

Seminario di filosofia

EVOLUZIONE E PROGRESSO. LE POTENZE DELLA TERRA E LE FIGURE DELLO SPECCHIO

Considerazioni dopo il quinto incontro (9 febbraio 2019)

Carlo Sini

Con la Scena IV (*Prometeo e le arti tecniche*) ci eravamo dati un nuovo inizio rispetto alle potenze della terra e al canto delle Muse; cioè un nuovo modo di declinare i paradossi del «terribile testo *homo-natura*», come diceva Nietzsche. Nella Scena IV prendeva avvio il cammino della conoscenza e della scienza: un cammino che giunge sino a noi. Molto significativa è in proposito l'immagine del furto del fuoco: Prometeo si appropria della energia fondamentale che regge l'universo e che ancora palpita al centro del nostro pianeta, vivificandolo e insieme avviandolo a futura dissoluzione. In questo senso Prometeo è il titano progenitore di quella umanità che oserà spaccare la materia, catturarne l'energia atomica e tradurla in uno strumento di distruzione terrificante (ma anche di applicazioni straordinariamente innovative): una volta di più possiamo leggere nella tradizione mitica una sapienza e una preveggenza enigmatiche e nascoste.

Nella Scena V (*I selvaggi e le tecniche*) la fondamentale scienza dell'antropologia e i suoi paradossi costitutivi vengono in primo piano. Abbiamo riletto, in proposito, la conclusione del Cartiglio 14, riferita a Vico, che è poi stato il vero protagonista della Scena V. Nel Cartiglio 14 avevamo scritto: «La complessa operazione che dobbiamo a Vico segna la radice e la soglia della coscienza storica europea. Inizia quella filosofia della storia che culminerà in Herder, Schelling, Hegel, Dilthey. La coscienza storicistica è l'unità di misura che rende ragione della impraticabilità e incomprensibilità del mito (cfr. Kerényi), sia per il mondo classico "colto" (Epicuro, Lucrezio), sia per i moderni. Questo abito storico-razionalistico aggredirà anche il mito cristiano, in parallelo col cammino della scienza galileiano-cartesiana».

Abbiamo anticipato che proprio attraverso Vico arriveremo alla Scena VI (*Antropologia e forme di vita*). Allora finalmente, dopo questo lungo cammino iniziato dalle origini esiodee della nostra cultura scritta, dopo questa lunga anamnesi condotta per scene esemplari, giungeremo a noi stessi e a ravvisarci perciò come figure dello specchio, presi tra origine e destinazione. Questa lunga anamnesi ha appunto la sua tappa fondamentale e finale nella nascita e nella creazione della figura del selvaggio; cioè dell'*altro*, dell'*estraneo*, del *dimenticato*, del *rifiutato*, del *riconosciuto*.

Ecco, in proposito, le letture che abbiamo tratto dal fondamentale libro di Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino, 1972 e 2014:

«Ci fu un tempo in cui noi eravamo selvaggi e incivili, e anche noi adoravamo il Diavolo, come ora gli Americani; e allora Dio ci mandò taluni per farci civili e altri per farci cristiani. La nostra civiltà la dobbiamo infatti ai Romani e la nostra religione ai successori degli Apostoli. Ma, se fu dunque da altri che abbiamo ricevuto simili beni, non dovremmo anche noi aver cura di chi adesso è ancora come noi siamo stati in passato?» (R. Johnson, *Nova Britannia*, London, 1604).

«Se si consideri tutta l'antichità di cui restano memorie, si trova che un tempo, e cioè tremila anni fa, gli abitanti del paese dove ora stiamo erano rozzi e incivili quanto lo sono i selvaggi da poco scoperti dai Castigliani e dai Portoghesi verso Occidente e verso Sud e oltre [...]. Presso i selvaggi delle terre nuovamente scoperte, chi ha navigato da quelle parti ha ritrovato molti popoli che vivono ancora come i primi uomini, senza scrittura» (Louis Le Roy, Paris, 1575).

