

This is the peer reviewed version of the following article:

Progresso / Altini, C.. - STAMPA. - (2015), pp. 1-169.

Edizioni della Normale

*Terms of use:*

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

26/08/2026 07:53

(Article begins on next page)



EDIZIONI  
DELLA  
NORMALE

# **Progresso**

Carlo Altini

| Codice europeo

Copertina / Stefano Rovai  
© 2015 Scuola Normale Superiore Pisa  
ISBN 978-88-7642-562-2

## INDICE

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| Introduzione                                    | 5   |
| I. L'idea di progresso tra antichità e Medioevo | 21  |
| II. Le teorie del progresso nel mondo moderno   | 47  |
| III. La crisi dell'idea di progresso            | 101 |
| Letteratura critica                             | 167 |



## INTRODUZIONE

1. L'idea di progresso – il cui lemma, inteso come singolare collettivo, si afferma solo alla fine del Settecento – si manifesta esplicitamente nella cultura europea a partire dal XVII secolo e nelle sue origini è legata alla rivoluzione scientifica e alla *querelle des anciens et des modernes*. Questa idea raccoglie e sistematizza una serie disparata di progressi, cioè di esperienze e di modalità dell'incrementare, del procedere verso il meglio, che si realizzano all'inizio dell'età moderna nelle scienze naturali e nelle tecniche, nelle scoperte geografiche e nelle pratiche mediche, nelle istituzioni politiche e nelle 'buone maniere', nelle arti e nell'economia. Ma tali progressi – *al plurale* – sono diversi in ampiezza e in estensione, tanto che si realizzano in forme e settori differenti e con molteplici implicazioni pratiche e metaforiche, mentre l'idea di progresso rimanda a una concezione 'comprensiva' del processo storico in termini di direzionalità, universalità e prevedibilità. L'affermazione dell'idea di progresso richiede pertanto un mutamento qualitativo, e non solo quantitativo, nella considerazione dell'accumulo dei diversi progressi. Naturalmente anche il mondo classico e medievale ha conosciuto il lemma 'progresso', ma senza che questo indicasse una storia universale: nel mondo classico e medievale è pertanto comune l'idea di mutamento, in

alcuni casi orientata verso il meglio, a cui però non appartengono né un'immagine lineare e secolare del tempo, né una concezione sistematica della storia in termini evolutivo-relazionali, perché entrambe fondate o sull'idea di decadenza dall'originaria e felice età dell'oro, o sul caso, o sulle teorie reversibili e ripetibili di un tempo che trascorre secondo l'eterno ritorno, o sul primato della storia sacra che procede verso la redenzione e la salvezza. L'idea di progresso è pertanto una categoria *moderna*, che abbandona le tradizionali metafore della crescita, plasmate sulle immagini del ciclo naturale della vita, per giungere alla realizzazione di una categoria universale di movimento verso il meglio, all'interno di una più generale filosofia della storia orientata al *perfezionamento* del genere umano. Il problema reale per l'affermazione di questa concezione universale e normativa del progresso consiste però nel 'comprendere' – in vista di un loro 'superamento', nel senso hegeliano del termine – le disparità dei progressi e l'alternanza tra progressi e regressi che hanno luogo nei diversi popoli, saperi costumi e istituzioni, cercando anche di ricondurre a un unico piano di discorso la possibile divergenza tra progresso scientifico e progresso morale.

La *reductio ad unum* dei 'progressi' al 'progresso' affianca l'affermazione delle concezioni moderne – in particolare cartesiana e kantiana – della ragione. Nelle parole di Hans Blumenberg, nell'opera *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), l'età moderna fonda la propria legittimità sulla *discontinuità* derivante dal processo di autoaffermazione della ragione che

‘rioccupa’ lo spazio lasciato libero dal crollo dei sistemi classici. Autoaffermazione significa fundamentalmente l’autonomia dell’agire razionale che rispecchia la sovranità dell’uomo sul mondo: l’autoaffermazione si identifica pertanto con il progetto di esistenza dell’uomo moderno, che realizza la propria libertà determinando in autonomia le modalità del suo rapporto con la natura. Non si tratta infatti, semplicemente, di rivendicare il primato della ragione individuale nel processo di conoscenza, né di rivendicare la possibilità dell’intervento umano sulla natura attraverso l’ausilio della scienza e della tecnica, bensì, più radicalmente, di rintracciare nella ragione i fondamenti di legittimità dell’età moderna intesa come *Neuzeit*. Tale fondamento consiste soprattutto nella dichiarazione di immanenza alla ragione dei suoi principi generativi ed esplicativi. La ragione moderna fonda e legittima se stessa, dando sostanza al progetto di emancipazione dell’uomo, in primo luogo rispetto ai vincoli naturali e, secondariamente, a quelli politici e religiosi. È pertanto evidente che la concezione moderna di progresso costituisce un corollario di tale progetto: se la ragione moderna fonda se stessa, se l’uomo moderno trova la legittimità della propria opera in se stesso, se la *natura* diventa *mondo* – cioè materia spazio-temporale a disposizione dell’uomo –, allora la suprema opera della libertà umana diventa il progressivo perfezionamento di sé e del mondo da attuarsi *nel* processo storico orientato al raggiungimento di un fine mondano. Sul piano storico-culturale esistono almeno due condizioni preliminari che caratterizzano l’affermazione



e la diffusione dell'idea di progresso: da un lato, la realizzazione di concreti progressi scientifici e tecnici; dall'altro, la realizzazione di concreti progressi materiali e culturali (civili, politici, sociali, economici, sanitari) che favoriscono anche l'incremento del sapere *pubblico*. L'esperienza di tali progressi conduce a credere nel progresso, ma il passaggio dai 'progressi' al 'progresso' – inteso come direzione, o mèta indefinita, dell'umanità verso un'esistenza sempre migliore – non è automatico, immediato o autoevidente. Per tale passaggio è necessario che si realizzino almeno due ulteriori condizioni. In primo luogo, deve emergere e affermarsi un'interpretazione lineare del tempo, irreversibile, dotato di senso e orientato verso un fine, all'interno del quale sia possibile individuare differenti scale temporali, che tuttavia non mettono in dubbio l'unitarietà e la continuità della storia universale: solo in questo contesto può infatti emergere la consapevolezza della «contemporaneità del non-contemporaneo», secondo le parole di Friedrich Schlegel. In secondo luogo, è necessario che si affermi un soggetto astratto e universale della storia del progresso, l'*umanità*, attraverso cui è possibile definire ciò che favorisce lo sviluppo umano (l'estensione delle libertà e dell'eguaglianza, la redistribuzione delle ricchezze, ecc.) e ciò che invece lo ostacola (il dispotismo, la superstizione, ecc.): si tratta di una distinzione che facilmente giunge a determinare il progresso come una categoria politica di azione e di partito (progressisti vs. conservatori). Il progresso vive dunque all'interno di una storia che viaggia su due binari – da un lato i singoli eventi, che

possono essere disordinati e confusi; dall'altro, un piano storico generale che interpreta anche le catastrofi come veicoli di un miglioramento universale – che tuttavia un giorno dovranno giungere a riunirsi. Il progresso può pertanto esistere solo in un tempo che è per essenza *futuro*, non in un 'eterno presente': l'attesa del futuro è la dimensione in cui vive la volontà di progresso, che diventa il tratto distintivo della civiltà moderna, all'interno della quale il perfezionamento continuo e crescente viene realizzato dagli esseri umani in un tempo storico progressivo e accelerato. Non solo: il nesso tra storia, temporalità e progresso determina il fatto che i fenomeni storici possano essere interpretati 'all'avanguardia' o 'arretrati' all'interno di uno spazio di esperienza *politico*, non *naturale*. La trasformazione attiva del mondo legittima infatti l'azione politica di individui e gruppi sociali che mirano alla critica della tradizione, all'emancipazione dai legami autoritativi e alla costruzione di una nuova epoca utilizzando l'idea di progresso, fondata sull'autoaffermazione della ragione, sull'autonomia dell'uomo moderno, sulla concezione omogenea e lineare del tempo e sull'immagine cumulativa del sapere. Il progresso è dunque sia un indicatore della modernità, sia un fattore decisivo per la costruzione della modernità.

2. L'affermazione dell'idea di progresso attesta la costruzione di una nuova *coscienza storica*: costituendo una determinazione relazionale e valoriale rispetto al *prima* e al *poi*, essa dà espressione all'alterità del passato – in quanto peggiore del presente e del futuro –

di contro alla novità del futuro – in quanto migliore del passato e del presente – perché cresce la convinzione che la storia non procede verso la decadenza, né si ripete casualmente, bensì è tesa verso un futuro sempre rinnovato, migliore e dotato di senso per l'umanità. Il progresso parla dunque strutturalmente del *nuovo*: la scoperta della storia come unica, diversa e sempre in procinto di superarsi producendo una nuova era, è resa possibile dalla declinazione dell'idea classica di *perfezione* (statica, in quanto oggetto di contemplazione indipendente dalla sfera umana) nell'idea moderna di *perfezionamento* (dinamica, in quanto frutto di un processo prodotto dall'azione umana), cioè in una concezione 'temporalizzata' dell'idea di un progresso teso verso un futuro aperto e indeterminato, ma dominabile. Tutto ciò produce la concettualizzazione della visione moderna della storia – ben diversa da quella di Erodoto e di Tucidi-  
de, di Machiavelli e di Guicciardini – che si realizza soprattutto dopo Hegel attraverso una filiera complessa, da Ranke a Treitschke, da Dilthey a Croce, da Meinecke a Collingwood e Gadamer. La concezione moderna di storia determina l'intero spazio di esperienza e di azione dell'uomo (compreso il suo rapporto con la natura, che viene così *storicizzata*) perché declina l'interpretazione dei *fatti* contingenti all'interno di un processo orientato e lineare che costituisce l'intera cornice della vita individuale e sociale. Questa interpretazione moderna del movimento storico non riposa sui fatti, perché il mutamento storico indica solo che esiste il mutamento, non che esso abbia una direzione o una giustifica-

zione. Per il superamento di questo dato empirico è dunque necessaria la costruzione di un'esperienza storica e di una coscienza storica radicalmente nuove. La costruzione dell'esperienza storica moderna comporta che i fatti vengano interpretati all'interno di una temporalità lineare dotata di una direzione, cioè all'interno di un processo di mutamento storico orientato verso un fine. Una tale esperienza storica non esisterebbe però senza l'affermazione della coscienza storica, che provvede a costituire la storicità 'progressiva' dei fatti, interpretandoli nel loro senso e nel loro significato, così giungendo a decretare il ruolo della storia come tribunale del mondo. La mèta del progresso deve però rimanere irraggiungibile, pena lo svuotamento della categoria di *processo storico*: il perfezionamento non ha mai termine e gli obiettivi concreti raggiunti nel processo storico sono concepiti come sempre progredienti.

3. L'idea di progresso ha talvolta camminato fianco a fianco all'idea di utopia. Luogo ideale, eppure inesistente o impossibile, l'utopia rappresenta uno dei concetti chiave della cultura moderna, nel suo sforzo verso l'emancipazione dell'individuo dai legami tradizionali e la realizzazione di una società garante di giustizia e libertà. In quanto comunità ideale, l'utopia si contrappone a una realtà storica degradata, proponendo un progetto meditato e razionale di società giusta in cui bisogni individuali e beni collettivi, aspirazioni private e scopi pubblici possano trovare una logica e armonica compenetrazione, tanto da giungere a costruire un 'paradiso in

terra', secolarizzato nella pura immanenza. In questa prospettiva il carattere desiderante e immaginario dell'utopia rimanda a una concezione 'aperta' dell'agire individuale e sociale, contro ogni immagine cristallizzata dell'esistente, considerato al di là di ogni possibile valutazione critica. Dell'utopia esiste però anche un'altra faccia: i progetti utopici di emancipazione possono rovesciarsi nel loro esatto opposto, cioè in distopie caratterizzate da elementi totalitari, soprattutto nei casi in cui lo sguardo utopico sia inteso meccanicisticamente in vista di una compiuta omologazione culturale. Nell'immagine della comunità ideale, infatti, il dissenso è bandito in linea di principio: ciò che è perfetto, dunque non perfettibile, non ammette discussioni, non diviene, bensì è, autosufficiente e assoluto. In una completa eterogenesi dei fini, il desiderio utopico si trasforma in un universo reificato, statico e definitivo che – sognando di risolvere tecnicamente i conflitti sociali – realizza l'utopia determinando però, allo stesso tempo, la sua crisi irreversibile. Nonostante queste derive, l'idea di utopia – cioè di immaginazione politica – rende possibile riflettere sulle possibilità del mutamento sociale e politico, soprattutto attraverso l'elaborazione di una progettualità innovativa e non dogmatica. Con una consapevolezza: che l'utopia – se non vuol trasformarsi nel suo opposto, cioè nell'incubo delle distopie – è tale solo se è un'attesa, cioè una modalità di opporsi alla necessità del mondo.

La parentela tra utopia e progresso non appare difficile da individuare, visto che entrambi i concetti si costruiscono intorno alla specificità etico-politica

del perfezionamento del genere umano, cioè dell'emancipazione moderna. Inoltre, a partire dal Settecento – e in diretta relazione con l'affermarsi delle ideologie del progresso – le utopie diventano anche *ucronie*, cioè si legano direttamente al processo storico nel corso del quale la dimensione utopica si realizza grazie al progressivo perfezionamento delle facoltà umane. In questo modo l'ucronia si avvicina sempre più al progresso da realizzarsi *nella* storia. In entrambi i casi l'uso sistematico della ragione indica la possibilità dell'emancipazione dai poteri autoritari laici ed ecclesiastici, soprattutto attraverso la critica dei pregiudizi e della superstizione: l'accumularsi del sapere diventa la fonte e la garanzia del progresso del genere umano, in particolare della sua morale, dei suoi costumi e delle sue istituzioni politiche, che rendono possibile il cammino verso una condizione migliore dell'umanità. La storia viene così interpretata come l'insieme dei progressivi avanzamenti dell'umanità verso la felicità, la libertà e la giustizia. Il parallelismo tra utopia e progresso è evidente anche osservando il periodo della loro crisi, soprattutto nel Novecento, quando l'idea di progresso subisce forti critiche e quando le utopie relative al futuro si volgono in distopie, non perché irrealizzabili ma perché *realizzate*: da Herbert George Wells (*A Modern Utopia*, 1905) a Aldous Huxley (*Brave New World*, 1932), da George Orwell (1984, 1948) a Ray Bradbury (*Fahrenheit 451*, 1953) e Philip K. Dick (*The Man in the High Castle*, 1962) emerge l'immagine di un mondo gestito tecnocraticamente, con esseri umani programmati in vista della funzione sociale

che devono svolgere rigidamente all'interno di una società totalitaria sorvegliata da un Grande Fratello che fonda il proprio potere non solo sulla violenza, ma anche sul consenso indotto da un dominio ipnotico dei *mass media* sulle coscienze. Il rovesciamento dell'utopia in distopia – e del progresso in regresso – è determinato soprattutto dall'affermarsi di una concezione univocamente deterministica volta alla realizzazione della società migliore, in particolare di una vocazione attivistica che mira a giungere rapidamente non al perfezionamento, ma alla *perfezione* di un progetto sociale coerente nella propria logica interna, con caratteri di trasparenza, autosufficienza e prevedibilità, di controllo assoluto e perciò non perfezionabile, statico, definitivo. Una volta collegata l'utopia a questa modalità di progettazione pianificata si chiarisce anche il suo rapporto con il messianismo, di cui rischia di rappresentare una secolarizzazione, e con la filosofia della storia di tipo progressivo e ottimistico, di cui rischia di rappresentare il fine realizzato, cioè la risoluzione definitiva della storia e del progresso.

La trasformazione dell'utopia in distopia indica anche le differenze tra utopia e progresso, che riguardano l'obiettivo finale, i metodi per il suo raggiungimento e il suo rapporto con il passato. Mentre nell'utopia la mèta è la perfezione, che può essere costruita in modo pianificato attraverso un atto immediatamente volontaristico, nel progresso è il perfezionamento, che implica un processo di lungo periodo, potenzialmente infinito. Anche il metodo per raggiungere l'obiettivo finale e il suo rapporto con

il passato sono diversi: mentre il progresso pensa a un'accumulazione continua delle risorse scientifiche, politiche, morali ed economiche a partire dalle condizioni storico-sociali disponibili, l'utopia implica la costruzione della nuova realtà attraverso una rottura radicale con il passato. Da questo punto di vista, l'utopia e la rivoluzione sono tra loro più vicine di quanto non lo siano l'utopia e il progresso. Nelle concezioni progressiste il passato è vecchio e deve essere abbandonato, in quanto superato dal presente e in vista dei progressi futuri: il passato è pertanto un fossile, cioè un oggetto di studio della paleontologia del progresso. Esso però non è il male assoluto perché, in fondo, non è che la preparazione del presente, cioè lo stadio primitivo e l'errore ormai superato ma da cui l'umanità ha imparato: del resto, anche il presente – cioè il prodotto del progresso attuale – sarà superato nel futuro. Il progresso procede dunque per continuità e accumulazione, con una mèta che è spostata alla fine dei tempi, mentre l'utopia e la rivoluzione procedono per cesure e per discontinuità attraverso la logica del nuovo inizio, inteso in senso radicale, da realizzarsi *qui e ora*. Il progresso equivale al riformismo, cioè a un attivismo continuo e graduale in grado di migliorare di volta in volta la condizione umana; l'utopia equivale invece alla rivoluzione, cioè a un attivismo immediato in grado di realizzare la società perfetta.

4. Nell'ottica della ricostruzione storica è sempre difficile giungere a generalizzazioni concettuali. Non appare tuttavia improprio affermare che l'idea di



progresso rispecchia, per molti aspetti, la traiettoria della modernità, di cui condivide le ambiguità e le contraddizioni, oltre che il pluralismo progettuale: l'idea di progresso si delinea infatti tra Seicento e Ottocento, in coincidenza con lo sviluppo della filosofia moderna, seguendo percorsi differenti e contrastanti e, insieme a essa, entra in crisi, soprattutto nel Novecento, per mano di tradizioni di pensiero diverse e concorrenti (tradizionalisti, conservatori, cattolici, nichilisti, bolscevichi, reazionari, socialdarwinisti, fascisti, ecc.), oltre che a causa delle tragedie che caratterizzano l'età contemporanea, dalle guerre mondiali ai genocidi, dalle preoccupazioni ambientali al pericolo atomico. Oggi – dopo la dissoluzione dell'idea moderna di progresso che si verifica nonostante i progressi *realizzati* – i processi di modernizzazione e globalizzazione impongono una nuova riflessione filosofica sulle forme e sulle ragioni del mutamento storico, soprattutto a causa dei cambiamenti politici, economici, scientifici e tecnologici che avvengono nel passaggio all'età globale sotto la categoria di 'innovazione', che dell'idea di progresso intende essere, senza riuscirvi, la declinazione neutrale e oggettiva, cioè libera dai pregiudizi culturali (soprattutto eurocentrici) che hanno contraddistinto la moderna cultura progressista.

L'idea moderna di progresso non è esente da pregiudizi di varia natura. Non costituiscono infatti verità autoevidenti le idee secondo cui il fine dell'umanità sia il proprio perfezionamento, o che il corso storico riposi su leggi universali di sviluppo verso il meglio. Inoltre, è chiaro che sono connotate ideologicamen-

te e culturalmente sia la suddivisione delle civiltà in progredite e arretrate, sia la decisione (determinata dall'Occidente) sulla scelta della scala gerarchica – il sapere scientifico, le istituzioni politiche, i costumi morali, ecc. – alla luce della quale ‘misurare’ il progresso. Nessuna perdita è pertanto da rimpiangere su questo piano, visto che la crisi del modello europeo di civiltà ha svelato anche la dimensione ideologica dell'idea di progresso, fondata sulla netta divisione – di origine coloniale – tra il Nord e il Sud del mondo, oggi non più sostenibile né per ragioni etiche, né per ragioni legate alla globalizzazione (che però non ha certo risolto le questioni del dominio, ma le ha semplicemente rimodellate riallocando i centri di potere politico ed economico). Queste e altre ragioni hanno condotto all'abbandono dell'idea di progresso, anche per il carattere di continuità e di irreversibilità, teoreticamente non fondato, che la connotava. Di progresso si parla ancor oggi per designare la conquista di una misura crescente di libertà, o l'estendersi dei diritti umani, o l'acquisizione di un maggiore grado di giustizia e di sicurezza sociale: ma è evidente che si tratta spesso di un uso retorico e comune del termine. Nonostante questa crisi radicale, è innegabile ammettere la potenza liberatoria ed emancipativa dell'idea di progresso, che in età moderna e contemporanea ha svolto un ruolo di primo piano nella costruzione di società più libere, più eque, più giuste attraverso l'affermazione di costituzioni repubblicane e principi inclusivi di cittadinanza. Il progresso ha certamente comportato vittime – pensiamo alla miseria dei paesi occupati

dalla colonizzazione europea, spesso giustificata proprio in nome del progresso – ma allo stesso tempo ha costituito una voce forte e chiara per la costruzione di una società migliore, libera da autoritarismi e da privilegi. Può dirsi lo stesso della categoria che attualmente domina la scena mondiale, *innovazione*, e di altre simili, quale *crescita*?

Nella letteratura economica e nel linguaggio filosofico-politico il concetto di progresso è stato sostituito, tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, da quello di sviluppo, ma anch'esso è risultato troppo connotato in termini culturali, evidenti nella distinzione tra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati. Attualmente il termine al centro della letteratura economica è *crescita*, che si presta a essere ricondotto in modo univoco a indici quantitativi e non valutativi. Nella sua 'neutralità' questo nuovo termine – ormai dominante nella cultura politica e nel linguaggio comune – si adatta a usi plurimi, in verità non meno ideologici dell'idea di progresso, funzionali alle teorie dei cicli economici e utili per designare i processi di cambiamento nei settori scientifico, tecnico e industriale, ormai reciprocamente legati a doppio filo a causa delle trasformazioni innescate dal processo di globalizzazione, in particolare dalla concentrazione della ricerca tecnologica in grandi gruppi industriali multinazionali. Vista la centralità (anche ideologica) dell'innovazione tecnologica per la creazione attuale di reddito da impresa, la crescita economica è in genere caratterizzata da un processo di innovazione – non solo materiale, anche immateriale – che, sorto all'interno di un determinato setto-

re produttivo, si diffonde poi anche negli altri settori per trasformare l'intero apparato produttivo e l'economia complessiva di un sistema (che oggi coincide sempre più con il mondo intero). Tutto ciò spiega perché oggi è onnipervasivo il discorso sull'innovazione tecnologica, contrassegnata sia dalla trasformazione dei metodi di produzione (innovazione di processo), sia dalla creazione di nuovi prodotti (innovazione di prodotto). Anche per questo motivo non si parla più di progresso nel momento in cui si analizza il nesso tra le innovazioni scientifiche, tecnologiche e industriali, da un lato, e la dimensione etico-politica, dall'altro. Il carattere innovativo degli attuali mutamenti non riguarda più l'idea di civiltà e dipende solo dall'importanza delle trasformazioni tecnologiche che si affermano in uno o più settori produttivi, che possono essere di carattere settoriale oppure possono rappresentare un radicale cambiamento di paradigma che investe l'intero apparato produttivo, com'è avvenuto nel caso dell'informatica. 'Innovazione' è pertanto la parola d'ordine degli attuali sistemi di potere, sia economici che politici, che mirano a mascherare i valori – cioè le decisioni, gli interessi e i privilegi di natura *storica* – come *fatti naturali*: essa delinea un mutamento condizionato ideologicamente e gerarchicamente, funzionale alla riproduzione dei rapporti di produzione in quanto mette le nuove tecniche e procedure – solo apparentemente neutrali – al servizio di decisioni politico-economiche non trasparenti. L'innovazione non muta dunque la struttura socio-politica, al contrario la riproduce: eventualmente muta le forme del

consumo, nel caso in cui queste siano funzionali alla riproduzione dei rapporti di produzione e delle relazioni di dominio.

