

Seminario di filosofia. Germogli

EVOLUZIONE E PROGRESSO: UN' IRRISOLTA CONTRADDIZIONE, UN' APORIA FORSE INSOLUBILE.

Gianfranco Gavianu

È difficilmente negabile che l'antitesi e l'intima connessione tra i concetti di "evoluzione" e "progresso" percorrano come un fiume carsico la tradizione del pensiero occidentale nelle sue diverse articolazioni: etiche, estetiche e filosofiche. Radicata nelle origini stesse del pensiero occidentale, tale antinomia è riconducibile al conflitto tra le due 'culture', che delineatosi all'alba della modernità, periodicamente si è riaperto, pur tra i ricorrenti e perigliosi tentativi di una forse illusoria riconciliazione irenica che si sono protratti fino al primo Novecento. Mi riferisco, semplificando molto, al contrapporsi in momenti successivi di cultura 'umanistica' e 'scientifica', di Orfeo e Prometeo, consapevole che tali immagini archetipiche si sono intrecciate frequentemente scambiandosi le specifiche determinazioni in figure chiasmatiche. Enuncio subito, per onestà intellettuale e per un'esigenza di chiarezza, la mia provvisoria ipotesi: il concetto di 'evoluzione' e l'ancora più discutibile nozione di 'progresso' pertengono a quella sfera di 'razionalità ristretta' che nel mercato intellettuale e nella vulgata del senso comune è uso chiamare 'sapere scientifico'. In entrambi i concetti viene obliato, rescisso, rimosso, quell'ente che pone la domanda conoscitiva, definibile provvisoriamente come 'soggetto'. Tale contrapposizione si fonda su due tipi di coscienza teoretica e su due diversi modelli di razionalità – e di vita aggiungerei – che hanno i loro archetipi in Platone e Aristotele: aspirazione alla sintesi-totalità da un lato, accentuazione del momento dell'analisi e della specializzazione dall'altro.¹ Ciascuna delle due polarità ha inevitabilmente i suoi esiti caricaturali: da un lato il velleitario donchisciottismo che ispira la costruzione di sistemi metafisici dal sapore un po' obsoleto e *Kitsch*, dall'altro la cieca chiusura in un iperspecialismo privo di orizzonti che miserabilmente e rabbiosamente difende il suo *hortus conclusus*. Mentre dunque Platone ispirerà i momenti della storia culturale che proporranno una visione unitaria del mondo e dell'uomo, Aristotele, insistendo sull'analisi, sul dato particolare, promuoverà di fatto la netta compartimentazione dei campi del sapere. In età tardo-antica e medievale assistiamo alla contrapposizione tra la linea che da Plotino conduce al neoplatonismo agostiniano e quella che sfocia nell'aristotelismo tomistico. Dopo la grandiosa sintesi della *Commedia* dantesca, già con Francesco Petrarca² e poi in età umanistico-rinascimentale riemerge il confliggere di neoplatonismo e aristotelismo; ne è una trasparente testimonianza l'opposizione – da non assolutizzare – tra la Firenze neoplatonica di Marsilio Ficino e la Padova aristotelica di Pietro Pomponazzi. Ma ancora in età moderna la linea neoplatonica prosegue con Telesio, Campanella e Bruno culminando in Vico che contrappone, con elegante e ironica – un po' perfida – inversione sintattica, la sua *Scienza nuova* alla 'nuova scienza' matematizzante di un Galileo e di un Cartesio. L'empirismo anglosassone e il razionalismo continentale sono, come ognuno sa, alla radice della cultura illuministica delle cui antinomie tenderà un'ardua sintesi l'idealismo tedesco secondo diverse modalità: da Immanuel Kant ai grandiosi momenti che scandiscono i sistemi di Fichte, Schelling fino alla imperiosa costruzione dialettica di Hegel.

Nel Novecento la diversificazione tra le 'due culture', pur tra mediazioni a volte eclettiche, si è riproposta nell'antitesi tra una problematica di tipo 'umanistico' prevalente nell'Europa continentale e la tradizione neopositivista e logicista dominante nell'area anglosassone.³

¹ È fin troppo facile il confronto tra i rischi a cui si espone Platone per concretizzare la sua generosa utopia nei suoi viaggi a Siracusa presso Dionigi e la salda cautela analitica e realistica a cui si attenne Aristotele, pedagogo di Alessandro alla corte di Filippo II di Macedonia.

² È illuminante ricordare qui alcune opere latine decisive il *De ocio religiosorum* (1347), *De vita solitaria* (1346) e soprattutto la famosa lettera apologetica di Petrarca *De sua ipsius et multorum ignorantia* (1368) dove il poeta difende la sua cultura pervasa di neoplatonismo agostiniano, la sua *forma mentis*, dalle accuse di quattro giovani aristotelici (non sorprende) che gli imputavano di essere magari un 'buon uomo' ma di essere del tutto 'ydiota' quanto alla 'scienza'. È vero d'altra parte che la scienza del tempo si risolveva spesso in un'erudizione informe.