Gli antichi non parlavano di selvaggi, bensì di barbari; questa distinzione è interamente moderna e ha palesi radici nel mito biblico e cristiano. Nel contempo è appunto di qui che prende le mosse una concezione evolucionistica della storia dell'umanità. Landucci ricorda Volney e Humboldt, studiosi che potrebbero considerarsi come precursori della scienza antropologica:

«[...] anche senza iscrivere Volney alla corporazione degli antropologi professionali – che, in Francia, possono essere riportati semmai alla "Société des observateurs de l'homme" –, però è proprio attorno al 1780 che, da più parti, in Europa, nascono parole nuove, come *antropologia* e *etnografia*.

Va nello stesso senso anche il passaggio da “selvaggi” a “primitivi”, quanto a terminologia prevalente (ma conseguenza, questa, di quella concezione evoluzionistica della storia dell’umanità, come una successione progressiva di stadi)» (*Op. cit.*, p. 17).

Il riferimento alla “Società degli osservatori dell’uomo” riguarda un episodio della Parigi rivoluzionaria. Nell’anno VIII (1800), guidati da Nicolas Baudin, alcuni giovani ricercatori si prepararono a effettuare delle spedizioni fra i selvaggi delle terre australi, alla ricerca di quella umanità “naturale” che si estende nel tempo e nello spazio, dall’antico al nuovo mondo, come un unico corpo “morale”, caratterizzato da superstizione e ignoranza. I baldi giovani partono per diffondere fraternamente nel mondo selvaggio la civiltà, la libertà e l’uguaglianza. Si potrebbe credere (ma non è documentato) che recassero con sé nello zaino il grande trattato di Joseph-Marie Degérando *I segni e l’arte di pensare* (Paris, 1800): di fatto il primo trattato di semiotica, o grammatica fondamentale del gesto e della lingua; quindi possibile base per una traduzione universale delle umane espressioni. Me ne occupai molti anni fa, collaborando con il lavoro di una mia brillante laureanda (J.-M. Degérando, *I segni e l’arte di pensare*, a cura di Marina Sanlorenzo, Spirali/Vel, Milano 1991).

Venendo a Vico, ecco la citazione tratta dalla *Scienza nuova* del 1725 proposita da Landucci (p. 229):

«Intendere appena si può, affatto immaginar non si può, come dovessero pensare i primi uomini delle razze empie nello stato ferino [...]. De’ quali non si può fare niuna comparazione, nonché coi nostri idioti e villani che non san di lettere, ma co’ più barbari abitatori delle terre vicine a’ poli e ne’ deserti dell’Affrica e dell’America (de’ quali i viaggiatori pur ci narran costumi cotanto esorbitanti dalle nostre ingentilite nature che fanci orrore), perché costoro pur nascono in mezzo a lingue, quantunque barbare, e sapran qualche cosa di conti e di ragione».

E ora, su Vico iniziatore di una concezione evoluzionistica e progressiva della storia dell’umanità, ecco le relative citazioni di Landucci (pp. 245-247 *passim*):

«Vico appare sul filo maestro della discussione settecentesca sulla civiltà [...]. Egli approdava al più netto evoluzionismo, tanto netto, anzi, da apparire il più rigido che sia mai stato sostenuto, con la tesi del “corso” uniforme delle nazioni. Sembra cioè di trovare in Vico una formulazione di quella teoria del progresso che costituì il fenomeno ideologico più rilevante del Settecento. Basta rifarsi, per confronto, a una formulazione come quella, ad esempio, d’un Turgot, nella quale non mancherà fra l’altro neppure un certo aggancio con l’idea della dispersione postdiluviana: [...] “Ancora oggi basta un colpo d’occhio sulla terra per vedere la storia intera del genere umano, mostrandoci le orme di tutti i suoi passi e i resti di tutti i gradi attraverso i quali è passato, dalla barbarie, ancora oggi esistente, dei popoli americani, fino alla civiltà dei popoli più illuminati d’Europa. Ahimè, i nostri padri e quei Pelasgi che precedettero i Greci assomigliavano ai selvaggi Americani” [Turgot]. Era in tal modo che si andava oltre il confronto antichi-moderni al quale ci si era limitati nel corso della *querelle*, e si ricostruiva una scala complessiva dell’umanità».