Ma, allora, rappresenta davvero un progresso questo abbandono dell'idea di progresso? Senza dubbio non è più possibile sostenere una teoria ingenua del progresso, fondata su leggi necessarie che parlano di mutamenti continui e irreversibili verso il meglio o di scale gerarchiche tra popoli progrediti e popoli arretrati. Allo stesso tempo, però, è necessario ricordare che – se non vogliamo chiudere ogni spazio di progettualità sociale e politica e vivere in un eterno presente, o in un tempo 'puntiforme' senza storia e senza futuro, deterministicamente indotto, in assenza di reale mutamento – è con una qualche interpretazione dell'idea di progresso che dobbiamo oggi fare i conti per riproporre una visione 'aperta' dell'agire individuale e sociale, contro ogni immagine dell'esistente cristallizzata in una visione chiusa e determinata. Depurata dalle sue ambiguità e dalle sue contraddizioni, l'idea di progresso – intesa come apertura di possibilità e di cambiamento non solo tecnico-scientifico, ma anche etico-politico – si delinea ancora oggi nella sua capacità immaginativa, che demistifica la pretesa datità del reale e declina l'essere come contingenza, in grado di opporsi alla necessità del mondo e di denaturalizzare la struttura storico-sociale.

## I. L'IDEA DI PROGRESSO TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO

### 1. *Il mondo greco e romano*

Nelle culture greche e romane – idealmente da Senofane (VI-V sec. a.C.) a Elio Aristide (II sec. d.C.) – possono essere rintracciati numerosi lemmi che afferiscono concettualmente all'idea di progresso, senza tuttavia che a essa si sovrappongano: tra questi, in greco *epididónai* (aumentare, crescere), *prokoptein* (procedere), *epidosis*, *prokope*, *auxesis* (accrescimento, crescita); in latino *progressio*, *progressus* (con cui Cicerone traduce *proagein*), *processus* e *profectus*. Tali lemmi designano un progresso solo in senso figurato, perché non indicano un percorso di perfezionamento, bensì descrivono un accrescimento o un miglioramento di un soggetto particolare (un individuo, una città, un tipo di conoscenza o di tecnica) in una dimensione temporale delimitata e in un determinato ambito (per esempio in virtù, cultura, ricchezza o potere). Nell'antichità classica non si è infatti mai costituita un'idea normativa di progresso attraverso cui la storia venisse concepita come un processo globale di mutamento verso il meglio e in cui le condizioni sociali e morali procedessero verso un continuo miglioramento. Al massimo, ciò che si riscontra in certe epoche dell'antichità – in particolare il V secolo e l'epoca ellenistica – è la consapevo-

lezza dello sviluppo di alcune istituzioni politiche del presente rispetto a quelle del passato, o del processo di accrescimento del patrimonio tecnico-scientifico reso possibile dal succedersi di nuove invenzioni, o della superiorità del livello di vita materiale raggiunto nel presente rispetto alle epoche remote. Ma da ciò è illegittimo inferire la presenza nel mondo antico dell'idea di progresso, cioè dell'idea di una direzione positiva del processo storico riferita sia al passato che al futuro. Invece che di progresso, è dunque più corretto parlare di progressi concreti e materiali, limitati e circoscritti, che possono convivere, nello stesso soggetto e periodo, con forme di decadenza. Per questo motivo l'orizzonte temporale di tali progressi risiede nel confronto empirico tra il passato e il presente, senza avere alcun interesse per il futuro. È comunque evidente che, a impedire lo sviluppo di una concezione compiuta del progresso nelle culture greche e romane, è sostanzialmente il dominio di altre due idee filosofiche connesse alle questioni della temporalità: le idee di decadenza e di eterno ritorno. La concezione di un progredire graduale dell'umanità da una condizione primitiva alla vita civile si scontra infatti con questi due modelli interpretativi che la cultura greca eredita dal pensiero mitico e dalle cosmogonie arcaiche.

Alla luce dei miti dell'età dell'oro e del 'paradiso perduto', a cui succedono fasi di decadenza, il mutamento appare come una corruzione e il tempo come una minaccia: «Uomo, non dire mai ciò che sarà domani» afferma Simonide<sup>1</sup>, che così dà forma alla tendenza del pensiero greco a idealizzare l'antico e a svalutare

l'innovazione. È in particolare Esiodo in *Le opere e i giorni* che guarda al passato come all'età dorata della civiltà, cui ha fatto seguito un'inesorabile decadenza: per Esiodo la storia è infatti contrassegnata da un processo di degenerazione definito dalla successione di quattro età (dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro) al cui termine vi è l'umanità attuale, gravata da pene e fardelli. Accanto all'immagine della decadenza, e talvolta concettualmente congiunta a essa<sup>2</sup>, nel mondo greco si trova la concezione, di impronta naturalistica, di un ciclo cosmico continuo nel quale la crescita è destinata a cedere il passo alla senescenza, e viceversa, in un continuo ripetersi delle vicende naturali (il ripetersi delle stagioni, il movimento delle costellazioni, ecc.) e delle epoche storiche che coinvolgono anche la storia umana. Per i greci anche gli eventi umani sono inscrivibili all'interno di un ciclo eterno da contemplare: la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituisce il modello per la comprensione della storia, visto che le vicende umane si inseriscono in un sistema ciclico universale e necessario. La concezione ciclica della storia è alla base della cosmologia stoica e in seguito si trasmette alla cultura romana dell'età imperiale, quando Virgilio preconizza l'imminenza di un nuovo grande ciclo storico che realizza la teoria del «grande anno»<sup>3</sup>, cioè il lungo intervallo di tempo che intercorre tra due successivi allineamenti di tutti i pianeti. La possibilità di un'interpretazione della storia in termini di progresso nella cultura greca è concettualmente impedita dalla presenza del modello ciclico, sviluppato soprattutto dallo stoicismo, secondo cui il



cosmo nasce dal fuoco e perisce nel fuoco, per poi risorgere ancora a nuova vita e così in eterno, secondo il disegno finalistico e provvidenziale del *logos*. *Ekpyrosis* è il termine – attribuito a Crisippo – che indica questa distruzione periodica del cosmo, una palingenesi causata da una conflagrazione che si verifica ogni «grande anno» e grazie alla quale il cosmo viene ricreato in un processo di ricostituzione della condizione originaria (*apokatastasis*).

L'idea dell'eterno ritorno – dominante nelle culture greche e romane – è esemplificata con chiarezza dalla posizione di Polibio<sup>4</sup>. La storia non è una semplice narrazione di fatti, ma una storia universale in cui gli avvenimenti si succedono secondo un'interrelazione ciclica interna, in parallelo a quanto avviene nel ciclo cosmico. In questo quadro macrocosmico, di derivazione stoica (in particolare attinta da Panezio) è la dottrina del corso e ricorso delle costituzioni, in cui Polibio combina le tre componenti di buon governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) con quelle di cattivo governo (tirannide, oligarchia, oclocrazia): questi governi si avvicendano in un processo chiamato *anaciclosi* (*anakyklosis*)<sup>5</sup>, una teoria dell'evoluzione ciclica di cui è possibile trovare alcune tracce anche in Cicerone<sup>6</sup>. Per Polibio i regimi politici si deteriorano e si susseguono secondo un andamento circolare nel tempo: giunti all'ultimo stadio, ritornano alla forma iniziale, per poi ripetere lo sviluppo. Tutti i regimi sono transitori perché, a causa della corruzione, i primi tre si trasformano sempre in quelli negativi, per poi dare inizio a una nuova forma.

Le concezioni dell'eterno ritorno e della decadenza

implicano da una parte l'idealizzazione del passato, dall'altra la perdita di fiducia nella possibilità di un'evoluzione lineare apportatrice di miglioramenti stabili. Ma non tutto è così univoco. Tra il VI e il V secolo, infatti, comincia a farsi strada una concezione delle tecniche come prodotto dell'ingegno e dell'opera umana che spinge a un'organizzazione migliore della vita sociale sotto la pressione del bisogno che caratterizza la condizione primitiva. Già alcuni miti greci propongono diversi racconti in cui lo stato originario è alterato da positivi interventi di civilizzazione resi possibili dall'acquisizione di nuove capacità: Ercole trasforma l'ambiente e lo rende accessibile e abitabile dall'uomo; Prometeo dona all'uomo il fuoco e il sapere tecnico che gli permette di evolvere dallo stato ferino di natura, procurandosi i beni necessari alla vita e allestendo pratiche complesse per l'organizzazione delle società; Demetra e Dioniso fanno dono all'uomo del grano, del vino e di altre innovazioni come la metallurgia, l'addomesticamento del cavallo, la costruzione del carro. Qui è certamente presente un'idea di progresso, non come sviluppo continuo, bensì come avanzamento da un'età primitiva e disorganica a un'età caratterizzata da un maggiore ordine e da nuove acquisizioni, che tuttavia non sono prive di costi in termini di regresso morale. Le concezioni progressiste risultano infatti limitate all'aspetto scientifico e materiale, perché sono le *technai*, tra cui la politica, a progredire e a cambiare il livello di vita dell'umanità: anche se si ammette l'evoluzione dell'uomo da uno stato primordiale a uno più avanzato e si riconosce un

avanzamento delle conoscenze<sup>7</sup>, spesso si registra una forte tensione tra progresso tecnico e progresso morale. La conquista di nuove conoscenze teoriche e di capacità tecniche non assicura una crescita morale dell'umanità: nemmeno l'Atene del V secolo, con la sua politica dinamica capace di sviluppare un'eccezionale potenza, può evitare la decadenza etico-politica che mette in crisi le istituzioni democratiche e conduce alla sconfitta militare. Addirittura, a partire dal IV secolo si diffonde l'idea di un legame tra progresso tecnico e crescita del livello di vita da una parte e degenerazione morale dall'altra<sup>8</sup>: possono valere come esempio di questa convinzione i giudizi negativi sulle città marinare, aperte ai traffici e alle relazioni internazionali e quindi destinate a sviluppare una grande potenza economica e politica, ma anche incapaci di educare i cittadini alla virtù e al rispetto delle tradizioni<sup>9</sup>, che invece sono il cuore dell'antica città agraria, chiusa verso l'esterno e pertanto in grado di conservare gli antichi valori<sup>10</sup>.

La possibilità di interpretare la storia come un cammino verso il meglio è preclusa, presso i greci, anche dalla considerazione della supremazia degli dèi olimpici, degli eroi mitologici quali Prometeo o Minosse e dei saggi legislatori quali Solone o Licurgo. Nonostante ciò, alcuni riconoscimenti delle potenzialità evolutive dell'umanità sono presenti già in Omero, quando descrive lo stato ferino dei Ciclopi, che non conoscono né l'agricoltura né le forme di organizzazione sociale e vivono isolati, senza leggi, nell'anarchia e nel disordine<sup>11</sup>: tutto ciò contrasta con le città greche, ormai evolute a uno stadio su-

periore di ricchezza e di conoscenza, facendo emergere la consapevolezza dell'esistenza di diversi livelli di vita e di civiltà attraverso la possibilità dell'evoluzione sociale<sup>12</sup>. Anche in Platone è presente l'ambivalenza tra decadenza e progresso della civiltà. Parlando delle diverse forme di costituzione (dall'aristocrazia alla tirannide), nel Libro ottavo della *Repubblica* Platone afferma che esse si collocano in una scala discendente. Nel Libro primo, però, emerge una critica fondamentale della giustizia tradizionale. La conversazione iniziale tra Socrate e Cefalo, il quale è la personificazione dell'autorità naturale fondata sulla deferenza nei confronti della tradizione, rappresenta infatti la difficoltà alla quale è esposta la concezione tradizionale della giustizia: contro l'opinione dell'anziano Cefalo, Socrate dimostra che la giustizia non consiste sempre nel dire la verità e nel restituire la proprietà altrui. L'uso legittimo delle cose, anche di quelle per loro natura buone, non è sufficiente a rendere giusto un essere umano: mentre un uso sbagliato è ingiusto, il giusto uso dipende dalla conoscenza<sup>13</sup>. Inoltre, nella prosecuzione del dialogo, il posto di Cefalo, che abbandona la conversazione per recarsi a un sacrificio, viene occupato da suo figlio Polemarco, la cui opinione sulla giustizia modifica sensibilmente quella del padre: l'ordine creato dall'autorità tradizionale, proprio perché non ha bisogno né di parole, né di ragioni, tende a diventare immediatamente disordine<sup>14</sup>. L'argomentazione della *Repubblica* rende pertanto evidente la superiorità del bene sulla tradizione e della filosofia sul sapere ancestrale: la giustizia richiede la conoscenza

di un ordine superiore. Nonostante l'affermazione della superiorità della filosofia – presente nell'intera produzione platonica – Platone testimonia l'ostilità della cultura greca nei confronti dell'innovazione e ha un ruolo fondamentale nella costruzione del nesso tra l'idea di decadenza e la concezione ciclica della storia, soprattutto nella narrazione del mito di Crono<sup>15</sup>, il racconto dell'epoca aurea nella quale sotto la guida del dio non c'era bisogno per l'uomo né di lavoro né di politica e soprattutto non c'era bisogno di cercare gli eccessi di un ambiguo progresso materiale che lo conducono ad allontanarsi dai costumi semplici delle origini.

Il dominio filosofico e culturale delle idee di decadenza e di eterno ritorno non impedisce l'affermazione di alcune concezioni parziali del progresso nelle culture greche e romane. Questa ambivalenza è confermata da numerosi esempi. Nonostante la centralità della teoria dell'anaciclosi, in Polibio è rintracciabile la constatazione che nella storia si è verificato un progresso della conoscenza scientifica e morale<sup>16</sup>. Elio Aristide afferma che Roma è in ogni riguardo superiore ai precedenti regni nell'arte militare, nel diritto, nel commercio, nell'organizzazione urbana, nelle comunicazioni e soprattutto nell'istituzione della pace<sup>17</sup>. Seneca ritiene effettiva la possibilità di nuove scoperte grazie al progresso scientifico, anche se non crede che tale progresso possa procurare la felicità e l'abbandono dei vizi<sup>18</sup>:

Molte cose che noi ignoriamo saranno conosciute dalla gente dell'evo futuro; molto è riservato a generazioni an-

cora più lontane da noi nel tempo, quando di noi anche il ricordo si sarà cancellato: il mondo sarebbe una ben piccola cosa se in esso tutto il mondo non trovasse materia per le sue ricerche [...]. La natura non svela il suo mistero tutto in una volta<sup>19</sup>.

Ma in questa direzione esistono testimonianze ben più antiche, in primo luogo quella di Senofane: «Non è che da principio gli dèi abbiano rivelato tutte le cose ai mortali, ma con il tempo essi cercando ritrovano il meglio»<sup>20</sup>. Senofane esprime così la convinzione che l'uomo progredisce nel corso del tempo, attraverso l'introduzione di innovazioni che non vengono rivelate dalla sapienza divina ma elaborate dalla capacità inventiva e dall'autonoma ricerca dell'uomo, in un processo che sembra estendersi anche al futuro con la convinzione di una lenta ma costante evoluzione verso il meglio. La polemica senofanea segna la rottura con il pensiero mitologico e con l'affermazione dell'origine divina delle invenzioni che hanno consentito all'uomo, o più precisamente ai greci, di migliorare le proprie condizioni di vita. Ma che queste invenzioni siano il risultato di una ricerca faticosa, e perciò anche graduale, non vuol dire ancora che si dispongano in una sequenza progressiva; significa semplicemente che per Senofane la cultura è un prodotto umano, non diversamente dagli ordinamenti politici della città. Il frammento di Senofane non indica dunque l'elaborazione, presso i greci, di una storia della civilizzazione in termini di progresso, ma senza dubbio rimanda alla possibilità di uno sviluppo della condizione umana – magari sanzionata

con una condanna nei confronti delle forze creative dell'uomo, come nel mito di Prometeo – che si affranca da una situazione primitiva e arcaica nella quale invece i popoli non greci (soprattutto gli orientali) continuano a vivere ancora nel tempo presente. Emerge qui, implicitamente, il valore emancipativo della conoscenza razionale e delle tecniche (agricole, edificatorie, mediche, ecc.): la superiorità dei greci sui barbari è data dal valore della loro civiltà politica, culturale e materiale che è testimoniata dalla comparazione con i diversi gradi di sviluppo degli altri popoli mediterranei e orientali. Nell'Atene del V secolo, in particolare, sembrano pertanto affermarsi idee 'progressiste', che sottolineano l'importanza dell'innovazione testimoniata dallo sviluppo concreto e consapevole sia delle invenzioni tecniche, sia delle pratiche politiche (per esempio, riguardo alla possibilità di insegnare la virtù e di stabilire una procedura razionale per l'amministrazione della giustizia). Alcuni esempi possono illustrare l'esistenza di concezioni 'progressiste' secondo cui la condizione umana si sviluppa nel corso del tempo grazie alle innovazioni della scienza, della tecnica e della politica. Eschilo ed Euripide mostrano ammirazione per le nuove invenzioni dell'eroe Palamede, di cui hanno beneficiato le città greche. Nell'*Antigone* di Sofocle il coro canta l'evoluzione di pratiche quali l'allevamento, la navigazione e la medicina, resa possibile dall'ingegnosità umana che procede passo dopo passo. Isocrate afferma che la crescita delle conoscenze e delle capacità è dovuta a coloro che non si sono accontentati dell'esistente, ma «hanno voluto migliorare, osando

cambiare ciò che non andava bene»<sup>21</sup>. Testi ippocratici sostengono che la medicina dispone di teorie, principi ed elementi che, «in lungo corso di tempo», hanno reso possibili importanti scoperte, frutto di indagini e di esperienze che permetteranno un incremento della conoscenza anche in futuro<sup>22</sup>. La convinzione che la vita umana è progredita rispetto alle origini è espressa nel *Prometeo incatenato* di Eschilo<sup>23</sup>, in cui Prometeo si presenta come l'iniziatore delle scienze e delle tecniche (astronomia, matematica, alfabeto, medicina, metallurgia) che hanno civilizzato l'uomo, che viveva in uno stato ferino, rendendolo razionale e capace di pensiero. Ancora Eschilo, nelle *Eumenidi*, mette in scena il contrasto tra il vecchio e il nuovo dimostrandosi consapevole della possibilità di acquisire nuove forme di organizzazione sociale e politica, esplicitamente contro la tradizione<sup>24</sup>. Crizia propone l'immagine di una vita umana che, alle sue origini, è senza ordini: è solo l'istituzione delle leggi che permette la crescita dell'umanità<sup>25</sup>. Nonostante la critica delle innovazioni legislative, Platone ammette la necessità di un progressivo perfezionamento delle norme, reso possibile dall'affinamento dell'esperienza<sup>26</sup>. Tucidide testimonia in alcuni passaggi l'esistenza di una fiducia nello sviluppo storico, politico e tecnico, visto che i barbari sono oggi allo stadio in cui erano i greci tempo prima («Si potrebbero indicare molti campi nei quali i greci antichi avevano costumi affini a quelli tuttora vigenti presso i barbari»)<sup>27</sup>, giungendo addirittura ad affermare che «è inevitabile che il nuovo abbia la preminenza»<sup>28</sup>. L'elogio dell'innovazione è proposto anche da Senofonte quando,



nel narrare dell'educazione del re Cambise al figlio Ciro relativamente all'arte della guerra, presenta un singolare parallelismo tra musica e arte militare:

Insomma, figlio mio, dal momento che desideri conoscere tutti questi accorgimenti, ti dico che non si tratta di praticare solo quelli che tu possa avere imparato, ma di inventarne tu stesso di nuovi, proprio come i musicisti che non eseguono soltanto le melodie che hanno appreso da altri, ma cercano di comporne di originali. E, se nella musica trascinano gli applausi le arie che profumano di novità, a maggior ragione in guerra hanno successo gli stratagemmi inediti, in quanto si rivelano i più idonei a ingannare gli avversari. Se tu, ragazzo mio, applicassi agli uomini quelle astuzie che eri solito adoperare con la selvaggina minuta, non credi che già faresti notevoli progressi nell'arte di prevalere sui nemici?<sup>29</sup>

Resta tuttavia aperta l'interpretazione del destino di questa crescita di conoscenze e di potere delle civiltà greche, del fatto cioè se essa sia destinata a continuare oppure sia tragicamente destinata a interrompersi a causa del fato, del volere degli dèi o dell'incapacità umana di perseverare nello sviluppo: come pronuncia il coro nell'*Antigone* di Sofocle, l'uomo è «padrone della scienza e del pensiero, padrone delle tecniche oltre ogni speranza, ma si può volgere al male o al bene»<sup>30</sup>. La consapevolezza del progresso, soprattutto nell'Atene del V secolo, era infatti presente – favorita dall'apertura di nuove possibilità di azione e da una lunga e plurale serie di sviluppi<sup>31</sup>, dalla medicina alla politica, dalla guerra all'arte – ma

certamente non era né costante né coerente. Anche il contrasto tra il ‘vecchio’ e il ‘nuovo’ – accompagnato da un vago sentimento di superiorità del presente dovuto allo sviluppo scientifico e tecnologico che favorisce la fiducia in un ulteriore avanzamento della conoscenza e delle capacità degli uomini – deve essere letto insieme alla considerazione dello squilibrio tra il miglioramento delle condizioni di vita e il declino morale, uno squilibrio che richiede la restaurazione dei costumi e il ritorno alla costituzione originaria della città. Le stesse rappresentazioni del cambiamento in politica riguardavano la possibilità di creare un nuovo ordine istituzionale, in grado di rispondere a inedite esigenze sociali ed economiche<sup>32</sup>, e non la costruzione di un’ideologia del progresso morale da realizzare gradualmente nel tempo: l’orientamento culturale rimaneva pragmatico, legato al *qui e ora* dei problemi relativi al dominio tecnico sulle cose naturali e sociali. Inoltre non mancano esempi di concezioni politiche secondo le quali il miglioramento morale è inteso come restaurazione della perfezione originaria o secondo le quali la realizzazione della costituzione giusta non dipende dalla dimensione temporale<sup>33</sup>. È questa la riflessione proposta da Aristotele quando parla del filosofo e urbanista Ippodamo di Mileto<sup>34</sup>, il cui progetto di riforma della città confidava nella possibilità di progredire nelle questioni politiche: ma, al di là dell’analisi della proposta di Ippodamo, il problema aristotelico diventa qui quello di comprendere l’utilità, o meno, delle riforme costituzionali in vista della realizzazione della costituzione migliore (*ariste politeia*):

La materia porta ad affrontare un altro problema e una diversa ricerca: alcuni si chiedono se è dannoso o giovevole alle comunità politiche mutare le leggi tradizionali, quando ne siano definite altre migliori. Non è facile accogliere senz'altro l'opinione menzionata, se proprio non giova mutarle, ed è possibile d'altronde che taluni propongano l'abrogazione delle leggi o della costituzione nell'interesse comune. Poiché ne abbiamo fatto cenno, è meglio dilungarsi sull'argomento con qualche altra piccola spiegazione. È una questione discussa e potrebbe sembrare preferibile il mutamento. Certamente in tutti gli altri campi del sapere il mutamento ha portato dei benefici, ad esempio nella medicina, quando si è mossa per una strada opposta a quella tradizionale, nella ginnastica e, in generale, in tutte le altre arti e attività; di conseguenza, poiché si deve ritenere la politica una di queste, è evidente che, anche nei suoi riguardi, si dovranno avere di necessità gli stessi risultati. Si potrebbe dire che se ne ha un indizio nei fatti stessi, giacché le leggi antiche erano troppo semplici e incivili [...]. D'altronde, in generale, tutti cercano non quel che è tradizionale, ma quel che è bene; ed è naturale che i primi uomini, siano essi nati dalla terra o scampati a qualche cataclisma, fossero simili a uomini qualunque [...] e pertanto sarebbe strano attenersi ancora alle loro decisioni. Inoltre neppure le leggi scritte è bene lasciare inalterate. In realtà, come riguardo alle altre arti, così anche riguardo alla struttura di una comunità politica è impossibile sia determinata minutamente in ogni dettaglio: è necessario determinarla in generale, mentre le azioni riguardano sempre il particolare. Da tali considerazioni risulta chiaro che bisogna cambiare talune leggi e in determinate occasioni ma, per chi esamina la cosa da un altro

punto di vista, il cambiamento sembra richiedere molta cautela. Infatti, quando l'utile è minimo, poiché è male abituare gli uomini ad abrogare le leggi con leggerezza, è chiaro che bisogna tollerare qualche sbaglio dei legislatori e dei magistrati, perché l'utile apportato dal mutamento non compenserà il danno recato dall'abitudine di disobbedire ai magistrati. È falso pure l'esempio tratto dalle arti, perché non è lo stesso cambiare un'arte e una legge: la legge non ha altra forma per farsi obbedire che il costume e questo non si realizza se non in un lungo lasso di tempo, sicché passare con leggerezza dalle leggi vigenti ad altre nuove leggi significa indebolire la forza della legge. Ma se ci sono poi leggi da essere mutate, devono essere mutate tutte e in ogni costituzione oppure no? E da una persona qualunque o da determinate persone? Perché la differenza è grande. Quindi lasciamo per ora l'esame di tali problemi: li tratteremo in altra occasione<sup>35</sup>.