³ Mi rendo conto del carattere sommario e schematico di questo *excursus*. Gli intrecci, le contaminazioni, i grovigli persino sono fitti e numerosi: l'idealismo si riscontra anche in area anglosassone (Bradley, Royce, Emerson), mentre la tradizione del neopositivismo si origina nella cultura filosofica austro-tedesca (Der Wiener Kreis) per spostarsi, tra le due guerre, nel mondo americano e inglese quindi nuovamente rifluire nella riflessione dei filosofi 'continentali'. Forse il tratto distintivo, la cesura insanabile sta nel rifiuto tipico del mondo anglosassone della 'storicità'.

Ma la svolta decisiva e l'acuirsi dell'attrito tra queste due linee di pensiero, tra queste due *formae mentis (ac vitae)* si erano già determinate col massimo di intensità all'alba dell'età moderna e si erano manifestate sia in ambito artistico-letterario sia in ambito strettamente filosofico. In campo letterario nelle figure emblema di Amleto e di Don Chisciotte o nella vicenda umana del nostro Tasso, la soggettività moderna si rivela nel non riconoscersi nel caos, nel disordine, nell'orrore che essa stessa denuncia nel 'mondo'. In ambito filosofico è nella tragedia umana e intellettuale di un Campanella, di un Bruno che si manifesta l'inconciliabilità tra 'soggetto' nella sua totalità di vivente e 'soggetto' come funzionario della ricerca. Alla radice di tale diversità antinomica sta il dato oggettivo che la linea di pensiero da me definita un po' sommariamente 'aristotelica' non ponga in alcun modo la questione del 'soggetto' che conosce: semplicemente lo presupponga, lo dia per scontato, come già da sempre divenuto: il ricercatore dunque deve gettarsi a corpo morto nell'indagine sull' 'oggetto', non deve interrogarsi sui propri fondamenti. In tal senso il 'ricercatore scientifico' è una variante dell' 'uomo di azione' la cui efficienza operativa è inversamente proporzionale al numero di idee di cui dispone. Il 'soggetto' che osserva e indaga – azzardo qui forse un uso improprio delle categorie di Sini - è un 'ritaglio' rispetto al 'plenum' costituito dal soggetto vivente del discorso. Il 'soggetto', riflettendo su sé, scopre di essere *sub-iectus*, ὑποκείμενος, già 'assoggettato', frutto di quella che un tempo si sarebbe definita divisione sociale e intellettuale del lavoro; in modo complementare inoltre come limita se stesso così dimidia e assoggetta, compie violenza sull'oggetto a cui si rapporta.

Questa constatazione svela inesorabilmente i nessi del lavoro intellettuale col potere, con la violenza, non tanto in una prospettiva genericamente storico-sociologica quanto in una dimensione specificamente epistemica, nella strutturazione delle pratiche discorsive conoscitive come ha dimostrato Michel Foucault in particolare in *Le parole e le cose* (1966) e nell'*Archeologia del sapere* (1969). L'intellettuale che tiene fermo il rapporto col soggetto nella sua totalità di corpo-vivente (*Leib*) non rinuncia al nesso tra etica e conoscenza: probabilmente alla mente di tutti s'affaccia il confronto tra la grandezza d'animo, la *magnanimitas*, la μεγαλοψυχία che Giordano Bruno profonde negli *Eroici furori* e la cautelosa, asfittica prudenza a cui si costrinse Cartesio, con dissimulazione onesta, nella terza parte del *Discorso sul metodo*⁴; e agli occhi di tutti spicca il contrasto tra l'orgoglio intellettuale del Nolano e gli umilianti compromessi a cui si sottomise il vecchio Galileo, su cui infierì invero con poca generosità Brecht nel celebre dramma.

L'oblio della propria genesi e collocazione storica, della propria identità etico-psicologica, della propria responsabilità etica ha infatti trovato numerose conferme nei comportamenti di molti scienziati del Novecento: mi risparmiò facili esemplificazioni. D'altra parte è malinconico constatare che, quando uno scienziato esce dallo stretto settore delle sue ricerche e propone delle riflessioni di ordine storico-epistemico, accade spesso che formuli delle disarmanti, ingenuie ovvietà.