«Di per sé la tesi della superiorità dei moderni non aveva implicato una concezione della storia come progresso; il confronto, delimitato, poteva anche non investire la storia dell’umanità nella sua interezza. Assumendo invece come termine di riferimento i selvaggi, si poteva raggiungere un livello più globale [...]. Perché si delineasse questa nuova prospettiva, e cioè prendesse avvio l’evoluzionismo o il progressivismo, era necessario, passando a una dimensione diacronica, rivolgersi sui selvaggi come testimonianza dotata di valore universale: fossili viventi, rispetto ai quali misurare il progresso complessivo dell’umanità. Ma ben di qui risulta la profonda diversità dell’evoluzionismo del Vico, rispetto alla teoria che sarebbe stata dei Turgot e dei Condorcet come dei Ferguson e dei Robertson, per i quali tutti varrà in sostanza quel “paragone degli uomini di tutti i secoli con un uomo solo” di cui aveva parlato Fontenelle: “Così un tal uomo che ha vissuto dall’inizio del mondo fino al presente, ha avuto la sua infanzia, la sua giovinezza ed ora è nell’età della virilità”. Per Vico invece il soggetto dell’evoluzione storica non è l’umanità nel suo complesso, bensì tutte e ciascuna le diverse nazioni viventi, individualmente prese. Per lui gli Americani non sono dei fossili viventi; perché rappresentano l’infanzia dell’umanità non soltanto idealmente, ma anche cronologicamente: essi sono effettivamente più giovani, o più nuovi, come nazione, che non i popoli del Vecchio Mondo, se hanno cominciato a esser nazione soltanto da “mille e cinquecento anni” – di contro ai circa quattromila

che contano le nazioni asiatiche. Non sono contemporanei delle nazioni europee che li hanno scoperti, perché vivono in un'altra epoca. [...] Mantenendo l'universalità e unicità del Diluvio, Vico aveva una possibilità tutta sua di pensare la novità storica degli Americani, potendo giocare su quella che poi è anche l'unica variabile cronologica nella sua teoria: la durata del periodo dell'erramento ferino, prima degli inizi rispettivi delle diverse nazioni. L'incominciamento d'una nazione è l'uscita da quel periodo di dispersione, con la costituzione delle forme di società familiari, dalle quali ha origine il corso delle singole nazioni, e solo da allora prende avvio il tempo storico d'ognuna di esse, comparativamente scalato».

E infine:

«Con una simile operazione, da quella che era una grossa scoperta – la lunghezza dei tempi della civiltà e la conseguente insostenibilità del quadro biblico – si passò a una metafisica della corrispondenza necessaria tempo-civiltà. Rispetto alle riaffermazioni dogmatiche dei tradizionalisti, fermi al letteralismo biblico, risalta di certo la drammaticità con cui Vico avvertì la gravità del problema della cronologia: ma se ciò lo radica nella sua epoca, di qui si delinea anche la genesi ideologica della sua maggiore avventura teorica, accompagnata da quel senso di scoperta che risuona in tutte le pagine della *Scienza Nuova*. Entrato in possesso del criterio tempo-civiltà, lo portò fino alle estreme conseguenze, con un atteggiamento di consequenzialità come è nei pensatori onesti; e tale applicazione sistematica ha un suo nome teorico: è nient'altro che la “storia ideale eterna”, se il contenuto di questa è la scoperta del corso delle nazioni (ed eventuale “ricorso”, quando si dia il caso), col ritmo interno - anche cronologico, in certi limiti – che lo definisce. [...]. È da un tale fondamento che pende l'evoluzionismo di Vico, il quale giustifica il rifiuto di “tutte l'idee che si son finor avute d'intorno al diritto natural delle genti, il quale si è creduto esser uscito da una prima nazione da cui l'altre l'avessero ricevuto. Ma in cotal guisa egli sarebbe un diritto civile comunicato ad altri popoli *per umano provvedimento*, e non già un diritto con essi costumi umani naturalmente *dalla divina provvidenza ordinato*”», quella divina provvidenza che regge tutti i corsi ed eventuali ricorsi della storia ideale eterna (cfr. pp. 252-4).