Questo problema non viene trattato da Aristotele in altro luogo, a dimostrazione della difficoltà più culturale che filosofica che ostacola ogni discorso sul mutamento e sul 'nuovo' nella Grecia arcaica e classica. Nonostante ciò, egli non elimina dai compiti della scienza politica la teoria della costituzione migliore e l'indagine sulle cause che producono il mutamento delle costituzioni (in quale direzione questo mutamento avviene, i motivi per i quali le costituzioni possono andare incontro alla rovina e infine i mezzi con cui questo processo di distruzione può essere evitato): al bravo legislatore egli richiede non solo la capacità di organizzare la città in base alle condizioni particolari esistenti o secondo criteri di

adattabilità generali, ma anche di conoscere quale sia la costituzione che corrisponda in assoluto ai criteri della comunità perfetta<sup>36</sup>. E, sebbene nei cosiddetti libri ‘empirici’ della *Politica* (IV-VI) sembri mettere in subordine la ricerca della costituzione più alta, orientandosi piuttosto all’analisi e alla correzione dei sistemi politici esistenti, nei due libri finali del trattato Aristotele offre l’abbozzo di una *ariste politeia*, secondo i suoi criteri della comunità politica, che deve rispondere ai requisiti non solo della razionalità, ma anche della praticabilità nel reale.

Nemmeno la consapevolezza intermittente della possibilità dei progressi – comunque sempre limitati, parziali e temporanei – comporta il declino delle concezioni che vedono nel ‘nuovo’ un segno di decadenza e di corruzione, come testimoniato dalla fortuna delle commedie di Aristofane che mirano a schernire il fascino della novità in quanto tale e la mania delle innovazioni sociali e politiche<sup>37</sup>. La constatazione dello sviluppo scientifico e tecnologico non si traduce mai in una visione definita del progresso dell’umanità: spesso, anzi, coesiste con la convinzione che lo sviluppo sia destinato ad arrestarsi, o che comunque non proceda in modo lineare, tanto che le società possono conoscere sviluppo e decadenza, progressi e regressioni. È il caso di Seneca: la conoscenza della natura è un processo cumulativo che continuerà anche in futuro, in quanto la verità non può venir colta compiutamente né dal singolo individuo né dalla serie delle generazioni che si sono susseguite finora, ma a tale sviluppo fa riscontro il declino morale causato dal cattivo uso che l’uomo fa

dei beni che gli sono concessi dagli dèi. Il cammino verso la civiltà è quindi privo di una connotazione etica positiva: questo cammino è inoltre limitato nel tempo, in quanto il mondo è destinato a essere distrutto e l'umanità a perire. Significativo è anche il caso di Lucrezio, che nel libro quinto del *De rerum natura* offre un quadro realistico del graduale e faticoso cammino degli uomini dall'originario stato ferino alla civiltà<sup>38</sup>. Lungi dall'essere governato da un disegno provvidenziale, questo cammino si è realizzato passo dopo passo, con esiti in parte positivi e in parte negativi: esso ha infatti permesso la liberazione dal bisogno e dall'oppressione, ma ha condotto anche all'abbandono della vita frugale e ha incrementato la cupidigia. La civilizzazione ha accresciuto bisogni non naturali che aumentano nel tempo perché, soddisfatti i bisogni essenziali, l'essere umano è sempre più desideroso di cose vane che tuttavia lo angosciano: al miglioramento delle condizioni di vita non corrisponde perciò un aumento della felicità.

È dunque difficile affermare che l'idea di progresso – in un senso limitato solo ad alcuni settori dell'esistenza (in particolare la scienza e la tecnica) e ad alcuni periodi storici localizzati (in particolare l'Atene del V secolo) – fosse del tutto estranea al mondo antico, ma certamente è necessario ammettere che essa ha vissuto solo in interstizi intermittenti e mai è giunta ad affermare in modo lineare la possibilità di coniugare il progresso scientifico e tecnico con il progresso sociale e morale.

## 2. *Il mondo cristiano tardo-antico e medievale*

Il mondo classico è legato, da un lato, alle dottrine dell'età dell'oro, secondo cui la storia successiva si configura come un processo di decadenza, e, dall'altro lato, alle teorie dell'eterno ritorno, secondo cui la storia non ha uno sviluppo progressivo, bensì segue un'eterna traiettoria ciclica. Entrambe queste concezioni sono estranee alla cultura cristiana medievale, caratterizzata da una concezione *lineare* del tempo non segnata dall'idea di decadenza. L'immagine della 'caduta' dall'Eden non appartiene infatti alla storia, ma al tempo precedente l'inizio della vicenda umana sulla Terra; inoltre, la concezione ciclica non può rendere conto di alcune questioni centrali della fede cristiana come l'incarnazione di Cristo e l'avvento del regno di Dio. La progressiva affermazione del cristianesimo nella cultura europea comporta pertanto un profondo mutamento nella concezione dominante della temporalità: fornendo un senso trascendente e una direzione unilineare alla storia, il cristianesimo – in questo erede diretto dell'escatologia e del messianismo tipici della tradizione ebraica – costruisce un modello teologico di storia orientata a un fine che si dispiega nel futuro. Da questo punto di vista il cristianesimo crea alcune condizioni basilari che caratterizzano l'idea moderna di progresso, in particolare quando accentua il valore *morale* del 'nuovo' applicando gli argomenti apologetici alla dimensione delle aspettative future per difendere la missione cristiana nel mondo come forma di perfezionamento dell'umanità. La fede bi-

blica in un compimento futuro rende infatti possibile la costruzione di periodizzazioni storiche orientate dalla provvidenza verso un fine, nonostante per il cristianesimo la storia assuma un'importanza decisiva solo in quanto Dio si è rivelato in un individuo storico (in questo senso la storia è il divenire della salvezza). L'accadere storico ha un inizio *ex nihilo*, ossia con la creazione, e si sviluppa sotto la guida della provvidenza fino al suo compimento finale: il cristiano crede in una fine che restituisce significato al passato, tanto che ogni evento può essere letto in vista dell'avvento del regno di Dio, in cui il mondo sarà finalmente redento.

Nel cristianesimo, però, sono assenti molte caratteristiche dell'idea di progresso. In primo luogo, esso mantiene la superiorità della vita contemplativa sulla *vita attiva*. In secondo luogo, il cristianesimo instaura una profonda dicotomia tra il progresso materiale, disprezzato e negato (come avviene nell'ideale monastico del *contemptus mundi*), e il progresso morale, invocato e desiderato (per esempio, nell'ideale della ricerca della salvezza eterna, posta fuori dalla storia e dal mondo). In terzo luogo, la fede tiene ferma l'autorità di ciò che è antico – la rivelazione – e anzi considera come eresia tutto ciò che è innovazione: la grazia e la salvezza sono sempre indipendenti da qualsiasi contesto storico. Infine, l'idea di progresso intesa come continuo perfezionamento non appare compatibile con la visione cristiana della storia, quale viene definita da Agostino, Lattanzio e Orosio: il processo storico ha infatti un inizio (con la creazione del mondo, il peccato originale e la caccia-



ta dal paradiso terrestre) e uno sviluppo (le vicende umane), ma anche una fine (l'avvento del regno di Dio). Questa prospettiva escatologica si combina con il riconoscimento di un evento centrale, rappresentato dall'incarnazione di Cristo, che riscatta l'umanità dal peso del peccato e apre una possibilità di salvezza, secondo un piano provvidenziale al quale viene ricondotta anche la successione degli imperi universali descritta dalle profezie del Libro di Daniele<sup>39</sup>. La storia politica si collega in tal modo alla storia della salvezza ma, lungi dal vedersi riconosciuto un valore autonomo, risulta subordinata e funzionale alla realizzazione del piano escatologico reso possibile dalla *parusia*, ovvero dalla presenza di Cristo alla fine dei tempi per instaurare il regno di Dio dopo l'attesa messianica. Il progresso inteso come concezione generale della storia, capace di comprendere in sé l'unità dell'accadere mondano, rimane dunque impensabile per il cristianesimo, nonostante il dilatarsi della *parusia* spinga i credenti a occuparsi di avvenimenti che possono essere considerati progressivi e orientati da un crescente compimento. La mèta delle speranze cristiane rimane infatti l'unione con Dio e tutte le considerazioni sugli avvenimenti mondani – siano essi progressisti o meno – hanno un carattere profondamente trans-storico.

L'ambivalenza concettuale della concezione cristiana del progresso può essere constatata anche a livello lessicale, soprattutto nel *De civitate Dei* (413-426) di Agostino: i termini *procursus* (*procurrere*) ed *excursus* (*excurrere*)<sup>40</sup> hanno infatti una determinazione puramente temporale che non implica un giudizio

sul processo storico, sia esso indirizzato verso il meglio o verso il peggio. Anche nei casi in cui Agostino parla di «procedere innanzi» (*proficere*)<sup>41</sup>, il riferimento è diretto allo scioglimento dell'uomo dal tempo e dai vincoli mondani: il «procedere innanzi» non è una via percorsa dall'uomo all'interno della storia, ma una via esemplare che gli eletti percorrono per avvicinarsi a Dio grazie a una fede che mira all'eterno. Il fine del progresso (*profectus*) è dunque oltre il tempo e la storia. La stessa posizione è espressa da Vincenzo di Lérins nel *Tractatus peregrinus pro catholicae fidei antiquitate et universitate* (o *Commonitorium primum*, 434)<sup>42</sup>: nella sua continuità, la religione cristiana conosce un progresso (*profectus*), ma questo progresso non crea nulla di nuovo, visto che le cose non cambiano essenza bensì semplicemente si ampliano o crescono (come accade nella crescita biologica degli uomini e degli animali), rimanendo però le stesse. *Profectus* non è dunque *permutatio*, bensì il suo contrario. L'ambivalenza delle concezioni medievali del progresso è rappresentata con grande evidenza metaforica anche dalle parole di Bernardo di Chartres riferite da Giovanni di Salisbury nel suo *Metalogicon* (1159 ca.): «Noi siamo come nani sulle spalle dei giganti, tanto che possiamo vedere più cose di loro, e più lontane, non per l'acutezza della nostra vista o per l'altezza del nostro corpo, ma perché siamo sostenuti e portati in alto dalla statura dei giganti»<sup>43</sup>. In Bernardo di Chartres emerge pertanto la possibilità di realizzare un progresso delle scienze e della cultura, coltivato però all'ombra di una devozione assoluta per l'autorità dei Padri della

Chiesa. Anche nel *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* (1146 ca.) di Bernardo Silvestre è presente l'immagine di un progresso dal caos primitivo alla civiltà, in cui l'uomo è caratterizzato dal possesso di abilità tecniche e dalla propensione alla conoscenza, il cui accrescimento procede parallelamente al succedersi dei tempi: tutto ciò però non è sufficiente a produrre specifiche immagini del progresso culturale o scientifico che l'uomo può realizzare in linea di principio. Un'ulteriore testimonianza della specifica interpretazione dell'idea di progresso nel Medioevo è rintracciabile nell'*Opus maius* (1247-67) di Ruggero Bacone, che mira a costruire un sistema unificato delle scienze fondato sulla matematica, sul sapere sperimentale e sul principio di causa: allo stesso tempo, però, in Ruggero Bacone è assente una concezione unilineare del progresso scientifico, considerato solo come una successione reversibile di atti e ricerche metodiche con cui si studiano i fenomeni naturali al di là delle loro mere apparenze.

Apparentemente meno ambigua è la posizione di Gioacchino da Fiore, il cui pensiero pone un problema centrale – la questione del millenarismo – per la verifica dell'idea di progresso nella cultura cristiana. Nel trattato sulla *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (1190 ca.) il fulcro del pensiero di Gioacchino è la considerazione dell'unità e trinità di Dio, considerate non solo nell'interiorità del processo divino, ma anche nel loro esplicarsi nella realtà storica intesa come il manifestarsi di un'economia provvidenziale in cui a ogni persona della Trinità corrisponde un'età storica: al Padre corrisponde l'epoca della

legge precedente la venuta di Cristo, al Figlio l'epoca presente della grazia di Cristo, allo Spirito Santo l'epoca futura dello Spirito. In questa linea 'progressista', la terza età sarà caratterizzata da una suprema libertà, una perfetta carità e una completa spiritualità sotto la guida di un ordine religioso che avvierà tutti i fedeli alla perfezione cristiana. Il lessico che Gioacchino usa per designare la terza età (*novus ordo, mutatio, revolvere*)<sup>44</sup>, ormai prossima all'avvento, è in effetti determinato dall'idea di novità insita nella sua prospettiva millenaristica e anche i passaggi dalla prima alla seconda età, e dalla seconda alla terza, sono caratterizzati da una metaforica dimensione progressista: dalla dipendenza servile alla dipendenza filiale e alla libertà; dal timore alla fede e alla carità; dall'inverno alla primavera e all'estate. Nonostante ciò, è impossibile sorvolare sul fatto che in Gioacchino la terza età costituisce in realtà il recupero del modello cristiano delle origini, con l'imitazione della Chiesa primitiva rappresentata da Giovanni Battista: il progresso è dunque un ritorno al passato, non uno sguardo verso il futuro, che testimonia la consapevolezza – non solo in Gioacchino, ma nell'intera cultura cristiana – di una reale impossibilità di progredire. Il processo storico è lineare ed è indirizzato alla fine di questo mondo, ma in sé non costituisce un principio di miglioramento: il tempo, nel suo trascorrere, è solo veicolo di un mutamento parziale, relativo, disomogeneo e contraddittorio.

## NOTE

<sup>1</sup> Cfr. *Anthologia Lyrica Graeca*, edidit E. Diehl, Lipsiae 1936-42, frammento 6.

<sup>2</sup> Cfr. Pl. *Plt.*, 269 sgg.

<sup>3</sup> Cfr. Verg. *Ecl.*, IV.

<sup>4</sup> Nella teoria polibiana la dimensione ciclica è quella preminente. Non è però l'unica, visto che nelle *Storie* sono rintracciabili tre diverse 'leggi' che operano contemporaneamente. Alla teoria del mutamento ciclico, infatti, Polibio affianca una teoria lineare dello sviluppo delle costituzioni (al cui vertice si trova la Repubblica romana) e un'ulteriore legge della 'mistione' costituzionale.

<sup>5</sup> Cfr. Plb., VI, 1-10.

<sup>6</sup> Cfr. Cic. *Rep.*, I, 43-45. Sull'alternarsi ciclico delle forme di governo cfr. anche Pl. *Plt.*, 301-303; Arist. *Pol.*, 1279a23-1280a7.

<sup>7</sup> Cfr. Pl. *Hp.Ma.*, 281d.

<sup>8</sup> Cfr. Isoc. *Pan.*, 28-33.

<sup>9</sup> Cfr. Pl. *Lg.*, 679, 741b-746d.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, 797a-799c.

<sup>11</sup> Cfr. Hom. *Od.*, IX, 105 sgg.

<sup>12</sup> Si tratta di un'esperienza resa disponibile anche nella storia comparata di Erodoto.

<sup>13</sup> Cfr. Pl. *R.*, 328b-331d.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, 331e-336a.

<sup>15</sup> Cfr. Pl. *Plt.*, 269a-274e. Per la concezione ciclica della storia in Platone cfr. anche *R.* 369-371, 544-566; *Lg.*, 676-682.

<sup>16</sup> Cfr. Plb., IV, 40 1-3, III, 58, III, 59 1-5, IX, 2 4-5, X, 47 12.

<sup>17</sup> Cfr. Aristid. *Rom. enc.*, 57, 67, 80, 94.

<sup>18</sup> Cfr. Sen. *Nat.*, VII, 25, VII, 30-32; *Ep.*, VII, 64.

<sup>19</sup> Sen. *Nat.*, VII, 30 5-6.

<sup>20</sup> Cfr. *I presocratici*, a cura di H. Diels, W. Kranz, 2 voll., Roma-Bari 1990, I, p. 172. Cfr. II, pp. 612-3 (frammento A 4 di Archelao), pp. 849-51 (frammento B 6 di Ecateo di Abdera).

<sup>21</sup> Cfr. Isoc. *Euag.*, 7.

<sup>22</sup> Cfr. Ps.-Hp. *Medic.*, 2-4.

<sup>23</sup> Cfr. Aes. *Pr.*, 442 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. Aes. *Eu.*, 162 sgg., 490 sgg., 693 sgg., 751 sgg., 778 sgg., 808 sgg., 848 sgg., 881 sgg.

<sup>25</sup> Cfr. *I presocratici*, II, p. 1026 (frammento B 25 di Crizia).

<sup>26</sup> Cfr. *Pl. Lg.*, 772a-b.

<sup>27</sup> *Th.*, I, 6.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, I, 70-71. Significativo, in questo passaggio dedicato al discorso dei Corinzi, è il parallelismo tra vecchio e nuovo, da un lato, e Sparta e Atene, dall'altro.

<sup>29</sup> *X. Cyr.*, I, VI 38-39.

<sup>30</sup> *S. Ant.*, 332 sgg.

<sup>31</sup> Cfr. *Th.*, I, 2-3, II, 35-41; *Arist. Pol.*, 1341a28.

<sup>32</sup> Il riferimento è qui all'ampio plesso di idee e concetti (*isonomia*, *nomos*, ecc.) che ruota intorno al modello della democrazia ateniese.

<sup>33</sup> Cfr. *Pl. Plt.*, 269a-272b; *Pl. Lg.*, 676a-679d; *Arist. Pol.*, 1264a; *X Hier.*, 9, 7.

<sup>34</sup> Cfr. *Arist. Pol.*, 1267b-1269a.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 1268b26-1269a28.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, 1288b21-39.

<sup>37</sup> In particolare cfr. *Ar. Ec.*, 456 sgg., 577 sgg.

<sup>38</sup> Cfr. *Lucr.*, 925-1027, 1412-1457.

<sup>39</sup> Nel primo cristianesimo la teoria dei quattro imperi ha una portata centrale sul piano sia teologico che politico. In Origene, per esempio, l'Impero romano acquista un significato particolare per la fede cristiana, in quanto l'unificazione del mondo civile sotto il suo dominio sembra porre le premesse per la diffusione del messaggio cristiano e della missione apostolica. Per Tertulliano ed Eusebio inoltre è facile constatare una connessione provvidenziale fra la nascita del Cristo e il consolidamento dell'Impero, considerato come una forma effettiva di progresso (anche se non testimonianza della fine della storia universale) che rende possibile la vittoria della Chiesa.

<sup>40</sup> Cfr. *Aug. Civ.*, 1, 35; 10, 32; 15, 1; 15, 21.

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, 10.14, 15.5, 15.22.

<sup>42</sup> Cfr. *Patrologia cursus completus. Series latina*, éd. par J.-P. Migne, Paris 1844-64, L, pp. 666 sgg.

<sup>43</sup> Cfr. *Io. Sar. Met.*, III, 4.

<sup>44</sup> Cfr. *Ioach. Flor. Conc.*, V, 84.



## II. LE TEORIE DEL PROGRESSO NEL MONDO MODERNO

### 1. *Tra filosofia e scienza: la genesi dell'idea di progresso nel XVII secolo*

Una diversa concezione del progresso inizia a svilupparsi nel Rinascimento, dove appare connessa all'estendersi delle conoscenze tecnico-scientifiche e alla consapevolezza della capacità di controllo della natura da parte dell'uomo. Testimonianza di questo nuovo atteggiamento 'prometeico' si trova nella rivalutazione delle arti meccaniche (Leonardo da Vinci), nello sviluppo delle scienze mediche (Andrea Vesalio, Bartolomeo Eustachi e Gabriele Falloppia) e nell'elogio della magia naturale (Paracelso e Agrippa). Si tratta di pratiche che fondano la propria legittimità in una prospettiva non contemplativa, bensì attivistica del sapere umano, che dimostra la libertà dell'uomo. Questo non significa, tuttavia, che nella cultura rinascimentale si affermi in modo univoco una visione cumulativa del progresso. Negli autori del Rinascimento – da Machiavelli a Bruno, da Alberti a Pomponazzi – è infatti impossibile individuare una concezione lineare della temporalità che rimandi esplicitamente al progresso morale e sociale dell'uomo anche perché, in omaggio alla saggezza dei classici (e come rafforzamento della critica al cristianesimo), la cultura



rinascimentale porta a nuova fortuna la concezione ciclica del tempo, valorizzando in particolare la dinamica dei *contrari*.

La cesura con le idee premoderne del progresso si realizza in epoca post-rinascimentale. È evidente l'importanza delle scoperte geografiche e delle conoscenze astronomiche – oltre che delle invenzioni tecniche dovute alle arti meccaniche – compiute nel Cinquecento per la genesi dell'idea moderna di progresso, che determina la crisi della concezione ciclica del tempo e del valore esemplare attribuito alla cultura antica, le cui verità appaiono sempre più essere 'vecchie', in quanto superate dalle conoscenze rese possibili dalla nuova scienza della natura: l'autorità degli antichi viene sostituita dall'uso autonomo dell'intelletto perché il sapere è considerato sempre più come una crescita di conoscenze che si strutturano nel corso del tempo e che vengono attestate empiricamente dallo sviluppo delle scienze e delle tecniche. Il progresso intellettuale dell'umanità consentito dalle nuove scoperte comporta l'affermazione della concezione lineare della temporalità: attribuire una direzione progressista alla storia significa individuare in essa un miglioramento lineare che si manifesta nello sviluppo delle condizioni materiali e sociali dell'esistenza individuale e collettiva. Per questo motivo, a partire dalla seconda metà del Cinquecento e per tutto il Seicento, il termine *novus* ricorre in modo quasi ossessivo – da Tommaso Campanella a Robert Hooke, da John Dryden a Robert Boyle, da Johannes Amos Comenius a Pierre Gassendi – quasi a testimoniare che per la prima

volta uomini come Copernico, Galilei e Harvey avevano scoperto verità mai viste fino ad allora.

I primi, provvisori, testimoni del nesso tra idea di progresso, concezione lineare della storia e immagine del 'nuovo' sono François Rabelais, Guillaume Postel e Pierre de la Ramée. Quest'ultimo, in particolare, nella *Praefatio scholarum mathematicorum* (1569) afferma che le epoche progrediscono in modo ininterrotto: negli ultimi cento anni, inoltre, l'umanità è progredita più di quanto non sia accaduto nei molti secoli precedenti. È però soprattutto Jean Bodin, nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), a respingere le tradizionali teorie della decadenza e dell'eterno ritorno – che continuavano ad avere effetti concreti nella cultura filosofica anche grazie alla fortuna del sapere ermetico, della *prisca theologia* e della magia naturale – allo scopo di costruire una teoria organica dello sviluppo storico in direzione lineare. La storia non è caratterizzata da un'ascesa continua e irreversibile, perché in essa si verificano anche crisi e declini seguiti da nuovi sviluppi: tuttavia non vi è mai un ritorno al punto di partenza visto che sempre si verifica un'ascesa graduale a livello sia morale che tecnico-scientifico.

