol. 13, n. 1, 'The Relevance of Borden Parker Bowne' (primavera 1997), University of Illinois Press, pp. 89-106.

- MEAD, G.H.,
The Philosophies of Royce, James, and Dewey in Their American Setting, in «International Journal of Ethics», vol. 40, n. 2 (gennaio 1930), The University of Chicago Press, pp. 211-231.
- MONTAGUE, W.P.,
Professor Royce's Refutation of Realism, in «The Philosophical Review», vol. 11, n. 1 (gennaio 1902), Duke University Press, pp. 43-55.
- MOORE, G.E.,
The Refutation of Idealism, in «Mind», New Series, vol. 12, n. 48 (ottobre 1903), Oxford University Press, pp. 433-453.
- MORTON, N.
New England's Memorial, Congregational Board of Publication, Boston 1855.
- MUELLER, G.E.,
Thinkers in New Germany, in «Books Abroad», vol. 10, n. 2 (primavera 1936), Board of Regents of the University of Oklahoma, pp. 149-152.
- MUMFORD JONES, H.,
The Influence of European Ideas in Nineteenth-Century America, in «American Literature», vol. 7, n. 3 (novembre 1935), Duke University Press, pp. 241-273.
- OPPENHEIM, F.M., e OPPENHEIM, F.J.,
How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?, in «History of Philosophy Quarterly», vol. 16, n. 1 (gennaio 1999), University of Illinois Press, pp. 81-96.
- PARKER, T.,
A Discourse of Matter Pertaining to Religion (1842), in «The New Englander», vol. II (1844), Hamnel, New Haven, pp. 371-396.
- POCHMANN, H.A.,
Early German-American Journalistic Exchanges, in «Huntington Library Quarterly», vol. 11, n. 2 (febbraio 1948), University of California Press, pp. 161-179.

- POGGI, S.,
«Naturalismo e pluralismo VS idealismo e monismo, ovvero William James VS Hegel», in *Hegel Contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, pp. 73-82.
- PORTER, N.,
Theodor Parker and Liberal Christianity, in «The New Englander», vol. II (1844), Hamnel, New Haven, pp. 553-556.
- PUTNAM, G.,
The Dilemma of Unitarianism, in «The New Englander», vol. IV (1846), Hamnel, New Haven, pp. 494-505.
- ROCKMORE, T.,
Analytic Philosophy and the Hegelian Turn, in «The Review of Metaphysics», vol. 55, n. 2 (dicembre 2001), Philosophy Education Society, pp. 339-37.
- RORTY, R.,
«Alcuni usi americani di Hegel», in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., pp. 197-217.
- RYDER, J.,
Cadwallader Colden, Samuel Johnson, and the Activity of Matter: Materialism and Idealism in Colonial America, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 32, n. 2 (primavera 1996), Indiana University Press, pp. 248-272.
- SANTUCCI, A.,
«Peirce, Hegel e la dottrina delle categorie», in *Incidenza di Hegel: studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 963-984.
- TESTA, I.,
Idealismo e Normatività. Robert Brandom e la ricezione americana di Hegel, in «Iride», 36, 2002, pp. 297-314; ristampato in *Hegel Contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., pp. 318-337.

TYMAN, S.,

Royce and the Destiny of Idealism, in «The Personalist Forum», vol. 15, n. 1, 'The "Conception of God" Debate and the Relevance of Royce' (primavera 1999), University of Illinois Press, pp. 45-58.

VIEILLARD-BARON, J.-L.,

L'héritage hégélien aujourd'hui, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», (2010, 2) vol. 135, PUF, Parigi, pp. 223-234.

WELLEK, R.,

Emerson and German Philosophy, in «The New England Quarterly», vol. 16, n. 1 (marzo 1943), The New England Quaterly, Inc., pp. 41-62.

The Minor Transcendentalists and German Philosophy, in «The New England Quarterly», vol. 15, n. 4 (dicembre 1942), The New England Quaterly, Inc., pp. 652-680.

WHITEHEAD, A.N.,

Adventures of Ideas, Cambridge University Press, Cambridge (MA)/The MacMillan Company, New York 1933; trad. it. di G. Gnoli, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1961.

WHITMAN, W.,

«Song of the Exposition», in *Leaves of Grass*, Penn State Electronic Classic Series, p. 226, <<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/whitman/Leaves-of-Grass6x9.pdf>>, consultato il 9 dicembre 2012.