Con Vico, abbiamo detto, inizia di fatto, anche se del tutto oscuramente, la grande svolta che condurrà alla crisi del sapere moderno, ovvero alla scoperta della impossibilità di una scienza universale antropologica e perciò di un senso unitario delle storie e delle civiltà umane sul pianeta. Già il fatto di assegnare differenti cronologie alle diverse nazioni e culture è, si potrebbe dire, la premessa nascosta dell'imporsi di una concezione relativistica riferita alle varie verità culturali e ai differenti sensi del valore e del significato della vita umana, considerata nei differenti luoghi geografici della terra e nei differenti tempi del suo cammino.

Abbiamo dedicato la parte finale del Seminario alla Digressione relativa al tema “Marx, Engels e i selvaggi”, giovandoci delle testimonianze raccolte nel libro di Gianni Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Einaudi, Torino 1969. Di seguito i brani che abbiamo letto e commentato.

«Marx pone all'origine della storia umana un rapporto dell'uomo con la natura, con la terra come condizione inorganica della sua riproduzione, come “laboratorio e magazzino di materie prime”. Ma questo rapporto di *proprietà* non riguarda l'individuo isolato, il quale “non potrebbe avere la proprietà della terra, come non potrebbe parlare”. Il rapporto dell'uomo con la terra è mediato dalla sua appartenenza a una comunità, che è il presupposto dell'appropriazione e dello sfruttamento del suolo. Questa è la prima delle tre forme originarie della proprietà fondiaria che Marx distingue e descrive: la “proprietà della comunità”. [Scriva Marx]: “Questa forma, alla cui base c'è lo stesso rapporto fondamentale, può realizzare se stessa in modi molto diversi. Ad esempio non è assolutamente in contraddizione con essa il fatto che, come accade nella maggioranza delle forme principali *asiatiche*, *l'unità complessiva*, che sta al di sopra di tutte queste piccole comunità, appaia come il *proprietario* supremo, o *l'unico proprietario*, sicché le comunità effettive appaiono solo come possessori *ereditari*”» (p. 43).

«Negli anni attorno al 1860 Marx pensava alla società asiatica, essenzialmente, come a uno dei modi di realizzazione (il più complesso, e quello a lui meglio noto in virtù delle sue sopravvivenze contemporanee) della comunità agraria primitiva, e tendeva spesso a usare quasi indifferentemente i

termini di proprietà comune e di proprietà asiatica o indiana. Più tardi, lo studio delle opere di storici del diritto e di etnologi come Georg Ludwig von Maurer, Lewis H. Morgan, Maksim Kovalevskij, nonché di un'ampia letteratura sulla storia e sulle condizioni sociali della Russia, lo confermò ulteriormente nell'idea (già presente, peraltro, nei suoi scritti precedenti) che la comunità agraria fosse una forma primordiale di organizzazione sociale esistente agli albori di tutti i popoli: una forma dalla quale alcuni popoli (per esempio quelli dell'Asia) si erano allontanati, nel corso della storia, meno di quelli dell'Occidente europeo. Marx adoperò quindi sempre meno termini come "asiatico", "orientale", "indiano", e parlò piuttosto di comunità agricole primitive, senza però abbandonare per questo l'idea di una peculiarità storico-sociale dell'Asia. Presentando, nel 1888, un'edizione inglese del *Manifesto*, Engels vi aggiunse questa nota: "Nel 1847 la preistoria sociale, l'organizzazione sociale precedente a tutte le storie scritte, era come sconosciuta. Dopo d'allora Maxthausen scoprì la proprietà comune del suolo in Russia, Maurer dimostrò essere essa la base sociale da cui mossero storicamente tutte le stirpi tedesche, e a poco a poco si trovò che le comunità agricole col possesso del suolo in comune erano la forma primitiva della società, dall'India fino all'Irlanda. Infine l'intima organizzazione di questa primitiva società comunista fu messa a nudo nella sua forma tipica dalla scoperta di Morgan della vera natura della *gens* e della posizione di questa nella *tribù*. Con lo sciogliersi di queste comunità primitive ha principio la divisione della società in classi distinte che diventano poi antagoniste"» (pp. 59-61).