Ma è in particolare sul terreno della nuova scienza e della rivoluzione scientifica che si consolida sistematicamente l'idea di progresso, che fin dall'inizio del Seicento appare legata alla concezione del sapere intesa come un processo di accumulazione continua e potenzialmente illimitata delle conoscenze che determina un incremento del benessere umano: il sapere non è infatti solo contemplazione, ma anche azio-

ne e potenza, cioè tentativo di dominare la natura in vista dei bisogni dell'uomo. Idea di progresso, immagine della scienza moderna e considerazioni sulle nuove tecniche si affermano, dunque, rafforzandosi reciprocamente, senza tuttavia che ciò significhi un'ingenua fede in un futuro radioso dell'umanità. Questa coscienza del progresso scientifico e tecnico è alla base delle opere di Francis Bacon, in particolare *The Two Books of the Proficience and Advancement of Learning Divine and Human* (1605), *Cogitata et visa de interpretatione naturae* (1607), *De sapientia veterum* (1609), *Novum Organum* (1620) e *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). In Bacon la prospettiva temporale lineare e le metafore della crescita organica hanno un significato contrario a quello delle teorie della decadenza, perché l'antichità non è più un modello di autorità e di saggezza, bensì l'infanzia incerta e provvisoria dell'umanità destinata a essere superata dalla sua fase adulta e matura<sup>1</sup>. Il presente è superiore all'antichità sia per esperienza che per capacità di giudizio:

Negli antichi secoli, quando le scoperte e le conclusioni dell'umana ragione, anche quelle che ora sono trite e divulgare, allora erano nuove e desuete, tutto era pieno di favole [...]. A quei tempi le umane menti erano rozze e insofferenti, per così dire incapaci di sottigliezze se non di quelle che cadevano sotto i sensi. Infatti come i geroglifici sono più antichi delle lettere, così le parabole sono più antiche delle argomentazioni<sup>2</sup>.

Il processo di 'invecchiamento' del genere umano

non può essere paragonato a quello dell'individuo, perché in quest'ultimo caso esso comporta la decadenza, mentre nel caso del genere umano produce una maggiore capacità di conoscenza (*veritas temporis filia*) grazie al distacco dalla mentalità 'fantastica' e dall'accumulazione delle arti. I moderni possono avvalersi di un'esperienza più lunga e di un patrimonio di conoscenze più cospicuo, come dimostrato dall'insieme delle recenti invenzioni e dal confronto tra le condizioni di vita dei popoli europei e quelle dei popoli del Nuovo Mondo: la consapevolezza di questo avanzamento rende pensabile la limitatezza del passato e del presente, il cui superamento è possibile – anche se non certo, visto che esiste sempre la possibilità della decadenza e del regresso – in un futuro migliore. Gli errori del passato diventano così le speranze del futuro<sup>3</sup>. Bacon identifica inoltre in una radicale riforma degli studi e di tutto il sapere, individuale e collettivo, il momento prioritario, ineludibile e necessario per iniziare la ricerca della verità *ab imis fundamentis*, in un processo che tiene insieme progresso scientifico e progresso morale. Per Bacon l'induzione è il metodo scientifico più adatto per conoscere i fenomeni naturali: questo metodo determina inoltre la creazione di un sapere *pubblico* universalmente accessibile, comunicabile e verificabile, utile per migliorare le condizioni di vita del genere umano. La ragione, il suo uso, le sue scoperte e le sue invenzioni crescono quindi con il tempo, anche se non necessariamente si estendono uniformemente al campo delle istituzioni politiche e la loro realizzazione nel futuro è affidata solo alla speranza di una

congettura. Il progresso delle conoscenze vere (cioè utili) avviene per accumulazione e attualmente si è realizzato soprattutto grazie alle arti meccaniche che permettono di allargare il dominio dell'uomo e di fondare il *regnum hominis* centrato sull'esperienza, e non sulle opinioni: la conoscenza è un patrimonio in continua crescita in cui giocano un ruolo centrale i dati derivati dalle arti meccaniche, che possono aiutare a garantire la solidità della scienza e la possibilità del progresso storico.

La convinzione baconiana che il sapere sia suscettibile di avanzamento attraverso passi successivi, e che esso possa progredire ulteriormente – anche se non necessariamente – conseguendo risultati nuovi che si aggiungono a quelli già realizzati nel passato e nel presente, si diffonde nel corso del Seicento mutando in alcuni casi il proprio fondamento filosofico (dall'empirismo al razionalismo o al meccanicismo), ma mantenendo ferma la critica verso tutte le concezioni statiche, cicliche o decadenti della storia: ciò che viene rifiutato è infatti il carattere esemplare della civiltà classica e della rivelazione originaria. Questo nesso tra progresso scientifico e progresso storico è presente nel pensiero di René Descartes, che fonda l'unità della scienza sulle regolarità del sistema della natura: nelle *Regulae ad directionem ingenii* (1628) egli afferma infatti che a ogni avanzamento del metodo filosofico e scientifico corrisponde un progresso verificabile nella definizione di 'regole certe e facili' in grado di aumentare sempre e continuativamente il sapere e la vera conoscenza. Il compito del filosofo consiste nell'analizzare ed esplicitare le procedu-

re che governano il pensiero ‘chiaro e distinto’ per giungere alla formulazione di leggi dotate di validità universale – e di un nuovo linguaggio rigorosamente fondato su assiomi logico-matematici – in grado di sconfiggere ‘il regno delle tenebre’: l’impresa scientifica implica pertanto la capacità di osservare il mondo senza bisogno di guide prefissate, creando così una scienza universale in grado di condurre la natura umana al massimo della perfezione.

Anche Blaise Pascal, nel *Traité du vide* (1647), parla di un progresso della ragione che segue regole proprie con le sue infinite scoperte e invenzioni. L’uomo è infatti un essere progettato per l’infinito: la sua vita inizia nello stadio infantile dell’ignoranza ma si forma alla conoscenza grazie alla sua capacità di apprendere senza soluzione di continuità e in modo progressivo, soprattutto sul piano delle scienze matematiche e naturali, le uniche davvero caratterizzate dall’accrescimento. Diventa pertanto centrale l’educazione: lo sviluppo dell’individuo e del genere umano procedono infatti fianco a fianco, in un continuo interscambio di esperienze e conoscenze tra il singolo e la società. Il soggetto conoscente che progredisce nel tempo è però il genere umano, perché l’accumulazione del sapere ha effetto soprattutto attraverso le generazioni, e non nel breve arco di tempo della vita individuale: unendo le proprie esperienze e le proprie conoscenze a quelle dei predecessori in un processo cumulativo, gli uomini incrementano il loro sapere in un’infinita progressione. Questa prospettiva pascaliana viene sviluppata da Gottfried Wilhelm Leibniz nei *Nouveaux essais sur l’entende-*

*ment humain* (1703-04) attraverso il nesso tra progresso e perfezionamento. La tensione umana verso la conoscenza e la felicità costituisce infatti l'impulso per un progresso continuo, che non si accontenta di una condizione di stabilità e mira a un sempre maggiore perfezionamento: «La nostra perfezione consiste in un forte libero impulso a procedere (*Forttrieb*) verso sempre nuove perfezioni»<sup>4</sup>. Perfezionamento e ottimizzazione sono dunque il punto di partenza e, allo stesso tempo, il punto di arrivo dell'azione umana, in un processo continuo che non ha termine e che determina un progresso infinito (*progressus in infinitum / unendlicher Progress*) a servizio del miglioramento del genere umano, che è lo scopo della filosofia e della scienza.

Una formulazione della concezione moderna del progresso in chiave 'prometeica' – che comunque non esclude venature tragiche – è elaborata da Thomas Hobbes tra 1640 e 1656 a partire dall'analisi antropologica, prima ancora che da quella scientifica o storico-politica. Non si tratta tanto della definizione della condizione naturale dell'umanità come stato di rozzezza – in cui sono assenti le arti, l'industria, la navigazione e in cui gli ingegni degli uomini sono incapaci di ragionamenti a causa di condizioni di vita provvisorie e miserevoli – quanto di un'analisi della natura umana in termini razionali e universali. Lo stato civile – condizione ineludibile per la realizzazione della conoscenza scientifica e per l'incremento del sapere che permette il benessere – riposa su un complesso meccanismo di trasferimento dei diritti e di legittimazione dell'autorità politica (la realizzazio-

ne della persona sovrano-rappresentativa per mezzo del *pactum unionis*) che fonda la propria ragion d'essere su una concezione non quietistica della natura umana:

La felicità di questa vita non consiste nel riposo di una mente soddisfatta. Non si dà infatti in questa vita né un *finis ultimus* né il *summum bonum* [...]. La felicità è un continuo progresso del desiderio da un oggetto a un altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo. La causa di questo è che l'oggetto del desiderio umano non consiste nel goderne una sola volta e per un singolo istante, ma nell'assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro [...]. Considero perciò al primo posto, come un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte. La causa di questo non sta sempre nel fatto che si spera in una soddisfazione più intensa di quella che si è già raggiunta, o che non si riesca ad accontentarsi di un potere moderato, ma nel fatto che non è possibile assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene che si hanno nel momento presente, senza acquisirne di maggiori<sup>5</sup>.

La paura della morte violenta, che caratterizza lo stato naturale dell'umanità, è una forma di autocoscienza che spinge l'uomo all'emancipazione dalla natura e alla realizzazione di un *artificio culturale* (lo Stato) inteso come una condizione di progresso rispetto alla condizione originaria di ferinità. Hobbes costruisce così la concezione moderna di cultura, visibile nell'immagine dello stato civile come *opposto*



allo stato di natura: *cultura della natura* significa che la cultura non è tanto cura della natura quanto lotta contro di essa, cioè affrancamento dallo stato naturale. In Hobbes, infatti, la natura non è un ordine che funge da modello, ma un disordine da abbandonare e da superare radicalmente: la cultura è *opposizione* alla natura. La caratterizzazione hobbesiana dello stato di natura ha valore critico in vista di un suo superamento, o rovesciamento, attraverso il disciplinamento razionale delle volontà e dei desideri degli uomini, che non prevede il raggiungimento di una condizione definitiva di quiete. La felicità non consiste nell'acquisizione di uno *stato*, bensì in un continuo *progresso*:

Progredire è piacevole, poiché è un avvicinamento al fine, cioè al più piacevole [...]. Le cose nuove sono piacevoli: infatti si desiderano come un nutrimento dell'anima. Pensar bene della propria potenza, meritata o immeritata, è piacevole. Sembra, infatti, se veritieramente si giudica di sé, di avere la potenza in sé; se si giudica falsamente, la cosa è tuttavia piacevole, giacché le cose che piacciono quando sono vere piacciono anche quando sono immaginarie [...]. Il sommo bene, o la felicità e fine ultimo, non si può trovare in questa vita. Infatti, se il fine fosse ultimo, non si desidererebbe niente, non si aspirerebbe a niente: ne consegue non solo che niente, raggiunto quel fine, sarebbe bene per l'uomo, ma che egli non avrebbe neppure sensazioni. Ogni sensazione, infatti, è congiunta con un desiderio o con un'avversione; e non sentire è non vivere. Il più grande dei beni, inoltre, è un progresso, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori. Lo stesso godimen-

to di ciò che si è desiderato, nel momento stesso in cui lo godiamo, è un desiderio, cioè un moto dell'animo che gode attraverso le parti della cosa di cui gode. Infatti, la vita è un moto perpetuo che, quando non può progredire in linea retta, si converte in un moto circolare<sup>6</sup>.

Di tale progresso, sul piano antropologico e morale, il diritto naturale è l'espressione più caratteristica. In Hobbes lo stato di natura non è un fatto storico, ma un'idea regolativa necessaria per la costruzione dello Stato. Per la sua filosofia politica è essenziale iniziare con la descrizione dello stato di natura e lasciare poi emergere lo stato civile dallo stato di natura: l'oggetto della sua filosofia politica è una storia, ossia una *genesis*, e non un ordine statico e perfetto. L'imperfezione della condizione primitiva, o stato di natura, viene da Hobbes percepita non guardando all'idea dello Stato inteso come la comunità perfetta, bensì comprendendo interamente l'esperienza dello stato di natura. Il modello per la prova non è fissato e provato anticipatamente, ma deve produrre se stesso nel corso della storia. L'ordine politico non è eterno e immutabile, perché dipende dalla volontà umana e viene prodotto alla *fine* di un processo di civilizzazione. Il progresso visibile nella storia reale testimonia in linea di principio la possibilità del progresso, soprattutto del progresso *futuro*: l'uomo può convincere se stesso della propria capacità di ordinare il mondo solo attraverso la realtà della sua attività produttiva e ordinatrice.

L'idea di progresso nel Seicento non è proprietà esclusiva della filosofia, perché si trova anche al

centro di una tra le più grandi discussioni letterarie dell'età moderna, la *querelle des anciens et des modernes*, che si sviluppa all'Académie Française a partire dal 1687. La disputa contrappone i sostenitori della superiorità della lingua e della letteratura classica (Nicolas Boileau e Jean Racine) ai sostenitori della superiorità della lingua e della letteratura moderna (Charles Perrault e Bernard de Fontenelle). Già Alessandro Tassoni, nel *Paragone degli ingegni antichi e moderni* (1620), aveva sviluppato il confronto sul terreno della letteratura, mettendo in evidenza un atteggiamento polemico nei confronti delle autorità e dei modelli tradizionali, da Omero ad Aristotele e Petrarca: Tassoni esprime qui una ferma opposizione a ogni forma di adorazione del passato affermando la superiorità dei moderni sugli antichi. Una convinzione simile emerge anche sul terreno della letteratura scientifica quando Joseph Glanvill, elogiando «the great body of practical philosophers»<sup>7</sup> riunito intorno alla Royal Society, afferma, nel *Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle* (1668), che un paragone con gli antichi è ormai superfluo dato che, mediante i metodi sperimentali, in tutte le scienze naturali sono state aperte strade completamente nuove, più rapide e più efficienti. Ma a irradiarsi all'intera Europa è la disputa francese avviata dall'elogio di Perrault nei confronti dell'epoca illuminata di re Luigi che mette in discussione la funzione di modello – dotato di autorità suprema – attribuito da sempre alla dotta antichità: «La docte Antiquité dans toute sa durée / À l'égal de nos jours ne fut point éclairée», recita un

passo in *Le siècle de Louis le Grand* (1687)<sup>8</sup>. In opposizione all'elogio perraultiano dei moderni, Boileau e Racine sono sostenitori di una concezione della creazione artistica intesa come imitazione degli antichi, che avevano raggiunto una perfezione artistica insuperabile. Perrault e Fontenelle, invece, difendono le qualità artistiche del secolo XVII, visto che il pregiudizio a favore dell'imitazione degli antichi nasce dalla paura a cimentarsi con la realtà effettuale. La creazione letteraria deve dunque rinnovarsi attraverso la ricerca di nuove forme artistiche, perché l'effetto del tempo è quello di perfezionare le arti e le scienze: il sapere degli antichi è parziale perché essi hanno ignorato molti problemi prima sconosciuti e che il tempo ha portato in evidenza.

Nel *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences* (1688) per Perrault non si tratta di stabilire se individualmente un poeta o uno scienziato moderno è superiore a un poeta o uno scienziato antico: ciò che conta è la valutazione dello sviluppo complessivo dell'umanità. Riprendendo l'espressione attribuita a Bernardo di Chartres – «nani sulle spalle di giganti» – egli afferma che i moderni hanno potuto sollevarsi sopra gli antichi, in tutti gli aspetti della vita umana, utilizzando anche i risultati conseguiti da questi ultimi. L'antichità è bella e venerabile ma è costituita da «uomini come noi», tanto che «non è il caso di inginocchiarsi davanti a essa»<sup>9</sup>: il tempo perfeziona tutte le cose e l'unica giustificazione dell'*imitatio* e dell'*aemulatio* è la pigrizia umana. Nella *Digression sur les anciens et les modernes* (1688) Fontenelle contesta la superiorità

degli antichi facendo appello alla costanza dell'ordine naturale: non diversamente dagli altri fenomeni naturali, anche la vita dell'umanità è governata da leggi immutabili, che inducono a ritenere che la proporzione delle intelligenze umane nate nelle diverse epoche sia sostanzialmente la stessa, così che tra antichi e moderni vi è un'eguaglianza di natura e di capacità. Ciò però significa che, nel processo storico, il succedersi delle generazioni reca con sé un accrescimento continuo del sapere, visto che la generazione successiva ha esperienza di quanto avvenuto nel tempo precedente: la natura resta uguale a se stessa, ma la sua conoscenza viene sviluppata in modo metodico e progressivo attraverso un uso della ragione che cresce con il tempo<sup>10</sup>. Se nel campo della poesia gli antichi possono essere eguagliati, ma non superati, perché non può esistere progresso dello spirito, nella scienza e nella filosofia i moderni hanno compiuto invece un reale progresso nelle conoscenze intellettuali e pratiche: l'uomo moderno ha fatto proprio l'intero patrimonio di sapere delle epoche precedenti perché il suo ingegno è «composto da tutti gli ingegni dei secoli precedenti» che permette «il progresso delle cose»<sup>11</sup>. A questo processo non si può però imporre un termine. Dal momento che il genere umano conosce età analoghe a quelle del singolo individuo (infanzia, adolescenza, maturità, ecc.), ma ignora la vecchiaia, il suo progresso viene a configurarsi come un progresso indefinito che trasforma la concezione cristiana della «fine dei tempi» in un futuro aperto: dato che il futuro si sottrae alle metafore dell'invecchiamento e della decadenza, i

moderni di oggi saranno gli antichi di domani<sup>12</sup>. Alla consapevolezza della superiorità dei moderni rispetto agli antichi si affianca dunque la fiducia in un cammino ulteriore dell'umanità, al quale la natura non ha fissato alcun limite. Accanto alla costruzione di questa linea interpretativa teorica a favore del progresso, Fontenelle si impegna nella diffusione delle nuove scoperte scientifiche: per esempio, nell'opera *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* (1686), egli difende la profonda rivoluzione operata nella coscienza europea dal progressivo affermarsi del pensiero scientifico razionale contro la superstizione, la tradizione e il principio di autorità.

Essendo fondata sul successo della concezione lineare del tempo, l'affermazione dell'idea di progresso non è estranea nemmeno ai processi di secolarizzazione delle visioni cristiane della storia, in particolare quelle legate alle correnti chiliastiche, escatologiche e millenaristiche dei movimenti puritani. L'attesa del giudizio finale e del regno di Dio si trasforma infatti – soprattutto nell'Inghilterra delle rivoluzioni – nella speranza 'attivistica' in un mutamento controllato, in un cambiamento sociale e politico incombente, determinato dall'intervento divino *nel* tempo. In questi movimenti molto variegati si trovano naturalmente numerosi temi antiprogressisti (il mito del Paradiso perduto, il dogma della Caduta, la profezia di Daniele) che tuttavia hanno come conseguenza un'accelerazione del *tempo nuovo*: in alcuni casi ciò conduce all'instaurazione del regno di Cristo attraverso l'abbattimento dell'Anticristo e di Babilonia (Henry More, Henry Power, John Archer), in altri a

una catastrofe finale che coinvolge insieme il mondo storico e il mondo naturale (Thomas Burnet). Ciò che lega questi pensatori e movimenti all'idea di progresso è proprio la concezione secondo cui la storia è sottoposta a improvvisi moti di accelerazione, nei quali le rivoluzioni sono segni di nuove possibilità per la realizzazione di scopi trascendenti che vengono però ricondotti all'interno della storia profana: il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio rende dinamica la storia incrociando la dimensione sacra con quella profana. Per il cristiano l'accadere storico ha un inizio *ex nihilo*, ossia con la creazione, e si sviluppa sotto la guida della provvidenza fino al suo compimento. Il cristiano crede in una fine che restituisce significato al passato: ogni evento può essere letto in vista dell'avvento del Regno, in cui il mondo sarà finalmente redento. Dalla secolarizzazione di questa disposizione culturale si rafforza nel Seicento un'incessante tensione verso il futuro, la cui origine si trova soprattutto nella concezione cristiana della storia, necessariamente rivolta verso un (una) fine all'interno di un processo orientato in modo provvidenziale. L'idea di progresso, intesa come parte di una filosofia della storia, trae dunque origine anche dalla fede biblica in un compimento futuro e termina con la secolarizzazione del suo modello escatologico, cioè con la sostituzione della fede nella provvidenza con la fede nel progresso, operato soprattutto all'interno dei movimenti chiliastici, millenaristici e apocalittici del Seicento che 'mondanizzano' il *telos* della storia: il fine trascendente dell'uomo, la grazia divina come *summum bonum*,

cede il posto a un fine immanente, il *perfezionamento* del mondo operato dall'uomo.

## *2. La declinazione etica e politica dell'idea di progresso nel Settecento*

Nata sotto l'impulso della rivoluzione scientifica, nel XVIII secolo l'idea di progresso si presenta come uno dei concetti chiave della modernità sul piano politico, visto che l'uso sistematico della ragione indica la possibilità dell'emancipazione dai poteri tradizionali: il lento accumularsi del sapere diventa la fonte e la garanzia del progresso del genere umano, in particolare della sua morale, dei suoi costumi e delle sue istituzioni politiche. Sulla base della nuova immagine della scienza, intesa come strumento di civilizzazione, si forma questo nuovo modo di considerare la storia umana, che si presenta come una realtà unitaria in cammino verso una condizione migliore. Una delle caratteristiche fondamentali del pensiero filosofico europeo del Settecento consiste pertanto nell'estensione sistematica, e non occasionale, dell'idea di progresso dall'ambito conoscitivo a quello etico e politico (con ricadute anche sul terreno del diritto e dell'economia politica) per comprendere infine tutti gli aspetti della vita umana e diventare una 'legge' necessaria del processo storico: la storia universale viene interpretata come l'avanzamento dell'umanità verso la felicità e la libertà, verso cioè i principi che saranno esaltati dalle rivoluzioni del Settecento, che tuttavia vedranno nel *nuovo ini-*



zio, e non nel progresso per tappe, la possibilità di migliorare le condizioni civili, sociali e politiche. Al contrario, la fiducia nel progresso implica una continuità riformatrice, più che una rottura rivoluzionaria, che si caratterizza per una forte componente *utopica* e *ucronica*, come testimoniato dall'opera *L'an 2440* (1770) di Louis-Sébastien Mercier: la natura umana, perfettibile in modo continuo, deve operare nella storia guardando alla società ideale come a un modello desiderabile e attuabile nel futuro grazie alla stessa azione dell'uomo. A tal fine il progresso realizzato nell'ambito scientifico può e deve estendersi anche all'organizzazione delle società e ai modi del comportamento morale, purché siano rimossi gli ostacoli religiosi e politici che frenano lo sviluppo della ragione e venga promossa l'estensione dei lumi. Ed è solo quando comprende in sé anche l'ambito politico-sociale, come tendente al perfezionamento, che il concetto di progresso si presenta come una categoria di filosofia della storia, il cui senso non è più limitato settorialmente ma si allarga all'intera storia dell'umanità, la figura 'messianica' che riunisce in sé tutte le attribuzioni del progresso.