Facendo una rapida incursione nella seconda metà del Novecento il divaricarsi delle due scuole di pensiero trova nelle acuminata e sarcastiche critiche di M. Merleau Ponty al falsificazionismo di K. R. Popper il suo perpetuarsi e la sua conferma. Nella "Prefazione" a *Segni* (1960), il fenomenologo francese prendendo di mira il carattere, a suo dire, 'rudimentale' delle posizioni popperiane e riprendendo posizione hegeliana sul divenire della conoscenza scriveva: "È incredibile che si ponga la questione in questi termini rudimentali, come se il "vero" e il "falso" fossero gli unici due modi di esistenza intellettuale. Anche nelle scienze, un insieme teorico superato può essere reintegrato nel linguaggio di colui che lo supera, restaificante, mantiene la sua verità"⁵

I concetti allora di 'evoluzione' e di 'progresso', potremmo affermare ragionevolmente, nascono all'interno di una specifica e parziale tradizione filosofica, sono 'miti operativi'. Essi si manifestano quando un potere a-nomico, irrazionale, sottratto al νόμος, si impadronisce della θεωρία – intesa come l'atto originario di volgere lo sguardo verso l'alto come disse Vico - asservendola a suoi scopi; il che presuppone la resa incondizionata dell'autonomia dello spirito ridotto esclusivamente a un orizzonte terreno, incapace di con-siderare: ossevare i 'sidera': gli astri, il cielo. Giambattista Vico fu infatti colui che si pose il problema della *genesì storica* dell'umano e quindi del soggetto che opera e, nella prassi, si autoconosce; non riesco qui a non evocare la grandiosa *Degnità* LIII premessa al suo capolavoro: "Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura"⁶. Qui è evidente come il 'soggetto' sia colto nel suo transeunte farsi, nel suo dinamico divenire, nella

⁴ È opportuno ricordare le malinconiche massime morali che il filosofo francese prescriveva a sé stesso: "obbedire alle leggi e ai costumi del proprio paese, serbandone fede alla religione nella quale Dio ci ha fatto la grazia di essere educati"; o ancora "vincere sempre piuttosto me stesso che la fortuna e di cambiare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo;" *Discorso sul metodo*, collana "I Classici del pensiero" Fabbri ed., Milano, 2004, pp.68-72 *passim*.

⁵ M. Merleau Ponty *Prefazione a Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967 p. 31.

⁶ Giambattista Vico *La Scienza Nuova Libro primo* a cura di N. Abbagnano, UTET, Torino 1966² p. 266.

sua concreta storicità che non ha niente a che spartire con la vulgata storicistica del pensiero vichiano. Ora, come è risaputo, la grande conquista teoretica di Vico fu del tutto ignorata nel Settecento e riscoperta solo con la cultura romantica, in cui l'interrogarsi sull'io, sulla società e sulla storia si impose con forza: Hegel non fu estraneo alla lezione vichiana. L'affermarsi dello scientismo positivistico rilanciò, in termini ancora più impoveriti e brutalmente funzionali al dominio, le categorie di 'progresso' ed 'evoluzione'. Qualche esemplificazione storica può essere funzionale al mio discorso: penso alla torsione semantica a cui Herbert Spencer a fine Ottocento sottopose il concetto di evoluzione, del tutto a-teleologico, di Darwin rendendolo funzionale all'imperialismo inglese. L'operazione giunge ai suoi ripugnanti fasti nei terribili versi di Kipling, che furono frutto dello stesso clima spirituale in cui James Frazer conduceva le sue ricerche etnologiche sui 'selvaggi' e che meriterebbero, più di quelle, gli acuminati strali della critica di Wittgenstein. Kipling dunque trasfigura in 'poesia' l'aggressività neocolonialista inglese e, rivolgendosi agli statunitensi che, impegnati allora nella conquista delle Filippine (1899), ne accolsero, perpetuandone ancor oggi con zelo devoto la lezione, l'invito a sobbarcarsi *The white man's burden, il fardello dell'uomo bianco*. Trascrivo dunque quei versi dei quali niente di più putido poteva essere immaginato e che sarebbe stato meglio non scrivere:

*Raccogli il fardello dell'uomo bianco
disperdi il fiore della tua progenie.
Obbliga i tuoi figli all'esilio
per servire la necessità dei tuoi prigionieri;
per vegliare pesantemente bardati
su gente inquieta e selvaggia
popoli da poco sottomessi, riottosi,
metà demoni e metà bambini.*

Ma le dinamiche storico-culturali non sono così lineari e rassicuranti, non conoscono il lieto fine né ci concedono, sui concetti qui in esame, facili giudizi apodittici e scelte definitive. La nozione di 'progresso' e le tesi evoluzionistiche ad essa connesse infatti non sono state solamente prerogative di interessate o inconsapevoli mistificazioni ideologiche. Come ha rilevato il prof. Sini nel settimo incontro del Seminario, questo modello di razionalità e a un tempo di valori ha ispirato le *formae mentis* e le scelte etico-politiche anche di chi era deciso ad emancipare l'umanità dalle sue catene. Basti qui citare di Karl Marx un passo di una sua recensione comparsa sulla "Neue Rheinische Zeitung" del febbraio 1850, dove irride, in nome del 'progresso' tecnologico, alle tesi esposte dal teologo G. Fr. Daumer, tutto dedito al culto religioso della 'natura':