Leggiamo ora il riflesso e le conseguenze di questi problemi nella storia del socialismo (più o meno) rivoluzionario. In parole povere, come dovrebbero comportarsi i socialisti europei nei confronti delle società arretrate e dei selvaggi.

«Il vero grosso scontro si ebbe al Congresso di Stoccarda di tre anni dopo [1907]. Bernstein vi affermò che non si poteva più conservare un atteggiamento utopistico e sterilmente negativo, ma che occorreva affrontare concretamente la nuova realtà. Il francese Rouanet affermò che la colonizzazione "non è un fenomeno capitalistico, ma storico". Van Kol ripresentò le sue tesi consuete e sostenne che la politica coloniale, nel senso dell'acquisto e dello sfruttamento di colonie, non era un fatto in sé condannabile. David, appoggiato da altri socialisti tedeschi (tra cui Noske) propose un emendamento che indicava nell'idea di colonizzazione "un elemento integrale del fine universale di civilizzazione, perseguito dal movimento socialista". Contro i revisionisti intervenne lo stesso Kautsky, con argomenti che si situavano nel solco del tradizionale umanitarismo socialista. Si proclamò d'accordo con Bernstein sul fatto che occorresse trasformarsi in educatori e consiglieri dei popoli primitivi, ma affermò che non per questo era necessario conquistare e dominare. Colonialismo e politica civilizzatrice non erano sinonimi, ma al contrario si ostacolavano a vicenda: come l'esperienza aveva mostrato, "là dove ci si mostra ben disposti nei confronti dei selvaggi, costoro accettano volentieri gli strumenti e il soccorso di una civiltà superiore". Rispondendo a Kautsky, Van Kol si affidò alle risorse di una greve ironia, che non mancò di suscitare ilarità e consensi nell'uditorio. Se, come voleva Kautsky, si fossero inviate macchine in Africa, gli indigeni avrebbero improvvisato intorno a esse una danza guerriera e le avrebbero forse aggiunte al novero delle loro moltedivinità. Van Kol continuò immaginando cosa sarebbe successo se degli Europei, per esempio Kautsky e lui stesso, si fossero recati in Africa per insegnare agli indigeni a usare quelle macchine: "Potrebbe anche darsi che ci scorticassero, oppure che ci mangiassero, e allora (*strofinandosi il ventre*) ho molta paura, dato che io sono un po' più sviluppato di Kautsky dal punto di vista fisico, che avrei la preferenza presso i miei amici negri (*ilarità*). Se noi Europei andassimo in Africa con le nostre macchine europee, saremmo vittime della nostra spedizione. Dobbiamo invece avere le armi alla mano, per poterci eventualmente difendere, anche se Kautsky chiama questo imperialismo (*benissimo, su alcuni banchi*)"» (pp. 84-85).

Kautsky fu indotto a una parziale rettifica: se, per il progresso storico dell'umanità, c'è da conquistare imperialisticamente i popoli selvaggi, ci pensino i capitalisti borghesi; i socialisti se ne lavino le mani. Così infatti ebbe a scrivere:

«È un'utopia altrettanto reazionaria, quanto quella di voler mantenere l'artigianato e il ceto contadino, chiedere alla socialdemocrazia di appoggiare l'opposizione degli indigeni dei paesi coloniali contro la loro espropriazione; ma significherebbe calpestare gli interessi del proletariato, se si volesse pretendere di appoggiare i capitalisti in questa espropriazione, in quanto essi hanno per questo a loro

disposizione il potere statale. No, questo lavoro è troppo sporco perché il proletariato se ne possa fare complice. Portare a termine questa vergognosa faccenda è uno dei compiti storici della borghesia e il proletariato deve considerarsi fortunato di non doversi così macchiare le mani. Non c'è da temere che per questo la borghesia trascuri il suo compito e lasci che si arresti lo sviluppo storico. *A questo* compito storico essa non verrà meno, finché possiede ancora il potere sociale e politico, poiché questo compito non significa altro che aumento del profitto» (p. 86).

Abbiamo ricordato che Lenin, in polemica con Plechanov, ritenne che l'unica soluzione del problema consistesse nella vittoria totale, e a tutti i costi, della rivoluzione comunista: poi si vedrà...