Il fondamento filosofico di questa prospettiva etico-politica si trova nell'immagine lineare della temporalità, dinamica e orientata verso il perfezionamento, elaborata nel Seicento e sistematizzata da Leibniz: il progresso si presenta come una categoria che indica un movimento storico verso il meglio. Con l'estendersi e l'approfondirsi di questa concezione temporalizzata del progresso, a partire dalla metà del Settecento l'idea di perfezione (*perfectio*)

– di derivazione teologica e pertanto secolarizzata nel linguaggio dei filosofi del progresso, che la considerano un fine da perseguire sulla terra – viene sostituita, soprattutto nella cultura francese, dalle idee di perfezionamento (*perfectionnement*) e di perfettibilità (*perfectibilité*), diffuse a partire dal 1725 ma dominanti solo nella seconda metà del secolo. Il presupposto dell’immutabilità della natura umana viene così sostituito dall’idea secondo cui essa è intrinsecamente perfettibile, cioè *storicamente* costruita: come dimostrano le indagini antropologiche e i racconti etnografici di Joseph-François Lafiteau e di altri studiosi dei popoli lontani, la ragione si realizza progressivamente *nella* storia. In tal modo il progresso (*progrès*) non designa più solo l’avanzamento del sapere, ma anche lo sviluppo dei costumi dei popoli, delle istituzioni politiche e, infine, della vita economica e sociale: la storia comparata delle civiltà permette di costruire una scala gerarchica all’interno della quale possono essere individuati diversi gradi di sviluppo, accompagnati da giudizi di valore, che consentono di distinguere tra civiltà progredite (quelle europee) e civiltà arretrate (quelle amerindie, per esempio). Questo nesso tra storia, progresso e civilizzazione conduce alla costruzione di modelli di storia universale, connotati da pregiudizi eurocentrici nella comparazione e nella valutazione delle diverse civiltà, che favoriscono la diffusione di immagini primitive e figure esotiche rappresentative di un’alterità extra-europea che deve ancora percorrere più gradi di sviluppo per affrancarsi dalla condizione di arretratezza.

Tra i diversi autori che elaborano modelli di storia universale, è in particolare Voltaire, nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), a costruire una filosofia della storia centrata sulla successione di tre epoche dell'umanità: lo stato selvaggio, la barbarie e la civiltà. I popoli che attraversano queste tre epoche strutturano all'inizio la propria esistenza in piccole comunità, che traggono il loro sostentamento dalla caccia e dalla raccolta di frutti e di radici, per poi giungere a un'organizzazione sociale istituzionalizzata e di più ampie dimensioni, che tuttavia solo successivamente sviluppa costumi civili. La civiltà non rappresenta però una condizione statica, perché l'umanità è destinata a perfezionarsi ulteriormente, sebbene non in modo uniforme in tutti i popoli e non necessariamente in modo irreversibile, cioè al riparo da possibili regressi dovuti al fanatismo, alle guerre e ai disastri naturali. Nella storia è infatti possibile sia un diverso grado di sviluppo tra i popoli, sia la decadenza, testimoniata, per esempio, dal caso della Cina: dopo essere giunta a conoscere tutto ciò che è utile alla società, dopo avere dato vita alle scienze e avere posto le basi di una religione naturale, la Cina si è arrestata nel suo sviluppo. Le società europee, tuttavia, si mostrano in grado, dopo i lunghi secoli della barbarie medievale, di perfezionarsi nuovamente e ulteriormente, nonostante il progresso non costituisca un processo automatico e ininterrotto<sup>13</sup>. Per superare la barbarie occorre eliminare gli ostacoli frapposti dai poteri autoritari e dalle religioni positive, causa di superstizione, fanatismo e intolleranza, sostituendo ai culti che dividono il genere umano

una religione naturale – fondata sul riconoscimento dell'esistenza di un essere supremo e dell'immortalità dell'anima – e una morale naturale, centrata sull'insegnamento della virtù. In questo contesto di filosofia della storia emerge la valutazione critica di Voltaire nei confronti del cristianesimo, ribadita nel *Traité sur la tolérance* (1763): nell'antichità il cristianesimo è stato un fattore di rovina dell'Impero romano, nel Medioevo le società europee sono ricadute nella barbarie e nei secoli recenti le dispute dottrinarie tra i cristiani hanno alimentato le divisioni e le guerre. Per Voltaire questa storia dimostra che il progresso è possibile, ma che è impossibile pensare in modo ingenuo all'esistenza di un progresso lineare e continuo dell'umanità, in grado di realizzare – come voleva Leibniz, la cui filosofia ottimistica viene messa in ridicolo nel *Candide* (1759) – il migliore dei mondi possibili.

Nonostante la fiducia nel progresso dell'umanità sia spesso limitata dalla constatazione dello scarto tra la rapidità dello sviluppo scientifico e la lentezza del miglioramento morale e politico, numerosi scrittori del Settecento si impegnano nell'azione riformatrice e nella diffusione pubblica dei lumi, concepiti come uno strumento di progresso graduale e continuo. Nelle *Observations sur le progrès continuel de la raison universelle* (1737) l'Abbé de Saint-Pierre parla di un «progresso continuo della ragione» destinato – nonostante gli ostacoli frapposti dall'assolutismo e dalla superstizione – a realizzare la pace perpetua attraverso una confederazione tra gli Stati europei<sup>14</sup>. Il progresso morale non ha ancora conse-

guito i risultati del progresso realizzato dalla ragione speculativa e dal metodo scientifico, ma la sua concretezza è comunque testimoniata dalla diffusione della stampa e dall'incremento del commercio. Una simile fiducia nel futuro dell'umanità è espressa da François-Jean de Chastellux nell'opera *De la félicité publique* (1772) in cui si afferma che l'epoca presente è quella finora più felice, in attesa degli ulteriori progressi previsti nelle epoche a venire. Anche nell'*Encyclopédie* (1751-65) edita da Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert e Denis Diderot è costantemente presente la fiducia nel progresso determinata dallo sviluppo delle scienze e delle arti, ognuna delle quali tuttavia segue un proprio decorso temporale a causa delle diverse facoltà sensoriali e strutture di esperienza. Nonostante al *progrès* venga dedicato nell'*Encyclopédie* solo un breve articolo, la questione del progresso è intrecciata con l'indagine su altri temi – quali ragione, umanità e lumi – nei quali emerge la polemica contro le autorità filosofiche, politiche e religiose che ostacolano il dispiegarsi del progresso della conoscenza, la cui ricaduta sul piano morale e politico non è tuttavia immediata: le 'lettere' contribuiscono senza dubbio a rendere più civile la società, ma non è facile dimostrare che automaticamente l'uomo diventa migliore e la virtù più popolare<sup>15</sup>. Con maggiore enfasi Volney, in *Les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires* (1791), afferma l'esistenza di un processo progressivo che proseguirà fino a quando il genere umano non formerà un'unica grande società giusta e felice. A William Warburton, nell'*Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (1744), lo sviluppo

dell'umanità appare come il risultato dello sforzo di più generazioni, ciascuna delle quali utilizza i risultati ottenuti dalle generazioni precedenti, che producono una lenta ma continua crescita di esperienze morali sempre più perfezionabili a partire dall'esperienza dei «primi uomini», rozzi e «sprofondati nel senso»<sup>16</sup>. In Germania è Christoph Martin Wieland, nel saggio *Über die Behauptung dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sei* (1770), a denotare la più alta perfezione possibile come il grande obiettivo dell'uomo, la cui natura mira alla rimozione degli ostacoli che impediscono la realizzazione della felicità generale: per questo motivo il perfezionamento non ha limiti e il genere umano è l'unico capace di una perfettibilità indeterminata. La stessa visione del futuro come luogo della realizzazione del progresso è espressa da Johann Joseph von Görres nell'articolo *Mein Glaubensbekenntnis* (pubblicato nel 1798 sulla rivista «Das rothe Blatt»): qui viene manifestata la fede nell'ininterrotto progresso del genere umano verso l'ideale della cultura e dell'umanità. Nella *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts* (1788) di Adam Weishaupt il nesso tra dimensione temporale e prospettiva teleologica è ancora più esplicito: la più alta perfezione umana – la cui progressiva realizzazione è affidata alle 'classi inferiori' spinte dal bisogno di mutamento – viene qui individuata nella capacità di previsione che serve per dirigere l'accadere futuro anche nelle sue remote conseguenze.

L'apoteosi dell'ideologia del progresso è però presente soprattutto nell'*Esquisse d'un tableau histori-*

*que des progrès de l'esprit humain* (1793-94) di Condorcet, che parla di uno «sviluppo verso un sempre più alto grado della perfettibilità umana». Qui si manifesta infatti una profonda fiducia nell'illimitata perfettibilità del genere umano che, attraverso la realizzazione di una legge immanente del processo storico, sfocia addirittura nella possibilità di un perfezionamento strutturale della natura umana:

Lo scopo dell'opera è di mostrare [...] che la natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane; che la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita; che i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendenti da ogni potenza che volesse arrestarli, non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato. Senza dubbio, questi progressi potranno seguire un cammino più o meno rapido, ma esso dovrà essere continuo e mai retrogrado fintantoché la terra occuperà il medesimo posto nel sistema dell'universo<sup>17</sup>.

Per Condorcet la storia universale del progresso – suddivisa in dieci epoche, durante le quali non sono assenti gli errori generali che hanno ritardato la realizzazione dei lumi – descrive il cammino dell'umanità verso la verità, la felicità, la libertà, la virtù e il rispetto dei diritti naturali, realizzato soprattutto tra Cinquecento e Settecento nei più svariati settori delle attività umane (dalla politica alla navigazione, dalle scienze alla filosofia, dal commercio alla medicina, dall'agricoltura all'architettura)<sup>18</sup>. Tale cammino avrà termine solo con la definitiva eliminazione delle disuguaglianze tra le nazioni e tra gli individui, finora

difese dalla casta sacerdotale e dal dispotismo politico-militare che si giova della superstizione e dell'ignoranza: solo attraverso lo sviluppo della ragione è infatti possibile il trionfo della civiltà, la sconfitta della miseria e l'asservimento della natura da parte dell'umanità. Al termine di questo percorso, avendo sradicato tutti i pregiudizi, la pianificazione sociale potrà diventare autoevidente come la matematica.

L'impegno civile e la vocazione progressista degli illuministi francesi sono al centro anche degli interessi degli illuministi italiani, da Antonio Genovesi a Pietro Verri, da Pietro Giannone a Gaetano Filangieri. La proposta riformatrice più diffusa nella cultura europea del Settecento è però quella di Cesare Beccaria, con l'opera *Dei delitti e delle pene* (1764). Beccaria ritiene che lo scopo della conoscenza consista nel realizzare la massima felicità per il maggior numero di persone: in vista di questo obiettivo è necessario riformare profondamente la cultura politica e giuridica dei regimi tradizionali. Nei tribunali e nelle carceri sono consuetudini quotidiane arbitrio, diseguaglianza, tortura e morte: manca, inoltre, ogni forma di certezza del diritto, visto che la discrezionalità dei magistrati è ampiamente tollerata dal potere politico. Gli spiriti riformatori, interessati a un reale progresso morale e civile, devono dunque impegnarsi in un'azione di ristrutturazione degli istituti giuridici, in particolare della pena di morte, che contribuisce a diffondere l'imbarbarimento delle coscienze. Oltre a essere proporzionata al delitto commesso, la pena deve infatti assolvere una funzione dissuasiva – nell'intento di prevenire i delitti – senza infligge-



re inauditi tormenti: tortura e pena di morte sono pertanto inutili, vista la loro incapacità di prevenire i crimini, e illegittime, in quanto violano il contratto sociale fondativo della società civile, secondo cui nessun uomo può disporre della vita altrui<sup>19</sup>.

Alfiere del progresso è anche Anne-Robert-Jacques Turgot, che però nel *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) e nel *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751) presenta un quadro storico diverso da quello di Voltaire. Il Medioevo non è solo l'epoca della barbarie: esso ha rappresentato un regresso rispetto all'antichità ma, nonostante ciò, il cristianesimo ha comunque contribuito a civilizzare popoli prima barbari e a porre le premesse per un'estensione dell'ambito geografico della civiltà. Inoltre nel Medioevo si è realizzato un progresso continuo, sebbene lento, delle arti meccaniche, che hanno continuato ad arricchirsi di invenzioni e strumenti tecnici. Ma, al di là di questa differenza storiografica rispetto a Voltaire, Turgot ribadisce l'elogio delle leggi necessarie che governano il mondo storico in termini di progresso civile e spirituale. Il progresso del sapere e delle arti meccaniche – da cui dipende anche il progredire dell'economia, dei costumi morali e delle 'buone maniere' – è dunque privo di limiti e attraversa sia la storia delle forme di governo (dal dispotismo teocratico all'assolutismo illuminato) sia tutte le età storiche, nessuna esclusa. Nel suo percorso ascendente – che tuttavia non esclude l'esistenza di momenti di decadenza<sup>20</sup> – la storia universale deve essere studiata attraverso la ricerca delle cause generali e particolari del progresso:

La *storia universale* comprende l'esame dei progressi successivi del genere umano e l'analisi delle cause che vi hanno contribuito. Gli albori dell'umanità; la formazione e il mescolarsi delle nazioni; l'origine e le rivoluzioni dei governi; i progressi della lingua, della filosofia naturale, della morale, dei costumi, delle scienze e delle arti; le rivoluzioni che hanno fatto succedere gli imperi agli imperi, le nazioni alle nazioni, le religioni alle religioni; il genere umano sempre lo stesso negli sconvolgimenti che lo scuotono, come l'acqua del mare nelle tempeste, e che procede sempre verso la sua perfezione. Svelare l'influenza delle cause generali e necessarie, quella delle cause particolari e delle libere azioni dei grandi uomini, e la relazione di tutto ciò con la stessa costituzione dell'uomo; mostrare gli impulsi e la meccanica della cause morali attraverso i loro effetti. Questa è la storia agli occhi di un filosofo<sup>21</sup>.

In Turgot emerge però un'altra specificità, non più storiografica bensì filosofica, rispetto ad altri illuministi francesi. Il progresso scaturisce dalle azioni degli uomini indipendentemente dalle loro volontà particolari: le dinamiche storiche – ed *economiche* – si svolgono infatti anche attraverso percorsi non intenzionali destinati comunque a realizzare un livello superiore di esistenza individuale e sociale.

L'impostazione di Turgot non rimane senza conseguenze, né a livello di filosofia politica né a livello di filosofia della storia: infatti teocrazia e dispotismo vengono sempre più attribuiti – ne sono un esempio le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) di Nicolas-Antoine Boulanger – ai popoli non ancora pervenuti al livello dell'esistenza civile,

postulando la derivazione del dispotismo dalla teocrazia, considerata come la forma originaria di dominio. Questa linea interpretativa non rimane esclusiva della cultura filosofica francese e in alcuni pensatori scozzesi si innesta sui nuovi temi della vita economica resi effettivi dalla rivoluzione industriale. Nell'*Essay on the History of Civil Society* (1767) Adam Ferguson accoglie la successione temporale della storia umana dalla ferinità alla civiltà, descrivendola però non solo come un progresso sociale e politico, ma anche come conseguenza della crescente divisione del lavoro. La ferinità primitiva è caratterizzata dal lavoro in comune di tutti i membri del gruppo; il successivo stato barbarico comporta la nascita della proprietà privata, che produce una prima divisione del lavoro a causa della differenziazione tra liberi e schiavi; infine la società civile è caratterizzata dalla divisione in classi che si accompagna a un incremento della divisione del lavoro<sup>22</sup>. Il progresso diventa principio regolativo della conoscenza storica e della pianificazione sociale perché è una categoria che contiene in sé le diverse modalità del progredire («progress of reason, of knowledge, of mechanical arts, of civilisation, of society»): esso coincide pertanto con la formazione della società civile fondata sul riconoscimento giuridico della proprietà privata e su un governo liberale che consente il soddisfacimento dei bisogni individuali. Divisione del lavoro e affermazione della libertà politica si presentano in Ferguson come processi concomitanti alla realizzazione del progresso, che però non è irreversibile nelle singole nazioni, visto che possono realizzarsi

fattori (in particolare l'indebolimento del legame sociale e l'impovertimento economico) che conducono al declino e alla rovina delle nazioni<sup>23</sup>.

La centralità dell'economia nella valutazione del progresso non è prerogativa esclusiva di Turgot e Ferguson, perché prima di loro Bernard de Mandeville aveva utilizzato questo tema per affermare che alla base della storia del progresso non si trova una concezione filantropica della natura umana: le società mercantili progrediscono, infatti, indipendentemente dalle intenzioni dei singoli individui, che agiscono spesso con meschinità e sulla base di motivi egoistici, cioè per salvaguardare i propri interessi privati. In *The Fable of the Bees* (1714) Mandeville afferma che, nella società borghese fondata sull'industria e sul commercio, la felicità pubblica e l'incremento della prosperità sono inseparabili dalla corruzione e dall'ingiustizia, dai comportamenti irrazionali e dagli sprechi. Rettitudine morale e progresso economico sono incompatibili mentre, al contrario, ai «vizi privati» corrispondono «pubbliche virtù»: una società basata su principi etici rigorosi (avvedutezza, parsimonia, ecc.) dovrebbe pertanto rinunciare ai vantaggi del lusso, perché la ricchezza e il benessere non dipendono solo dal lavoro e dall'ingegnosità ma anche dalla libertà dei costumi e dalle attività legate al vizio<sup>24</sup>.

Anche Adam Smith, nelle opere *Theory of Moral Sentiments* (1759) e *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), espone la storia di un graduale progresso economico delle società umane, sottolineando l'importanza del sentimento

morale, della divisione del lavoro e delle conseguenze inattese delle azioni umane. Contro Mandeville, Smith individua nel sentimento di «simpatia» un fenomeno spontaneo della natura umana che rende possibile l'immedesimazione di un individuo nelle situazioni vissute dai propri simili. Il sentimento di simpatia permette di costruire una sorta di comunità morale, la cui tutela favorisce la diffusione sociale dell'altruismo in un'ottica di progressivo miglioramento della natura umana. Per Smith il progressivo processo di perfezionamento non riguarda però solo la dimensione etica ma anche quella della vita associata, con particolare riguardo alla sfera economica considerata come luogo in cui soddisfare i bisogni umani potenzialmente crescenti e indefiniti. Le attività economiche degli operatori privati – in particolare produzione e scambio – agiscono in un «libero mercato» in cui si incontrano domanda e offerta, in un'armonica composizione tra interessi individuali e interessi collettivi che conduce a una progressiva espansione delle forze produttive destinate a soddisfare i bisogni umani<sup>25</sup>. La teoria smithiana della regolazione spontanea della produzione e dello scambio mostra una profonda fiducia nel carattere provvidenziale dei meccanismi che regolano l'economia e si fonda sulla convinzione secondo cui il sistema economico non richiede interventi esterni per regularsi, ma trova nel proprio concreto funzionamento le modalità con le quali raggiunge un equilibrio dinamico fondato sulla divisione del lavoro<sup>26</sup>. La regolazione del sistema economico è resa possibile da una «mano invisibile»<sup>27</sup> che governa le interazio-

ni e la reciproca interdipendenza degli attori sociali, conciliando i contrastanti interessi individuali e facendo sorgere un'armonia sociale non programmata né sul piano morale, né su quello economico. Il fatto che i singoli perseguano i loro interessi privati – cioè un'accumulazione in linea di principio infinita di beni e di ricchezze – non è in contrasto con la progressiva ricchezza della nazione: al contrario, la ricerca dell'interesse privato favorisce l'incremento dell'interesse pubblico anche grazie all'efficacia della divisione del lavoro che aumenta la capacità produttiva e, dunque, la ricchezza nazionale. La concorrenza tra gli interessi individuali, destinati a ricomporsi a livello sociale, favorisce dunque il progresso in modo non intenzionale.

Nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) Johann Gottfried Herder traccia le linee dell'intera storia dell'umanità utilizzando la metafora delle età (infanzia, giovinezza, ecc.): all'interno di questa storia, in un'ottica non strettamente illuministica, il progresso consiste nella sintesi tra la moralità cristiana e l'*humanitas* classicista, da un lato, e nell'intreccio tra *mythos* e *logos*, dall'altro. Solo questo duplice connubio – e non la semplice supremazia del *logos* razionalistico degli illuministi – può garantire la continuità del progresso insieme scientifico e morale<sup>28</sup>: infatti, se la parabola del perfezionamento si sofferma esclusivamente sulle prerogative della razionalità, allora essa rischia di vanificare la complessità della storia umana<sup>29</sup> per ridursi a vuota innovazione tecnica. Herder inoltre insiste su un altro aspetto del progresso della civiltà: la centralità

delle singole storie nazionali («i singoli popoli quali irripetibili unità organiche») nell'interpretazione della storia dell'umanità<sup>30</sup>. Anche nelle *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-97) Herder afferma che la crescita dell'umanità segue una linea generale, ma ciascun popolo vi ha una parte specifica: la costruzione della storia universale può realizzarsi solo grazie agli apporti dei singoli popoli, ognuno dei quali è caratterizzato da uno «spirito» specifico (*Volksgeist*). Per questo motivo la storia umana non è sempre lineare ed è fatta di rotture e discontinuità: pur presentandosi come una realtà unitaria progrediente verso il meglio, essa vede al proprio interno alcune significative differenziazioni, vista la diversità dei costumi e la pluralità dei popoli, ognuno dei quali segue una diversa linea evolutiva. Queste singole storie «nazionali» appaiono come il risultato dello sforzo di più generazioni, ciascuna delle quali utilizza i risultati ottenuti dalle generazioni precedenti, che producono una lenta ma continua crescita di esperienze morali sempre più perfezionabili a partire dall'esperienza dei «primi uomini».

Nel Settecento non mancano però autori che sottolineano il carattere non lineare e non irreversibile del progresso, appuntando l'attenzione anche sulla sproporzione tra sviluppo scientifico e sviluppo morale. In Giambattista Vico è presente una profonda ambivalenza nella valutazione del rapporto tra antico e moderno, tra scienza e storia, tra «ragione» e «fantasia», che tuttavia non gli impedisce di affermare, nella *Scienza nuova seconda* (1730), una delle tesi principali dei sostenitori del progresso, cioè che alle

radici della storia non si trova la sapienza nascosta degli antichi filosofi, ma l'irrazionalità e l'istinto dei «primitivi bestioni». Il critico più radicale dell'idea di progresso è però Jean-Jacques Rousseau con l'opera *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754). Rousseau risponde infatti negativamente alla questione «se la rigenerazione delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi» proposta dall'Accademia di Digione: il progresso allontana l'uomo dalla purezza originaria dei costumi ed è quindi dannoso per la virtù. Per Rousseau la storia della civiltà è una storia della decadenza che corrompe l'uomo: «Lo stato di riflessione è uno stato contro natura e l'uomo che medita è un animale depravato»<sup>31</sup>. Costruendo una società ingiusta e dominata dalla disuguaglianza, gli uomini si sono colpevolmente allontanati dalla felicità tipica della loro condizione originaria in cui vigeva l'eguaglianza e la bontà, rendendosi estranei a loro stessi: «Il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre fuori di sé, non sa vivere che nell'opinione altrui; e, per così dire, solo dal loro giudizio trae il sentimento dell'esistenza propria»<sup>32</sup>. Per costruire una nuova società caratterizzata dalla virtù e dalla giustizia, Rousseau propone la fondazione della società politica su una base completamente diversa rispetto a quella – la proprietà privata – che ha condotto alla creazione delle società moderne fondate sull'arbitrio e sulla ricchezza: la corruzione della bontà naturale dell'uomo è infatti iniziata con la fondazione della società civile<sup>33</sup>. Rousseau non esita ad ammettere che la *faculté de se perfectionner*, o *perfectibilité*, è il



criterio che distingue l'uomo dall'animale<sup>34</sup> (criterio che, nei termini rousseauiani, sarà ripreso anche da Lessing e Novalis): tuttavia essa è una categoria meta-storica che definisce la condizione di fondo di tutte le possibili storie, senza avere alcuna determinazione storico-empirica determinata verso il progresso. La capacità di perfezionarsi è un'inclinazione a utilizzare le capacità umane che è ambivalente, perché da un lato compensa l'uomo della perdita dell'innocenza naturale, dall'altro non lo riscatta dalla dura condanna della civilizzazione, in particolare della diseguaglianza: «La diseguaglianza, essendo quasi nulla nello stato di natura, trae la sua forza e il suo accrescimento dallo sviluppo delle nostre facoltà e dai progressi dello spirito umano»<sup>35</sup>.