"Ci sarebbe del resto da augurarsi che la pigra economia della Baviera, che è il terreno su cui regolarmente crescono i preti e i Daumer, fosse una buona volta, infine, messa sossopra dalla moderna agricoltura e dalle macchine moderne";

E, poco prima, con spietato sarcasmo, così giudicava lo sventurato:

"Il signor Daumer si rifugia, davanti alla tragedia storica, che gli si avvicina minacciosa, nella presunta natura, cioè nell'imbecille idillio contadino...". Del resto Marx concludeva, com'è noto, la prefazione alla sua tesi di laurea sulle *Differenze tra la filosofia naturale di Democrito e di Epicuro*, con la celebrazione di Prometeo, tratta dall'omonima tragedia di Eschilo. Il titano incatenato sulla rupe del Caucaso, rivolgendosi ad Hermes, dice orgogliosamente animato da un' ὕβρις che il tragico greco, a differenza del giovane Marx, è lungi dal sottoscrivere:

"la tua schiavitù con la mia sventura,
sappilo con chiarezza, io non scambierei;
giudico infatti preferibile essere incatenato a questa roccia
che essere il fedele messaggero del padre Zeus"

La dimensione prometeica sembra duramente anteporsi, in Marx, a quella orfica che tenta un accordo, nel canto, con le potenze della terra e del cielo, non un'appropriazione violenta.

I progetti trasformazione rivoluzionaria del Novecento si sono inesorabilmente mossi secondo questi modelli. Così, l'industrializzazione a tappe forzate l'eliminazione dell'arcaico mondo contadino a cui Stalin sottopose il mondo russo non possono essere banalmente spiegate con la follia di un tiranno sanguinario, ma affondano le radici negli stessi presupposti: la barbarie poteva essere sgominata solo ricorrendo a metodi barbari, sostenne lo storico Isaac Deutscher. In anni relativamente recenti un filosofo

non certo sprovveduto, Ludovico Geymonat, giustificava in un'intervista rilasciata al "Corriere della Sera" nel 1982 l'invasione dell'Afghanistan da parte dell'allora Unione Sovietica con argomenti che muovevano dagli stessi assunti. Di fronte alla domanda di A. Todisco che chiedeva in nome di quale verità o certezza assoluta possiamo affermare che un certo tipo di civiltà è superiore ad un altro, così apoditticamente rispose: "In nome della ragione. Veramente, l'idea che non si possa usare la violenza nella storia è un'ipocrisia, la violenza c'è sempre stata". D'altra parte le rivoluzioni che hanno caratterizzato l'Occidente non si sarebbero potute legittimare se non in base alla maggiore universalità che i loro protagonisti si autoattribuivano rispetto alle forme di vita e di cultura che essi intendevano distruggere. La glaciale limpidezza geometrica dei discorsi politici con cui Robespierre e Saint Just giustificarono, di fronte alle orecchie sensibili della Convenzione, la condanna di Luigi XVI si fonda sul loro sentirsi depositari di una superiore razionalità. "O egli è condannato, oppure la repubblica non è assoluta (non è legittimata, non può esistere NdT)...Se Luigi viene assolto, se Luigi vien supposto innocente, che ne è della rivoluzione? ", procedendo con acuminata opposizioni logiche Robespierre nel *Discorso per la condanna a morte di Luigi Capeto* (3 dicembre 1792).

Ripercorrendo la trama delle mie riflessioni confesso qui la mia paralizzante perplessità di fronte ad aporie che mi sembrano insuperabili : sarebbe stato forse più saggio attendere che le forme di società e civiltà oppressive del passato europeo o quelle extraeuropee da noi lontane e a noi estranee si fossero trasformate lentamente da sé perpetuando nel frattempo al loro interno quelle che *ai nostri occhi* sono apparse o appaiono barbarie? Ma forse è preferibile vivere lucidamente il tormento della contraddizione, in una 'dialettica negativa' e rinunciare a impossibili e illusorie *Aufhebungen*.

(30 maggio 2019)

P.S. Avrei voluto sviluppare altre considerazioni soprattutto attingendo all'ambito artistico-letterario: penso alle illuminanti meditazioni che su tali temi furono sviluppate da Leopardi e nel Novecento da Montale e Pasolini; ma un 'germoglio' non può divenire un albero nelle pienezza delle sue fronde e della sua fioritura. Le riserverò dunque a un altro intervento.