Una delle voci più autorevoli sul tema del progresso rimane in ogni caso quella di Immanuel Kant che, già nella *Allgemeine Naturgeschichte* (1755), non esita a costruire una concezione complessa del progresso, compatibile con la possibilità di esperienze storiche contrastanti, visto che mediante l'esperienza – che ci pone di fronte ad avanzamenti come a decadenze – non è possibile risolvere immediatamente il problema del progresso. Se utilizzata ingenuamente solo all'interno di un'astratta filosofia della storia, l'idea di progresso non può infatti rendere conto delle dinamiche che si realizzano in modo non intenzionale nella storia dell'umanità. Senza dubbio il progresso morale e politico è reso possibile dal primato della ragione e può condurre l'umanità a una condizione universale di libertà, pace e giustizia: ciò non significa, tuttavia, che in questo percorso debba prevalere

una prospettiva escatologica. Nel testo *Beantwortung der Frage: "Was ist Aufklärung?"* (1784) Kant afferma che ragione e libertà formano un binomio inscindibile: «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità»<sup>36</sup>, cioè la sua capacità di utilizzare l'intelletto senza una guida esterna, rendendosi autonomo anche nelle proprie scelte etiche e politiche. Questo programma di libertà deve essere garantito da istituzioni repubblicane fondate sul primato della legge e garanti della divisione dei poteri: lo Stato repubblicano è l'unica istituzione che garantisce la relazione virtuosa tra la libertà del singolo e il benessere di tutti. Per questo motivo, nel saggio *Zum ewigen Frieden* (1795) Kant elabora il suo progetto cosmopolitico fondato sui principi di «libertà, uguaglianza, fraternità»: la pace è un ideale che l'umanità tende a realizzare per superare la distruzione dell'ordine politico e sociale causato dalle guerre. Esistono però alcune condizioni necessarie per realizzare questo progetto cosmopolitico, in particolare la realizzazione di costituzioni repubblicane in tutti gli Stati; la creazione di una federazione mondiale fra tutti gli Stati; la creazione di un diritto cosmopolitico fondato sul principio dell'ospitalità universale e garante della libera circolazione degli individui. Kant mira così a trasformare il perfezionamento da speranza speculativa in esigenza stringente, con la cui assunzione cresce anche la consapevolezza circa le possibilità di azione: il «continuo progredire» è inteso come «infinito» e lo scopo finale viene inserito nell'agire umano come elemento regolatore. Naturalmente il processo per giungere alla realizzazione

di una comunità pacifica di tutti i popoli è considerato da Kant lungo, complesso e faticoso: tuttavia l'uomo può effettivamente riuscire in questo compito e realizzare un vero progresso sociale proprio perché l'uomo non è mai «intero», ma è sempre in divenire e in corso di perfezionamento. Questa mèta è paradossalmente garantita dalla struttura antropologica «progressiva» – in quanto *difettiva* – dell'uomo («il legno storto dell'umanità»<sup>37</sup>), oggetto specifico dell'indagine di Kant nei saggi *Idee einer Universalgeschichte von den kosmopolitischen Standpunkt* (1784) e *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (la seconda parte dell'opera *Der Streit der Fakultäten*, 1798). Qui il progresso non si riferisce solo al corso complessivo della storia, perché designa anche la struttura temporale dell'uomo in quanto essere storicamente teso a superarsi di continuo, con l'effetto che ciò incide più sullo sviluppo del *genere* che su quello dell'individuo:

La storia [...] fa sperare di sé che, se il gioco della libertà del volere umano viene considerato *in grande*, essa possa scoprire un andamento regolare dei fenomeni della libertà del volere; e che in tal modo ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e senza regola, nell'intero genere possa essere riconosciuto come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle sue disposizioni originarie [...]. I singoli uomini, ma anche i popoli interi, pensano poco al fatto che, mentre perseguono i loro scopi, ciascuno a proprio senno e spesso l'uno contro l'altro, procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura, che pure è loro sconosciuto, come fosse il loro filo conduttore<sup>38</sup>.

In chiave teleologica la natura può essere considerata come se essa, con la sua destinazione a un progressivo miglioramento, spingesse gli uomini a raggiungere la felicità anche attraverso le conseguenze inattese delle azioni umane: le disposizioni naturali dell'uomo sono infatti destinate a dispiegarsi, prima o poi, in modo completo e conforme al fine attraverso l'antagonismo sociale (l'«insocievole socievolezza»), cioè quella tendenza degli uomini a unirsi in società che è però congiunta a una continua resistenza contro l'unione in società:

L'uomo ha un'inclinazione ad *associarsi*: poiché in tale stato sente in maggior misura se stesso in quanto uomo, sente cioè lo sviluppo delle sue disposizioni naturali. Ha però anche una forte tendenza a *isolarsi*: perché trova in sé, allo stesso modo, la proprietà insocievole di voler condurre tutto secondo il proprio interesse e perciò si aspetta resistenza da ogni lato, come sa di sé che egli, a sua volta, è inclinato a far resistenza verso gli altri. È questa resistenza che risveglia tutte le forze dell'uomo, che lo conduce così a superare la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onore, potere o ricchezza, a procurarsi un rango fra i suoi consoci, i quali non può *sopportare*, ma di cui anche non può *fare a meno*. Così si producono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così si sviluppa a poco a poco ogni talento, si educa il gusto e, anche grazie a un continuato illuminismo, si producono le premesse per la fondazione di un atteggiamento di pensiero che con il tempo può trasformare in principi pratici determinati la rozza disposizione naturale al discernimento etico, e così

infine trasformare in un tutto *morale* un accordo *patologicamente* forzato a una società. Senza quelle proprietà – in sé certo non proprio degne di essere amate – dell'insocievolezza, dalla quale nasce la resistenza che ognuno deve necessariamente incontrare nelle sue pretese egoistiche, tutti i talenti rimarrebbero eternamente racchiusi nei loro germi, in un'arcadica vita pastorale di perfetta concordia, appagamento e amorevolezza [...]. Si rendano dunque grazie alla natura per l'intrattabilità, per la vanità suscitatrice di invidiosa rivalità, per l'invincibile brama di ricchezze o di dominio! Senza di esse tutte le disposizioni naturali innate nell'umanità giacerebbero in eterno non sviluppate. L'uomo vuole concordia; ma la natura conosce meglio ciò che è buono per il suo genere: essa vuole discordia<sup>39</sup>.

### 3. *Il secolo del progresso: l'Ottocento*

La sensazione che una mèta di relativa perfezione fosse raggiungibile dall'umanità in un futuro più o meno lontano è ampiamente diffusa nel Settecento, ma non impedisce a molti illuministi di credere anche nella possibilità del declino: una concezione monolitica del progresso, secondo cui tutto si sarebbe sempre e di continuo perfezionato, appare solo in modo intermittente. La complessità di questo plesso teorico – in cui permangono anche elementi di mutamento non univocamente connessi all'idea di uno sviluppo processuale verso il meglio – è dimostrata dall'abbondanza dei lemmi che in Germania denotano la cultura del progresso tra la mèta e la

fine del Settecento: *Progressivität* e *Fortschrittlichkeit* (progressività), *Vervollkommnung* (perfezionamento), *Perfectibilität* (perfettibilità), *Fortgang* (processo), *Fortschritt* (progresso), *Entwicklung* (sviluppo), *Aufstieg* (ascesa), *Verbesserung* (miglioramento), *Vorschritt* (avanzamento) e *Wachstum* (crescita). Una tale complessità terminologica tende a ridursi nel corso del XIX secolo per condensarsi, da un lato, nell'immagine univoca della storia universale in termini etico-politici; dall'altro lato, in un nesso problematico – la dipendenza del progresso storico-sociale da quello tecnico-industriale – attraverso cui molti pensatori mirano a individuare le 'leggi' universali e meccaniche del progresso. In entrambi i casi il Settecento può essere definito come il secolo dei 'progressi', mentre l'Ottocento come il secolo del progresso in cui si verifica il passaggio da un ampio lessico progressista a un concetto autonomo e univoco come *Fortschritt*, inteso come un accrescimento proiettato *teleologicamente* in un futuro aperto e fondato su una concezione 'necessaria' del processo storico che segue una sua legge immanente. Il progresso si presenta così, allo stesso tempo, come una categoria oggettiva dell'accadere *qui e ora* e come una categoria soggettiva di azione rivolta al futuro. Naturalmente ciò non significa che nel XIX secolo non emergano – da Leopardi a Nietzsche – le prime, influenti, voci contrarie all'ideologia del progresso; significa solo che l'idea di progresso come processo organico e complessivo di un'umanità proiettata nel futuro appare e si diffonde soprattutto nell'Ottocento, anche grazie all'affermarsi – oltre che della società indu-

striale – della ‘coscienza storica’ formalizzata dallo storicismo<sup>40</sup>. Lasciando ai ‘progressi’ il significato di singoli atti del procedere innanzi, il ‘progresso’ diventa un concetto storico capace di raccogliere in sé più esperienze perché, in quanto singolare collettivo, lega insieme tutti i singoli progressi in un’irreversibile capacità di elevazione verso il meglio connotata anche moralmente. In questo modo dalle storie dei singoli progressi (le scienze, le arti, ecc.) emerge il progresso della storia universale, il cui soggetto è sempre più generale (‘l’umanità’) e il cui fine è spostato sempre più avanti nel tempo, sia nelle modalità di un’escatologia secolarizzata o di un messianismo terreno, sia nelle modalità dell’utopia storica (come in Robert Owen e Charles Fourier).

Nonostante alle idee di progresso, perfezionamento e perfettibilità – retaggi dell’astrattezza politica illuministica e della cultura borghese del ‘benessere’ – Georg Wilhelm Friedrich Hegel preferisca i concetti di sviluppo (*Entwicklung*) e processo (*Prozess* o *Fortgang*), il nesso tra progresso e storia è al centro della sua filosofia della storia. Nell’idealismo hegeliano sono riuniti insieme diversi significati del progresso in precedenza separati – come determinazione processuale, come categoria di azione, come carattere strutturale della storia e come categoria conoscitiva – e l’idea di sviluppo è connessa alla nozione di dialettica, per la quale ogni momento del divenire della realtà è superato (*aufgehoben*) da un momento successivo che conserva quanto lo precede. Oggetto di analisi delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822-31) non sono infatti i singoli corsi

storici, considerati all'interno di una traiettoria lineare «semplice» e univoca, bensì la «storia mondiale» nel suo complesso, intesa come il movimento dello spirito (*Geist*) che produce se stesso mentre si aliena in concrete figure storiche<sup>41</sup>: l'essere della storia è il processo assoluto che non procede all'infinito in modo indeterminato, ma che ritorna continuamente in sé allo scopo di oltrepassarsi. Hegel integra dunque l'idea di progresso in una concezione di storia intesa processualmente, in cui mutamento e durata si connettono in modo reciproco. Il corso evolutivo dello spirito distingue così la storia umana dal corso della natura: la prima si rinnova costantemente, la seconda si ripete in eterno:

Il mutamento astratto in genere, che ha luogo nella storia, è stato inteso ormai da tempo, in maniera generale, nel senso che la storia conterrebbe anche un avanzamento verso il meglio, verso un perfezionamento superiore. I mutamenti nel regno della natura, per quanto infinita la loro varietà, mostrano soltanto un circolo che sempre si ripete; nella natura nulla di nuovo accade sotto il sole (*Ecl* 1, 9), per questo il gioco multiforme delle sue configurazioni finisce per annoiare. Solo nei mutamenti che hanno luogo sul terreno dello spirito si produce qualcosa di nuovo. Questo fenomeno inerente alla sfera spirituale fece intravedere nell'uomo una qualità diversa rispetto alle cose meramente naturali: in queste si annuncia sempre un unico e identico carattere stabile, cui ogni mutamento fa ritorno, nell'uomo invece una reale capacità di mutamento, di mutamento verso il meglio – anzi un impulso di *perfettibilità* [...] che è qualcosa di tanto indeterminato



quasi quanto la mutevolezza in generale, priva di scopo e meta, senza un criterio per misurare il mutamento: che cosa sia il meglio, quale sia codesta perfezione superiore, è qualcosa di affatto indeterminato. Il principio dello *sviluppo* contiene un ulteriore elemento: alla base c'è una determinazione interna, un presupposto esistente in sé che trapassa nell'esistenza. Questa determinazione formale è essenzialmente lo spirito, il quale ha nella storia mondiale il suo teatro [...]. Lo sviluppo, che nel regno della natura è una placida crescita, nello spirito è una lotta dura, infinita, contro di sé. Lo spirito vuol solo raggiungere il suo concetto, ma se lo nasconde, è fiero e si compiace di tale sua estraneazione. In tal modo lo sviluppo non è la mera crescita esente dall'affanno e dalla lotta come quella della vita organica, bensì è il duro lavoro involontario dello spirito contro se stesso<sup>42</sup>.

Lo «spirito del tempo» (*Zeitgeist*) è lo spirito considerato nella sua determinatezza spaziale e temporale e questo spirito è l'idea ritornata a sé, dopo essersi estraniata nella natura, in una successione di figure disposte in scala gerarchica, dallo spirito soggettivo (anima, coscienza, soggetto) a quello oggettivo (diritto, moralità, eticità, Stato) fino allo spirito assoluto (arte, religione, filosofia). Il movimento dialettico che costituisce il processo storico è il movimento che sta a base dell'intera realtà e che produce il passaggio dalle sue determinazioni puramente logiche alle determinazioni proprie della natura e dello spirito: lo sviluppo storico, pur essendo un processo peculiare della storia dell'umanità, ha la propria base nella struttura logico-metafisica della realtà e ne costituisce una

specificazione particolare, acquistando così un carattere di necessità e diventando il modello di sviluppo generale della storia. Costitutiva della più profonda natura della realtà, la dialettica opera nella storia, concepita come un processo teleologicamente orientato nel quale l'essere (*Sein*) coincide con il dover essere (*Sollen*) e in cui il divenire dello spirito trascorre dalla certezza sensibile al sapere assoluto, dal sapere assoluto all'idea, dalla famiglia all'eticità dello Stato. Il processo storico consiste per Hegel nello sviluppo dello spirito attraverso l'opera anche inconsapevole degli individui e dei popoli che di volta in volta lo incarnano: il suo fine è la realizzazione della coscienza della libertà, cioè della ragione nella storia. Nella *Weltgeschichte* hegeliana anche le epoche di decadenza sono infatti funzionali al passaggio «progressivo» da una fase all'altra della storia, ognuna delle quali è necessaria rispetto al tempo del suo prodursi, contraddirsi e risolversi, tale che contiene in sé, oltre la contraddizione, la positività del nuovo. La decadenza è pertanto riscattata dal suo essere insieme principio e fine, fine di ciò che deve morire e principio di ciò che nasce in forza di quel morire. Lo sviluppo si configura come la realizzazione dello «spirito del mondo» in una successione di «spiriti dei popoli», ognuno dei quali rappresenta un grado più alto rispetto al precedente. In quest'ottica la storia universale si presenta come l'attuazione di un piano provvidenziale, tanto che la coscienza della libertà diventa lo scopo finale dello sviluppo dello spirito. Le diverse epoche della storia – connotate in termini di «valore» secondo una scala gerarchica e geograficamente determinate

dal procedere da Oriente a Occidente, cioè dalla Cina all'India, dalla Persia all'Egitto, dalla Grecia a Roma fino al mondo germanico – sono contrassegnate dal costante progredire della coscienza della libertà: mentre il mondo orientale, in cui lo spirito rimane ancora legato alla natura, conosce la libertà di uno solo (il signore), il mondo greco e il mondo romano pervengono alla coscienza della libertà ma limitandola ad alcuni (i liberi contrapposti agli schiavi). È solo il mondo germanico sorto dal cristianesimo che, con l'affermazione dello Stato, giunge a riconoscere nella libertà l'attributo costitutivo dell'uomo in quanto uomo, che vive nel tempo nuovo della modernità e che produce sempre di nuovo se stesso.

A lato del grande disegno hegeliano, l'idea di progresso viene connotata essenzialmente da due opzioni interpretative, diverse e complementari. Da un lato, si diffonde la consapevolezza di un progresso tecnico, industriale e materiale garantito dall'incremento delle scienze intese come base della produzione<sup>43</sup>: il sogno baconiano dell'instaurazione del *regnum hominis* attraverso il dominio sui processi naturali sembra ora in procinto di avverarsi grazie all'accelerazione dell'agire umano resa possibile dalle invenzioni meccaniche (*in primis* le macchine della manifattura e il treno) e dai loro effetti sul sistema economico. Dall'altro lato, si afferma la connotazione politica dell'idea di progresso, che diventa protagonista di una battaglia contro la tradizione e si presenta come titolo teorico di legittimazione sociale delle classi emergenti, tanto che la coazione morale a prendere posizione in suo favore la trasforma talvol-

ta in un concetto *ideologico* di partito. Nel corso degli anni Trenta, ma soprattutto in occasione delle rivoluzioni del 1848, il progresso viene infatti a designare un orientamento politico attivistico e volontaristico, di carattere riformistico o rivoluzionario, che vuole interpretare le nuove esigenze di giustizia sociale e rinnovare le istituzioni politiche: in questo ambito il progresso si definisce in virtù della contrapposizione a termini alternativi (conservazione, reazione e restaurazione) e alle società di *Ancien Régime*. L'idea di progresso non appartiene però a un unico partito perché in questa battaglia ideologica diventa un'etichetta ed è priva di contenuti specifici: essa viene infatti impiegata per qualificare posizioni politiche diverse (liberali, democratiche e socialiste), ma comunque moderne, che rivendicano le prerogative di classi sociali diverse (industriali, commercianti, borghesia delle professioni, proletariato), ma tutte contro il potere arbitrario tradizionale, allo scopo di fondare la legittimità del governo costituzionale e rappresentativo. L'idea di progresso presto diventa, però, una parola d'ordine e uno strumento di battaglia politica anche tra le diverse posizioni moderne che si oppongono reciprocamente (liberali vs. socialisti, borghesi vs. proletari). Il concetto di progresso viene perciò ulteriormente ideologizzato e utilizzato diversamente a seconda della battaglia politica condotta dalla classe sociale di volta in volta agente: in questa direzione l'idea di progresso diventa sempre più astratta, indeterminata e relativa, tanto che i suoi contenuti possono variare ed essere i più diversi<sup>44</sup>, senza però perdere la loro efficacia conflittuale.

La diffusione capillare dell'idea di progresso nell'Ottocento è determinata dalla combinazione delle sue due principali opzioni interpretative (tecnico-industriale e politica). Il progresso non è più solo un indicatore dello sviluppo materiale e sociale, bensì un suo instancabile propulsore: la storia è in movimento e conduce verso un futuro sconosciuto ma foriero di novità positive. La *fede* nel progresso si diffonde a partire dalla constatazione empirica dei progressi e a sua volta produce le condizioni filosofiche e culturali affinché sia pensabile il progresso futuro: le cose sono destinate a migliorare non solo perché finora sono migliorate, ma perché cresce la fede che tale miglioramento avverrà anche in futuro<sup>45</sup>. Una tale fede nel progresso che spinge a un reale progredire – definita laconicamente come «la nuova religione dell'umanità» da Heinrich Heine in *Die romantische Schule* (1833) – è evidente nella *Philosophie du progrès* (1851) di Pierre-Joseph Proudhon, in cui il concetto di progresso coincide astrattamente con un «movimento universale» che esclude ogni forma immutabile e ogni dottrina di eternità: il vero e il reale coincidono con ciò che cambia, con ciò che è suscettibile di progresso e trasformazione, perché la speranza nel futuro trova conferma nella natura autoriproduttiva del progresso. Numerosi altri pensatori si dedicano in Francia all'elogio delle teorie del progresso da punti di vista eterogenei. Philippe-Joseph-Benjamin Buchez scrive l'*Introduction à la science de l'histoire* (1833), in cui vede il socialismo e il cristianesimo come fondamenti del progresso. Nel 1839 Louis Blanc fonda la rivista «Revue du progrès»

dedicata alla diffusione delle idee socialiste. Nell'*Avenir de la science* (1848) Ernest Renan sostiene che il progresso sarà realizzato dalla scienza, e non dalla politica (cioè né dalla democrazia né dalle masse). Louis-Auguste Javary pubblica *De l'idée du progrès* (1850), in cui sottolinea l'aspra battaglia che i sostenitori del progresso devono combattere per vincere le resistenze conservatrici. Eugène Pelletan, nella *Profession de foi du XIX siècle* (1852), afferma che il progresso è la legge generale dell'universo. Del resto, già François-Pierre-Guillaume Guizot, nel *Cours d'histoire moderne* (1829) aveva sovrapposto l'idea di civiltà a quella di progresso: tale stretta relazione è di natura soprattutto economica e sociale, poiché il progresso consiste nella produzione crescente di beni che devono essere distribuiti equamente.

Le due opzioni interpretative prevalenti dell'idea di progresso – quella tecnico-industriale e quella politica – si trovano presenti nella lezione di Karl Marx e Friedrich Engels. Il punto di partenza è la constatazione dello sviluppo delle tecniche di produzione, iniziato con la rivoluzione industriale che ha messo a disposizione risorse nuove e in quantità crescente, senza tuttavia eliminare le questioni di giustizia sociale. L'idea di progresso designa la crescita, registrata empiricamente, delle forze produttive, dell'industria, della divisione del lavoro e dell'accumulazione del capitale, ma non è un'«essenza fissa», «astratta» e «assoluta», bensì un «movimento» o un «processo» concreto, perché ogni formazione sociale nasce dialetticamente dalla dissoluzione e dal superamento di quella che la precede<sup>46</sup>. Sia nelle opere politiche quali

*Manifest der kommunistischen Partei* (1848), sia nelle opere scientifiche quali *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) e *Das Kapital* (1867), lo sviluppo storico degli ultimi secoli è «progressivo» ed è scandito dal passaggio dal modo di produzione feudale a quello capitalistico. Lo sviluppo complessivo dell'umanità si realizza infatti attraverso una successione di formazioni economiche delle società che sono qualitativamente diverse, in quanto contrassegnate da un diverso tipo di rapporti di produzione e da un diverso tipo di proprietà dei mezzi di produzione. Non in tutte le opere marxiane – per esempio non in *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* (1852) – questo sviluppo possiede però un carattere necessario, nei termini espressi da una filosofia deterministica della storia: il marxismo rimane pertanto una filosofia del progresso influenzata dalla concezione hegeliana della dialettica storica, cioè dall'idea che la storia è progresso e che quest'ultimo è possibile solo con il passaggio attraverso la negatività e la contraddizione. Come Hegel, anche Marx ed Engels sottolineano la differenza tra l'evoluzione naturale e l'evoluzione umana: quest'ultima rompe il circolo della riproduzione meccanica, producendo accrescimento attraverso il lavoro e, più in generale, attraverso le capacità produttive date in una società storica. Un tale accrescimento non dimostra però che progresso scientifico e progresso morale camminino di pari passo o che all'accrescimento delle capacità produttive corrisponda una diminuzione del dominio: ogni nuovo progresso comporta anche un progresso della disuguaglianza. Nonostante ciò, il progresso

indica la possibilità di procedere storicamente verso il meglio, verso la società comunista, lo stadio finale e definitivo di organizzazione sociale. L'elemento peculiare del progresso storico in Marx ed Engels è infatti la sua fondazione economica e la sua modalità di movimento dialettico, inteso come successione di lotte di classe. La società senza classi, prodotto dell'inevitabile crollo del capitalismo, rappresenta il fine della storia dell'umanità, che libera definitivamente l'uomo dall'alienazione: il proletariato non è infatti una classe come le altre ma una «classe universale» rappresentante l'intera umanità, che rende possibile il possesso collettivo dei mezzi di produzione. Questo carattere universale è dovuto al fatto che gli interessi del proletariato coincidono con l'interesse generale della società (libertà, eguaglianza, dignità e benessere per tutti i cittadini) e non con un interesse particolare. La rivoluzione comunista non è dunque una rivoluzione che sostituisce il dominio di una classe con il dominio di un'altra classe, ma dà inizio al «regno della libertà».

La dimensione dialettica, tipica dell'idealismo hegeliano e del materialismo storico marxiano, è assente nei pensatori positivisti, che del progresso sottolineano soprattutto la dimensione scientifica, tecnica, industriale e organizzativa intesa come principale strumento di conoscenza della realtà e di riorganizzazione della società: lo stesso termine 'positivo' si riferisce a una forma reale, concreta, utile, certa e universale di conoscenza, grazie alla quale l'uomo può migliorare radicalmente la propria condizione terrena. Il sapere positivo è fondato su fatti osserva-



bili e accertabili dalla ragione attraverso la verifica empirica e sperimentale: il compito dello scienziato consiste nell'elaborazione di leggi di validità universale in grado di dare ordine all'insieme dei fatti che escludono ogni intervento dell'immaginazione, delle opinioni e dei dogmi. In questo modo 'positivo' coincide con 'scientifico': la scienza – intesa come nuova religione dell'umanità – è l'unico mezzo di conoscenza della natura e il più importante strumento di progresso culturale e civile dell'umanità. A dare la più compiuta formulazione alla prospettiva positivista quale modalità di riorganizzazione sociale, politica, scientifica e culturale è Auguste Comte, autore del *Cours de philosophie positive* (1830-42), secondo cui le scienze – al cui vertice si trova la *fisica sociale* – sono gli strumenti che permettono di organizzare le nuove società, abbandonando definitivamente la miseria e l'oppressione<sup>47</sup>. Le scienze rendono possibile un processo continuo di accumulazione delle conoscenze utili per la condotta pratica della vita (soprattutto grazie al progresso delle tecniche): infatti nella società industriale la massima potenza umana ed efficienza tecnica può essere garantita solo dallo sviluppo delle conoscenze scientifiche, che equivale al fondamento del progresso politico, sociale ed economico dell'umanità, strutturato in forma necessaria seguendo le leggi di sviluppo dell'umanità<sup>48</sup>. La storia delle scienze mostra non solo la possibilità, ma anche la realtà del progresso e dell'evoluzione culturale dell'umanità, che per Comte riposa sulla «legge dei tre stadi» (teologico, metafisico, positivo). Questa legge necessaria dello sviluppo ha permesso

all'uomo di passare da una conoscenza fittizia di tipo teologico a una conoscenza astratta di tipo filosofico-metafisico per giungere a una conoscenza scientifica di tipo positivo<sup>49</sup>. Lo sviluppo del sapere si presenta quindi non tanto come un continuo processo di accumulazione, quanto come una successione di momenti eterogenei, determinati dal ricorso a esseri soprannaturali o a forze astratte o a leggi generali come base del procedimento esplicativo. La legge dei tre stadi non vale però solo per il progresso delle scienze e della conoscenza, ma per l'intero processo della storia umana, compresa l'organizzazione sociale e politica. Anche qui Comte individua tre grandi fasi: l'epoca teologica e militare, l'epoca metafisica e giuridica, l'epoca scientifica e industriale. Ed è a quest'ultima fase – in cui il potere è detenuto da un'élite illuminata di scienziati («sacerdoti e benefattori dell'umanità»)<sup>50</sup>, industriali e imprenditori – che Comte dedica il proprio elogio, proponendo così un'interpretazione *tecnocratica* del progresso, già manifestata da Henri de Saint-Simon nell'opera *L'industrie* (1817-18), secondo cui solo i progressi delle scienze, delle arti e dei mestieri possono assicurare prosperità e benessere. In Comte la società industriale diventa la forma definitiva di organizzazione della società che vede al proprio vertice non i dotti – come Fichte, in *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), chiedeva a garanzia del progresso delle scienze – e nemmeno il popolo, ma gli ingegneri: solo grazie all'affermazione del sapere positivo può prendere avvio la società del benessere fondata sulla produzione e sull'industria.

## NOTE

<sup>1</sup> Cfr. *La dignità e il progresso del sapere divino e umano; Della sapienza degli antichi*, in F. Bacon, *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 1975, pp. 129-361 e 439-511: 162 sgg., 203 sgg., 214 sgg., 226 sgg., 445 sgg., 470.

<sup>2</sup> Bacon, *Della sapienza degli antichi*, p. 448.

<sup>3</sup> Cfr. *Nuovo organo*, in F. Bacon, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, 2 voll., Bari 1965, I, pp. 247-502: 273 sgg., 289 sgg., 301 sgg., 313 sgg., 324 sgg., 341 sgg.

<sup>4</sup> *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., Torino 1967, II, pp. 153-676: 315.

<sup>5</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari 1989, pp. 78-9. Cfr. anche Id., *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze 1968, pp. 58 sgg., 63-4, 69-70, 75-6.

<sup>6</sup> *L'uomo*, in T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo, l'uomo*, a cura di A. Negri, Torino 1972, pp. 491-631, ai §§ XI, 12, XI, 15.

<sup>7</sup> J. Glanvill, *Plus Ultra*, London 1668, p. 148.

<sup>8</sup> C. Perrault, *Le siècle de Louis le Grand*, Paris 1687, p. 6, vv. 69-70.

<sup>9</sup> Cfr. C. Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes*, Paris 1688, *passim*.

<sup>10</sup> Cfr. *Digression sur les anciens et les modernes*, in Fontenelle, *Oeuvres complètes*, éd. par A. Niderst, Paris 1991, II, pp. 411-31: 416 sgg.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 423 sgg.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 428-31.

<sup>13</sup> Cfr. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in Voltaire, *Oeuvres complètes*, Paris 1878, XI, pp. 4 sgg., 104 sgg., 157 sgg.

<sup>14</sup> Cfr. *Observations sur les progrès continuel de la raison universelle*, in Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, Rotterdam 1737, XI, pp. 257-316: 289 sgg., 300 sgg.

<sup>15</sup> Cfr. *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*, a cura di P. Casini, Bari 1968, pp. 41 sgg., 72 sgg., 81 sgg.

<sup>16</sup> Cfr. W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Paris 1744, capp. VIII, XIV.

<sup>17</sup> Condorcet, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di G. Calvi, Roma 1974, p. 48.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 128-86.

<sup>19</sup> Cfr. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a cura di A. Burgio, Milano 1991, pp. 79-82.

<sup>20</sup> *Piano di due discorsi sulla storia universale*, in Turgot, *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, a cura di R. Finzi, Torino 1978, pp. 29-100: 62.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>22</sup> Cfr. A. Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile*, a cura di A. Attanasio, Roma-Bari 1999, pp. 91 sgg., 128 sgg., 167 sgg.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 194 sgg., 228 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. B. Mandeville, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari 1994, pp. 3 sgg., 9 sgg., 25 sgg., 229 sgg.

<sup>25</sup> Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Pellanda, Torino 1975, pp. 387 sgg.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 79 sgg.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 583 sgg.

<sup>28</sup> Cfr. J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bologna 1971, pp. 137 sgg., 147 sgg., 350 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 107 sgg., 118 sgg.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 166 sgg., 185 sgg., 203 sgg.

<sup>31</sup> *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in J.-J. Rousseau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972, pp. 31-96: 46.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 60 sgg.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 48 sgg., 59.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>36</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, a cura di M. Bensi, Pisa 2013, p. 11.

<sup>37</sup> Si tratta della concezione kantiana dell'uomo espressa nella formula elaborata da Isaiah Berlin nel suo volume *The Crooked Timber of Humanity* (New York 1991).

<sup>38</sup> *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopoli-*

tico, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995, pp. 29-44: 29-30.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 33-4.

<sup>40</sup> Cfr. L. von Ranke, *Le epoche della storia moderna*, a cura di F.P. Carratelli, Napoli 1984, pp. 101 sgg.

<sup>41</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Sichirillo, Roma-Bari 2003, pp. 3, 16 sgg., 50 sgg.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 48-9.

<sup>43</sup> Cfr. F. List, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, Berlin 1844; G.G. Gervinus, *Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Leipzig 1853. Cfr. anche i quattro numeri della rivista «Der Fortschritt» (1848-51).

<sup>44</sup> Indicativo, in questo senso, è il tentativo di utilizzare il termine 'progresso' come strumento di battaglia contro i progressisti da parte dei protestanti e dei cattolici: cfr. A. Reichensperger, *Phrasen und Schlagwörter*, Paderborn 1863; F. Hitze, *Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, Paderborn 1877.

<sup>45</sup> Cfr. *Die Fortschrittsmänner der Gegenwart*, hrsg. von R. Blum, Leipzig 1847.

<sup>46</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *Opere*, Roma 1971 sgg.: II, pp. 361 sgg.; III, pp. 340 sgg., 535 sgg.; IV, pp. 90 sgg., 410 sgg., 563 sgg.; VI, pp. 65 sgg., 299 sgg., 469 sgg., 483 sgg., 560 sgg.; XI, pp. 34 sgg.; XVI, pp. 350 sgg.; XX, pp. 145 sgg.; XXV, pp. 35 sgg., 134 sgg., 496 sgg.; XXIX, pp. 41 sgg.; XXX, pp. 297 sgg.

<sup>47</sup> Cfr. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, 2 voll., Torino 1967, II, pp. 7 sgg., 576 sgg.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, I, pp. 379 sgg.; II, pp. 185 sgg.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, II, pp. 673 sgg., 709 sgg.

<sup>50</sup> *Ibid.*, II, p. 713.

### III. LA CRISI DELL'IDEA DI PROGRESSO

#### 1. *Critiche e variazioni dell'idea di progresso nell'Ottocento*

È opinione diffusa che l'Ottocento sia dominato dalla fede nel progresso e nella razionalità della storia, testimoniata dagli inni al futuro radioso dell'umanità celebrati con le Esposizioni universali. Ma in realtà, se nelle sue manifestazioni essenziali quella fede non incontra grandi resistenze, è vero che la sua vittoria non avviene senza contrasti. Si pensi che nella Germania del primo Ottocento il termine antitetico *Rückschritt* (regresso), proprio come *Fortschritt*, diventa strumento *ideologico* delle battaglie tra schieramenti politici alternativi (progressisti e conservatori, rivoluzionari e moderati, democratici e monarchici, liberali e socialisti, ecc.). Si tratta di una distinzione terminologica la cui origine politica è rintracciabile nella Rivoluzione francese, che crea una frattura tra le idee del tempo della tradizione, del progresso e della rivoluzione. Alla concezione della temporalità della tradizione corrisponde il rispetto dell'autorità ancestrale, al tempo rivoluzionario corrisponde la rottura forzata e violenta di questa autorità, alla concezione progressiva del tempo corrisponde un programma politico riformista e gradualista. Nonostante sembrino apparentemente

vicini, progresso e rivoluzione non appartengono quindi alla stessa famiglia concettuale: il tempo del progresso è continuativo e cumulativo; invece, come dimostra anche la creazione del nuovo calendario, il tempo della rivoluzione rappresenta una cesura rispetto al passato e a tutto quanto precede l'atto rivoluzionario. Ma, ovviamente, niente garantisce che il programma riformista si attui nella realtà: la libertà umana rende possibile sia il progresso che il regresso. La capacità di perfezionamento rende pensabile il progredire del genere umano sotto l'aspetto civile, religioso e morale, ma nulla impedisce che le azioni umane conducano alla ricaduta nella barbarie. Il progresso civile può pertanto arrestarsi oppure, addirittura, essere ostacolato dalle forze della *reazione* (*réaction* / *Reaktion*) o, infine, diventare oggetto di contesa interpretativa in merito alla legittimità del mutamento rispetto all'ordine politico dato<sup>1</sup>: ciò che conta, allora, è la capacità umana di agire nella storia, sollecitando in modo *attivistico* il mutamento. Il contenuto ideologico dell'idea di progresso risulta qui evidente: esso assume un valore completamente diverso agli occhi dei progressisti, dei rivoluzionari o dei conservatori. Il progresso acquista un carattere prospettico che può essere diversamente valutato a seconda dell'impostazione politica, sociale ed economica del partito che la utilizza per i propri fini ideologici. Esso diventa l'attore di una battaglia politica da condurre a favore della modernità e contro la tradizione, o viceversa: inoltre si presenta come un titolo teorico di legittimazione sociale, tanto che la coazione morale a prendere posizione in suo fa-

vore trasforma la categoria di progresso in un concetto politico di partito.

Proprio per questo motivo non mancano, fin dagli anni della Rivoluzione francese, voci critiche nei confronti dello sviluppo della modernità catalogabili sotto l'etichetta di 'reazione', un lemma che in Francia si diffonde nell'ultimo decennio del Settecento. Uno dei primi pensatori a sottolineare l'astrattezza del nesso tra progresso e critica della tradizione è Edmund Burke che, nell'opera *Reflections on the Revolution in France* (1790), si oppone al pensiero astratto e universalistico degli illuministi, sottolineando l'importanza della tradizione e della storia intesa come esperienza concreta di un popolo. Al centro della critica di Burke si trova la concezione razionalistica del diritto naturale: un popolo non è un'entità astratta ma una realtà vivente e determinata che possiede una propria tradizione culturale, uno specifico senso morale e determinate istituzioni politiche la cui importanza non può essere ignorata in favore di un'immagine generale e universale dell'umanità. Per questo motivo non esiste un'unica linea di sviluppo che rimandi all'idea universale di progresso<sup>2</sup>.

Una posizione ancora più critica nei confronti dell'idea di progresso è espressa dai controrivoluzionari cattolici, per i quali il mondo moderno delineato dalla Rivoluzione francese è caratterizzato da una profonda disgregazione politica, sociale, morale, religiosa e civile: in questa prospettiva la differenza tra rivoluzione e progresso non conta, visto che viene trascurata la distanza tra il *nuovo inizio* della rivoluzione e il gradualismo riformistico del progresso. La



più compiuta espressione di questa prospettiva anti-moderna e antiprogressista – che convive con alcuni tentativi di conciliazione tra valori cattolici e idee progressiste, come accade nel saggio *Ville des expiations* (1832) in cui Pierre-Simon Ballanche costruisce una teologia del progresso attraverso una concezione ottimistica del peccato originale, che mette in grado l'uomo di perfezionarsi – è elaborata da esponenti del tradizionalismo cattolico quali Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Juan Donoso Cortés. De Maistre sostiene la legittimità della monarchia ereditaria, in quanto istituzione ispirata divinamente, e appoggia la suprema autorità papale nelle questioni sia spirituali che temporali. Nelle opere *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1809), *Du Pape* (1819) e *Soirées de Saint-Petersbourg* (1821), de Maistre critica la rivoluzione e il progresso, entrambi peccati in quanto tentativi di eversione di un ordine voluto da Dio: ogni forma di progresso propagandato dal pensiero liberale e democratico rappresenta una pericolosa corruzione dei costumi<sup>3</sup>. De Bonald sostiene un'analoga critica del progresso e della rivoluzione nell'opera *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1795) in cui – in nome del legittimismo monarchico – denuncia ogni tentazione politica riformista e afferma la centralità della tradizione e del principio di autorità: il giusto ordine sociale è stato dato da Dio una volta per tutte e l'unica istituzione in grado di conservarlo è la monarchia. La stessa avversione per il progresso e per la democrazia è nutrita da Donoso Cortés, le cui

idee politiche – più vicine al clericalismo papista di de Maistre che al legittimismo monarchico di de Bonald – sono dominate da un cupo pessimismo antropologico: l'ottimismo razionalistico degli illuministi è una pura illusione perché il male costituisce un carattere fondamentale e ineliminabile della natura umana. Ogni tentativo di rovesciare l'ordine divino del mondo rappresenta un atto di superbia dell'uomo contro Dio: la ragione non illuminata dalla fede e dall'obbedienza non può costruire il progresso ma, al contrario, può portare solo disordine e malvagità. È soprattutto nell'*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) che Cortés giunge a esprimere la sua concezione negativa dell'umanità e la sua difesa del principio gerarchico. Attanagliato dai propri istinti, dominato dal proprio egoismo e incapace di vedere il bene, l'uomo deve sottomettersi all'ordine divino e abbandonare gli ideali moderni del progresso. Liberalismo e socialismo sono gravi eresie che non riconoscono l'ordine divino e, anzi, incitano le masse alla rivolta contro Dio attraverso l'adesione al desiderio illuministico di autonomia e progresso<sup>4</sup>.

Le critiche all'idea di progresso emergono anche sul piano socio-economico, che invece dovrebbe confermare la realtà del progresso reso possibile dalla rivoluzione industriale. Quest'ultima permette infatti gli agi della borghesia emergente, ma allo stesso tempo determina nuove forme di povertà urbana, con miserabili condizioni di vita per centinaia di migliaia di proletari in tutta Europa. A partire da questa contraddittoria realtà sociale, Thomas Robert Malthus

elabora una critica radicale delle teorie progressiste dei riformatori illuministi: nell'*Essay on the Principle of Population* (1798) egli sostiene l'esistenza di una legge naturale che smentisce la fiducia nel progresso della civiltà e nei progetti illuministici di riforma sociale, perché fra la crescita della popolazione e la crescita delle risorse alimentari esiste una sproporzione ineliminabile che rende illusoria l'idea di progresso. Mentre la popolazione si accresce seguendo una progressione geometrica, le risorse alimentari crescono seguendo una progressione aritmetica: tutto ciò conduce inevitabilmente al momento in cui la crescita demografica si interrompe bruscamente a causa della scarsità di cibo. Tale interruzione è sempre stata una costante nella storia umana: guerre, carestie, pestilenze, migrazioni sono i mezzi violenti di cui l'uomo e la natura si servono per riequilibrare il rapporto tra popolazione e risorse alimentari. La «miseria» rimane un carattere *ineliminabile* di tutte le società ed è dunque inutile – anzi, controproducente – proporre disegni di miglioramento sociale che non tengano conto di questa dura necessità<sup>5</sup>.

Non mancano filosofi e letterati che formulano critiche all'idea di progresso indipendentemente da qualsiasi riferimento sociale, politico o religioso. Contro l'identità hegeliana di ragione e realtà, Arthur Schopenhauer, nella sua opera *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), sostiene che tutti i fenomeni sensibili sono soltanto una rappresentazione illusoria della realtà e sono diretti a nascondere la natura intimamente irrazionale, che condanna la vita umana a oscillare tra noia e dolore: il progresso

è un'illusione finalizzata all'affermazione della cieca e irrazionale volontà di vivere. Diventa qui evidente la polemica contro ogni forma di finalismo, o di ottimismo storico: dallo studio degli avvenimenti del passato risulta la costante uniformità e ripetitività della storia, nella quale non cambia l'essenza delle cose, ma solo la loro facciata accidentale e superficiale. La vita è dolore e la storia è cieco caso, non – come pretende Hegel<sup>6</sup> – razionalità e progresso: nemmeno il progresso scientifico può modificare la natura umana.

Una delle critiche filosofiche più agguerrite all'idea di progresso viene elaborata da Giacomo Leopardi in opere della maturità quali *Dialogo della natura e di un islandese* (1824), *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (1829-30) e *La ginestra, o il fiore del deserto* (1836). Nelle sue prime opere, sulla scia di Rousseau, Leopardi afferma che gli uomini furono felici soltanto nell'età primitiva, quando vivevano nello stato di natura: successivamente vollero uscire da questa beata ignoranza e innocenza istintiva e, servendosi della ragione, si misero alla ricerca della verità. Le scoperte della ragione furono catastrofiche: essa rivelò la vanità delle illusioni che la natura aveva ispirato agli uomini, scoprì le leggi meccaniche che regolano la vita dell'universo, conobbe l'inevitabilità del male, del dolore e dell'infelicità. La storia dell'umanità non è dunque progresso, ma decadenza da uno stato di inconscia felicità naturale a uno stato di consapevole dolore, messo in luce dalla ragione. Nelle opere più tarde Leopardi cambia prospettiva critica e afferma che, se la ragione è colpevole della

scoperta dell'infelicità umana, non lo è del fondamento di una tale infelicità, che risiede nella natura indifferente e ostile, che avvolge l'uomo nelle illusioni e lo mortifica determinando in lui un'insaziabile voglia di progredire che viene puntualmente vanificata. Tutti i giorni, da sempre, l'uomo sperimenta il dolore, cercando una spiegazione o una soluzione, cui nemmeno la scienza – artefice del progresso della potenza tecnica dell'uomo – può provvedere. Al contrario, il dolore aumenta insieme alla consapevolezza razionale, perché la natura è una sadica matrigna che gode nel destinare l'uomo alla sofferenza perpetua facendogli bramare ciò che mai potrà avere, instillando nel suo cuore un bisogno che non può soddisfare. La constatazione della vanità di ogni illusione e di ogni valore, che comporta un disincantato sguardo sulla tragicità della condizione umana, ha come conseguenza una radicale critica dell'idea di progresso: «Dipinte in queste rive / son dell'umana gente / *le magnifiche sorti e progressive*. / Qui mira e qui ti specchia, / secol superbo e sciocco, / che il calle insino allora / dal risorto pensier segnato innanti / abbandonasti, e volti addietro i passi, / del ritornar ti vanti, / e proceder il chiami» (*La ginestra*, vv. 49-58). Nonostante il rifiuto dell'idea di progresso cresce, nella *Ginestra*, un sentimento titanico e prometeico in favore della capacità umana di guardare in faccia la verità: Leopardi giunge così a pronunciare un'invocazione filantropica in nome della solidarietà umana, l'unica capace di «vero amor». L'«odorata ginestra, contenta dei deserti» assurge a simbolo dell'accettazione consapevole della dolorosa condi-

zione del vivere: nel suo eterno e impari confronto con la natura, l'uomo deve avere ben presente la sua debolezza ma anche la sua dignità, che lo spinge a consorzarsi con i suoi simili per affrontare i dolori della sua condizione, senza alcun riguardo per le illusioni coltivate dall'ottimismo dei lumi, dalle utopie moderne e dalla fiducia nel progresso.

Non mancano altri letterati che sottolineano il «volto di Medusa» della fiducia nel progresso, da Edgar Allan Poe (*The Masque of the Red Death*, 1842) a Charles Baudelaire (*Les fleurs du mal*, 1857), da Robert Louis Stevenson (*The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, 1886) a Henry James (*The Turn of the Screw*, 1889) ed Emile Zola (*La bête humaine*, 1890). È in particolare Gustave Flaubert, in *Bouvard et Pécuchet* (1875-80), a esprimere il disprezzo aristocratico per la mediocrità culturale della borghesia e per le illusioni politiche del proletariato: l'idea di un costante progresso verso il meglio, di un cammino sociale faticoso e contraddittorio ma pur sempre guidato, garantito e rischiarato dalla luce della *raison* riceve qui una dura critica che coinvolge anche il mondo della scienza, non meno insidioso e insicuro di quello dominato dalle passioni della politica.

Un tale disprezzo aristocratico per la modernità è presente anche in Jacob Burckhardt che, nelle sue *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1868-73), svolge la critica dell'idea di progresso sul piano storico-concettuale<sup>7</sup>:

Né il cervello né l'anima dell'uomo sono cresciuti in maniera dimostrabile, nei tempi storici; ad ogni modo, quan-

do sono cominciati i tempi storici, le facoltà del cervello e dell'anima erano da lungo tempo al completo. Quindi la nostra presunzione di vivere nell'età del progresso morale è estremamente ridicola, se la si confronta con quei tempi pericolosi la cui libera energia di volontà ideale si slancia al cielo in centinaia di cattedrali dalle alte torri campanarie<sup>8</sup>.

Burckhardt individua la crisi attuale della civiltà nella spinta verso l'eguaglianza e nel livellamento di cui sono portatrici le masse<sup>9</sup>: non il progresso, ma la decadenza – connessa alla perdita dei valori sui quali la società europea si era retta nel passato – gli appare l'esito inevitabile del processo di democratizzazione. Il pessimismo burckhardtiano non esprime solo nostalgia per il mondo passato – a partire dal rifiuto della nuova società industriale e della nuova politica democratica – perché è anche espressione della critica alla razionalità hegeliana della storia<sup>10</sup>. Lungi dal poter essere considerata come un crescente processo di perfezionamento, la storia è piuttosto un processo al quale è essenziale la lotta: la storia mostra la presenza costante del male, della violenza, della sopraffazione dei più forti sui più deboli, cioè un «quadro spaventoso», fatto «di disperazione e di strazio».

Accanto alle critiche all'idea di progresso è possibile rintracciare alcune variazioni categoriali sul tema che non riguardano lo scontro ideologico tra progressisti e conservatori: è il caso di Charles Darwin, a cui non interessa la critica dell'idea di progresso, ma la distinzione tra evoluzione e progresso. Le attuali forme viventi sono il prodotto di un processo segnato da un numero straordinario di estinzioni e

trasformazioni che si sono accumulate nel tempo, ma il cui succedersi non è dettato da alcuna prospettiva progressista: nelle opere *On the Origin of Species* (1859) e *The Descent of Man* (1871) il concetto di *selezione naturale* comporta una critica delle concezioni finalistiche della natura e della storia. La selezione naturale, cioè la trasformazione dettata dalla concorrenza riproduttiva interna alle specie, consiste nell'accumulazione lenta e graduale di piccole variazioni che portano alla trasformazione della specie o alla formazione di una sua particolare varietà: le variazioni interne alle specie non sono frutto di un adattamento diretto e univoco all'ambiente, visto che le specifiche cause della variazione possono essere le più diverse (gli effetti delle abitudini di vita, l'uso e il disuso degli organi, le influenze ambientali, lo sviluppo embrionale ecc.). Nell'interpretazione darwiniana del rapporto tra specie e ambiente scompare ogni impronta deterministica e finalistica, che viene sostituita da un'impostazione teorica che sottolinea la complessità, e quindi la 'casualità', del processo evolutivo: per questo motivo in Darwin evoluzione non corrisponde a progresso. Non esistendo un unico modello ideale cui i singoli individui delle specie devono conformarsi per sopravvivere e riprodursi, il quadro concettuale darwiniano sottolinea l'instabilità dell'ordine naturale, sempre in divenire e sempre reversibile: l'evoluzione delle specie risiede solo nella generale tendenza delle forme di vita a divergere e a differenziarsi (cioè nella variabilità spontanea degli organismi), non in un destino delle organizzazioni biologiche verso un progresso inevitabile.



Il dibattito sull'evoluzionismo nella seconda metà dell'Ottocento si estende anche al terreno delle scienze sociali: concetti quali adattamento, selezione naturale e lotta per l'esistenza possono assumere un significato metaforico che va al di là della teoria darwiniana. La fortuna dell'evoluzionismo sul terreno dell'analisi sociale e politica è talmente diffusa che, soprattutto a partire dal 1880, diviene consueto parlare di *darwinismo sociale* proprio per indicare una modalità di comprensione delle dinamiche politiche orientata a giustificare la concorrenza tra i popoli: in un'universale lotta per la vita, le nazioni migliori sono quelle in grado di vincere i conflitti e di affermare la propria potenza sulla scena mondiale. In questa prospettiva l'evoluzione è progresso, come afferma Herbert Spencer in *Progress. Its Law and Cause* già nel 1857, cioè prima e indipendentemente dalle teorie darwiniane. Nelle opere *First Principles* (1862) e *Principles of Sociology* (1877-96) Spencer mira a individuare una legge universale dell'evoluzione fondata sulla «persistenza della forza», cioè su un principio in grado di scomporre gli aggregati e di generare una ramificazione crescente di trasformazioni e differenziazioni, mirando così a mettere in relazione il progresso storico-sociale con l'evoluzione biologica<sup>11</sup>. Per Spencer tutte le forme evolutive sono riconducibili a una legge comune, perché l'evoluzione è mutamento dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indifferenziato al differenziato: questo mutamento è tipico del mondo inorganico (fisica), di quello organico (biologia) e di quello super-organico, cioè della società. Sia nel progredire complessivo

dell'umanità sia nel progresso di una singola nazione, l'organizzazione diventa sempre più complessa, visto che le strutture e le funzioni del corpo sociale si differenziano tra loro e ognuna acquista una fisionomia sempre più definita. In questo caso l'evoluzione super-organica prosegue i processi in atto nell'evoluzione inorganica e organica, ma tra l'organismo biologico e l'organismo sociale esiste una differenza fondamentale: il primo è un «tutto concreto», le cui parti sono tra loro fisicamente unite, mentre il secondo è un «tutto discreto», le cui parti sono non soltanto separate ma anche, in qualche misura, reciprocamente libere. Tutto ciò determina una successione di forme sociali sempre più complesse che concedono all'individuo un margine crescente di autonomia competitiva: se la lotta per l'esistenza porta in natura alla selezione dei più adatti, lo stesso deve accadere sul piano sociale. È pertanto necessario favorire la libera concorrenza tra i membri della società perché le forme di assistenza pubblica costituiscono solo un'interferenza negativa rispetto alle leggi della natura, apparentemente spietate ma in realtà benefiche perché in grado di selezionare i più dotati per la sopravvivenza della specie umana e, soprattutto, per il rafforzamento della propria nazione: solo accettando la «rigida disciplina della natura», il libero gioco degli interessi individuali può produrre l'evoluzione sociale<sup>12</sup>.

Il parallelismo tra evoluzione e progresso presente nell'opera di Spencer influenza molti antropologi che, utilizzando anche la teoria stadiale di Comte, si pongono come compito lo studio comparato della

diversità culturale tra i gruppi umani, concentrandosi sull'analisi delle credenze religiose e delle pratiche rituali dei popoli extra-europei allo scopo di stabilire il processo evolutivo della cultura umana (in particolare il passaggio dalla magia alla religione e alla scienza). Negli studi antropologici di fine Ottocento dominano il paradigma evoluzionistico e l'ideologia del progresso, che giungono a giustificare le politiche coloniali. La storia umana è il prodotto di una sequenza necessaria di stadi di sviluppo sempre più complessi, culminanti nella società europea contemporanea: le società extra-europee possono essere considerate simili alle società primitive e vengono studiate come fossili viventi per comprendere le forme elementari della vita associata. Per Lewis Henry Morgan, autore di *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (1877), l'evoluzione della cultura umana dallo stato selvaggio alla barbarie e alla civiltà comporta un progresso costante che, seppur limitato finora ad alcuni popoli (in particolare le famiglie semitiche e ariane), è destinato a investire anche le popolazioni rimaste finora arretrate nel processo evolutivo<sup>13</sup>: l'umanità ha iniziato la propria vita dal «gradino più basso della scala» per progredire gradualmente fino alla civiltà attraverso lente accumulazioni di conoscenza sperimentale (invenzioni e tecniche di sussistenza) e istituzionale (proprietà, famiglia e governo). Ma questo passaggio non è avvenuto a ogni latitudine e non sempre allo stesso modo, perché in ogni parte della famiglia umana tale linea evolutiva ha seguito strade e tempi diversi. L'a-

nalisi del progresso umano non può dunque seguire una traccia lineare, in primo luogo perché le conoscenze sperimentali sono cumulative, mentre quelle istituzionali si sviluppano una dall'altra, cioè «da pochi germi primari di pensiero»<sup>14</sup>; in secondo luogo, perché il genere umano si è sviluppato seguendo una progressione essenzialmente geometrica:

Ogni singola voce registrata all'attivo del sapere assoluto divenne il fattore essenziale di ulteriori acquisizioni, consentendo così di raggiungere l'attuale complessità del sapere. Di conseguenza, mentre il progresso fu più lento nel tempo durante il primo periodo, e assai più rapido nell'ultimo, la relativa importanza invece può essere ritenuta maggiore nel primo, se le acquisizioni di ciascun periodo vengono poste in rapporto con il totale. Si può avanzare l'ipotesi (che con ogni probabilità troverà in futuro conferma) che, durante il periodo della selvatichezza, il progresso umano considerato nelle sue relazioni con il totale, sia stato di grado maggiore rispetto al suo successivo svolgersi durante i tre sottoperiodi della barbarie; e altresì l'ipotesi che i passi avanti compiuti nell'intero periodo della barbarie siano stati, allo stesso modo, maggiori di grado che tutti quelli poi compiuti dal genere umano nell'intero periodo della civiltà<sup>15</sup>.

Morgan non è l'unico antropologo evoluzionista che considera le varie culture collocate in differenti stadi evolutivi, perché in questa direzione si muovono anche Edward Burnett Tylor e James George Frazer. In *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865) Tylor co-

struisce una storia «progressiva» dell'umanità come una successione di stadi culturali che procedono dal semplice al complesso. Questo processo è unilineare e universale, nel senso che la linea evolutiva è unica per tutta l'umanità. Le differenze tra le culture rappresentano, quindi, solo stadi diversi di questa evoluzione: tutta l'umanità è destinata a percorrere lo stesso cammino e a passare per le stesse tappe. Su questa base Tylor elabora la nozione di *sopravvivenze* (*survivals*) per indicare quelle usanze, abitudini e credenze che sono residui di uno stadio evolutivo precedente e che permangono in uno stadio della società diverso da quello in cui avevano la loro sede di origine. Ma sono anche le stesse società non europee a essere considerate come «sopravvivenze» che testimoniano stadi di evoluzione superati e che possono essere studiati per gettare luce sul passato dell'umanità. Dall'opera di Tylor emerge che la storia dell'uomo si muove sulla linea di un progresso costante. Le società contemporanee più semplici non hanno ancora raggiunto gli stadi culturali più elevati e pertanto possono essere ritenute simili alle società più antiche: i popoli 'selvaggi' sparsi nei vari continenti illustrano le condizioni di vita degli antenati della civiltà occidentale.

Lo schema concettuale evoluzionistico è condiviso da Frazer, che tuttavia in *The Golden Bough* (1890) porta l'attenzione del lettore anche su temi che sono piuttosto lontani dall'ideologia del progresso. Le sue indagini etnografiche sono caratterizzate dalla continua presenza di miti tragici, riti sinistri, incubi e inquietudini che dal passato e da altre latitudini sem-

brano riapparire nel presente europeo. L'elemento di grande impatto dell'antropologia frazeriana è la considerazione del sostrato 'selvaggio' dell'uomo moderno che – nonostante il suo essere al culmine del progresso – ha nel desiderio, nella sessualità e nella morte la sua forza simbolica e propulsiva. La scoperta del 'selvaggio' ha una funzione eversiva nei confronti delle concezioni progressiste e mostra che nel comportamento e nel pensiero umano sono presenti diversi livelli di consapevolezza non necessariamente strutturati in modo evolutivo e non influenzati dai cambiamenti di religione e di cultura. Nonostante lo sguardo evoluzionista, Frazer segnala dunque un elemento di crisi della civiltà occidentale, rivelando non solo le basi irrazionali della vita umana, ma anche la fondamentale irrazionalità della storia, cioè l'illusorietà e la fragilità del progresso. La storia di cui parla Frazer, più che il dipanarsi inarrestabile del progresso, è infatti un dispiegamento della follia umana, dell'irrazionalità e della superstizione:

Gli esempi di trasmissione del male fin qui riportati sono stati per la maggior parte scelti dai costumi di selvaggi o di popoli barbari. Ma tentativi analoghi di far passare il fardello delle proprie malattie, delle proprie disgrazie e dei propri peccati a un'altra persona, a un animale o a un oggetto, sono stati comuni anche tra le nazioni civili d'Europa tanto nei tempi antichi che in quelli moderni<sup>16</sup>.

L'opera di Frazer si distingue per la sua capacità di assemblare dati provenienti dalle culture e dalle epoche storiche più disparate; e, in particolare, per la

sua capacità di trattare in modo unitario il mondo classico, le culture primitive, il folklore europeo contemporaneo e le grandi religioni della modernità. Frazer accosta questi materiali sulla base delle loro analogie formali, e non di una successione cronologico-evolutiva lungo l'asse delle tradizionali dicotomie arretratezza/progresso, irrazionalità/razionalità. Addirittura il trattamento dei materiali storici e antropologici giunge quasi a contraddire la teoria dei tre stadi dell'evoluzione culturale, dalla magia alla religione alla scienza: questo schema tripartito del progresso è una teoria che Frazer avanza in omaggio al positivismo, ma che resta sostanzialmente superficiale e marginale rispetto all'organizzazione del testo, che parla di permanenze più che di mutamenti<sup>17</sup>:

Il disprezzo, il ridicolo, la ripugnanza e il biasimo sono troppo spesso il solo riconoscimento concesso al selvaggio e ai suoi costumi. Tuttavia tra i benefattori che siamo tenuti a commemorare con riconoscenza, molti, o forse i più, erano dei selvaggi. Perché, in fin dei conti, le nostre somiglianze con i selvaggi sono ben più numerose delle differenze [...]. La riflessione e la ricerca dovrebbero convincerci che dobbiamo ai nostri predecessori molto di ciò che credevamo più nostro e che i loro errori non erano volute stravaganze o pazzie, ma semplicemente ipotesi giustificabili dato il tempo in cui erano proposte e che una più piena esperienza dimostrò inadeguate [...] Quella che noi chiamiamo verità è solamente l'ipotesi che si è rivelata più efficace<sup>18</sup>.

## 2. La dissoluzione dell'idea di progresso in età contemporanea

Nell'Ottocento l'idea di progresso viene spesso contestata a livello ideologico e politico, mentre è necessario attendere Friedrich Nietzsche per verificare la costruzione di una concezione *filosofica* del tempo e della storia alternativa a quella connessa all'idea di progresso, da lui considerata semplicemente «un'idea moderna, cioè un'idea falsa»<sup>19</sup>. Soprattutto in *Also sprach Zarathustra* (1883-85), *Jenseits von Gut und Böse* (1886) e *Zur Genealogie der Moral* (1887) Nietzsche recupera l'immagine classica dell'«eterno ritorno» ed elabora una critica radicale del mondo moderno, del cristianesimo e della morale borghese a partire dal concetto di «decadenza». Lungi dall'essere il culmine del progresso, come voleva Hegel, la civiltà occidentale è il prodotto di una malattia spirituale che, cercando di individuare il fondamento metafisico e il fine morale della vita, ha determinato la creazione di una lunga serie di illusioni, culminate nei falsi miti del progresso e della verità. Il divenire e lo svolgimento della storia sono la «patologia della vita»: senza dubbio «noi abbiamo bisogno di storia», ma «ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione, o addirittura per l'abbellimento della vita egoistica e dell'azione vile e cattiva»<sup>20</sup>. Nel suo essere fondata sull'ideologia del progresso, la società industriale e democratica, plasmata dalla Rivoluzione francese e dal socialismo, rappresenta il regno delle masse e del conformismo. Di fronte a una tale decadenza, Nietz-



sche esalta l'atteggiamento eroico di tutti coloro che guardano in faccia la dura realtà del dolore e della solitudine umana, l'*onestà intellettuale* di coloro che non si nascondono dietro comode illusioni morali o religiose, quali il progresso o la salvezza: gli *spiriti liberi* non sono narcotizzati da false credenze e da pregiudizi, ma animati dalla passione per l'affermazione della vita e consapevoli del fondo oscuro dell'esistenza. La morale borghese è dunque una convenzione sociale, cioè un insieme di norme e di valori utili per sottomettere l'individuo alla comunità. Nata dalla convergenza di spiritualità cristiana e conformismo morale, la società europea ha raggiunto il culmine della decadenza e, schiava del benessere, è diventata il regno della massificazione e dell'egualitarismo in cui ogni attività umana è ridotta a svago e intrattenimento: lungi dall'essere segno di progresso civile, la democrazia è il prodotto della decadenza degli uomini eroici, la cui vitalità è soffocata dall'omologazione sociale. Il superamento dell'idea di progresso è possibile, secondo Nietzsche, attraverso una *trasvalutazione dei valori* in grado di rovesciare il nichilismo: quest'ultimo è l'esito necessario della 'mediocrizzazione' dell'uomo determinata dalla scienza, dalla politica, dalla filosofia e dalla religione intese come forme diverse di un'unica menzogna, secondo cui esisterebbe una scissione tra due opposte sfere dell'ente (quella mutevole e caduca della vita e quella eterna dei valori e delle idee assolute). Solo la *volontà di potenza* può arrestare la *décadence*, non solo sul piano morale, ma anche e soprattutto su quello ontologico e su quello gnoseologico. È infatti la creden-

za in un mondo 'vero', o in un'essenza, contrapposto al mondo 'apparente', o al *fenomeno*, che ha determinato per Nietzsche il complesso dei problemi rappresentati dalla *décadence*:

Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso: egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo* [...]. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso («al peccatore che fa penitenza») [...]. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo [...]. Il mondo vero: inattingibile? Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto? [...]. Il «mondo vero»: un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante; un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola! [...]. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*<sup>21</sup>.

Per Nietzsche non è possibile parlare di progresso, nel senso di un'evoluzione dell'umanità verso uno stato migliore o più elevato, anche perché l'umanità, in quanto tale, non esiste: quelli che esistono sono i singoli individui con i loro bisogni e con le loro aspirazioni, dettate dalla volontà di potenza<sup>22</sup>. Le verità della scienza moderna, della filosofia e della logica sono relative solo al mondo dell'apparenza: questa conoscenza consiste nella falsificazione che rende simile e calcolabile l'eterogeneo e l'incommensura-

bile, ma l'accadere – compreso nel ciclo dell'eterno ritorno – può essere interpretato solo come volontà di potenza<sup>23</sup>, l'unica realtà in grado di far fronte alla *mancaanza di senso*, all'*insensatezza* (*Sinnlosigkeit*) di tutto l'accadere, determinata dal crollo delle interpretazioni morali e religiose del mondo<sup>24</sup>.

Il pensiero di Nietzsche è indice di un mutato atteggiamento culturale nei confronti dell'idea di progresso. La storia appare priva di tendenze e di direzioni; la scienza, lungi dal garantire il progresso individuale e sociale, sembra essere al servizio di forze tecnico-industriali cieche e incontrollabili; la società si presenta come una 'macchina' che devasta la natura autentica dell'uomo. Ciò che è moderno non coincide più con ciò che è umano e la civiltà è in una fase di evidente declino: in questa situazione l'atteggiamento nostalgico e l'insistenza sui limiti umani (per esempio, riguardo al controllo dei processi naturali o del processo storico) si diffonde a varie latitudini, come indicano le opere di Thomas Carlyle e Ralph Waldo Emerson. Testimonianza di questo sguardo critico sulle conseguenze della cultura moderna e della società industriale è l'opera *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) di Ferdinand Tönnies, in cui l'opposizione tra comunità tradizionale e società moderna corrisponde all'opposizione tra la vita spirituale e la vita meccanica. Tönnies individua due forme, diverse e contrapposte, di organizzazione sociale. La forma tradizionale è la comunità, fondata sul sentimento di appartenenza, sul legame personale tra gli individui e sulla partecipazione spontanea. La forma moderna e industriale è invece la società, basata sulla

razionalità e sullo scambio, che al sistema *organico* della comunità contrappone un sistema di relazioni *meccaniche*: la società moderna è il prodotto di una libera convenzione tra uomini che organizzano le loro relazioni in base al principio dell'utilità e tramite contratti volontari, fondati sull'originario isolamento e sull'autonomia degli individui. Al contrario, nella comunità la relazione primaria non è tra individui isolati, ma tra persone: la forza di coesione della comunità è un sentire comune che tiene insieme gli uomini come membri di un tutto<sup>25</sup>.

Decisiva, dopo l'opera di Tönnies, diventa la distinzione tra *Kultur* e *Zivilisation* attraverso cui viene espresso un giudizio non solo sull'idea di progresso, ma più in generale sulla modernità: l'accrescimento del sapere scientifico, del patrimonio tecnico e delle risorse economiche non rientra nell'ambito 'organico' della *Kultur*, bensì in quello della *Zivilisation*, un processo esteriore e meccanico che abbandona e mortifica tutto ciò che è intimamente spirituale. In questa contrapposizione si distingue la dimensione spirituale dall'incivilimento tecnico-scientifico: il progresso si colloca sul versante opposto a quello della creazione culturale propria di forme come l'arte, la letteratura, la religione, la filosofia. Questa contrapposizione tra spirito e tecnica, tra anima e meccanismo, tra *vita* e *forma* trova grande fortuna soprattutto nel mondo tedesco. Il progresso della scienza positivista e dell'economia capitalistica viene considerato esclusivamente tecnico, materiale e quantitativo, tanto da essere definito 'civiltà' in senso negativo: *Zivilisation* rappresenta il

complesso dei valori negativi della modernità borghese. Di fronte a questo falso progresso è necessario il recupero della cultura: *Kultur* è il patrimonio spirituale della civiltà tedesca, l'insieme organico dei valori, delle istituzioni, dello spirito e dell'anima del popolo. In opere quali *Der Bourgeois* (1913) e *Händler und Helden* (1915), Werner Sombart discute i caratteri del capitalismo moderno utilizzando la contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation* a scopi politico-ideologici e in chiave nazionalistica: mentre la *Zivilisation* è caratteristica del mondo francese e anglo-americano, la *Kultur* è caratteristica del mondo tedesco. Questa contrapposizione tra cultura e civilizzazione, tra 'mercanti' ed 'eroi' giunge a inserirsi anche nel dibattito sulla Prima guerra mondiale, che viene vista come un conflitto tra due diversi modelli di civiltà: da un lato, una società meccanica, dominata dal profitto e della tecnica, in cui prevalgono i valori borghesi; dall'altro lato, una società organica, fondata sullo spirito e sull'anima, i cui valori consistono nel rispetto della tradizione e nell'appartenenza alla comunità<sup>26</sup>.

Nonostante i successi materiali della società borghese nella realizzazione di migliori condizioni di vita (testimoniati anche dall'affermazione di nuove pratiche per il tempo libero quali il turismo, il cinema e lo sport), o forse proprio a causa di questi, l'idea di progresso diventa sempre più sinonimo di razionalizzazione, industrializzazione, massificazione, spersonalizzazione, urbanizzazione e livellamento, cioè di valori negativi che si estendono a tutto ciò che rappresenta il mondo liberale e borghese in Europa.

Si tratta di un mutamento culturale di proporzioni gigantesche che tra Ottocento e Novecento coinvolge numerosi pensatori, compreso coloro che in precedenza avevano sostenuto l'idea di progresso, come Ernest Renan e Charles-Bernard Renouvier, e coloro che non hanno mai espresso sentimenti reazionari, come William James, Max Scheler, Paul Valéry, Albert Schweitzer e Johan Huizinga. L'idea di progresso, però, viene disprezzata soprattutto dal cattolicesimo e dalle destre reazionarie. Una delle più influenti testimonianze di tale disprezzo è contenuta nell'enciclica *Quanta cura* (1864) di papa Pio IX, in particolare nel documento a essa allegato, il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, cioè la lista delle ottanta proposizioni condannate perché moderne e progressiste, fondate su «errori» quali il razionalismo, lo statalismo, il liberalismo, il socialismo e il naturalismo. Numerosi e diversi sono i pensatori reazionari che circoscrivono un nucleo concettuale totalmente critico nei confronti dell'interpretazione illuministica e positivista del progresso. Una prospettiva antiprogressista tradizionale viene espressa dalle destre francesi: nel 1899 la destra realista e cattolica si associa alla destra nazionalista dando origine alla rivista «Action française», la cui guida sarà assunta da Charles Maurras nel nome della «reazione» alla modernità, condivisa e diffusa anche da Charles Péguy. In Francia, però, nel frattempo era stata pubblicata l'opera *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55) di Joseph Arthur de Gobineau, in cui l'idea di decadenza si lega alla questione razziale: solo la *purezza del sangue* può salvare le civiltà

europee dalla crisi. La connessione tra il tema della razza e l'idea di progresso è presente anche nell'editoriale *Etwas von der Zukunft der Geschichte* che appare sulla rivista «Morgenblatt für gebildete Leser» del 1865: al «lettore educato» qui viene detto che alla testa dell'umanità si trova sempre la razza più sviluppata, mentre altre razze si preparano a superare la razza dominante, secondo «il diritto naturale del più forte»<sup>27</sup>. Anche Eduard von Hartmann parla del nesso tra imperialismo, razzismo e progresso. Lo sviluppo della civiltà deve passare attraverso la conquista coloniale del globo: la lotta per la sopravvivenza tra i popoli passa attraverso la lotta per il progresso, che accelera la crescita spirituale e materiale median- te l'annientamento del meno adatto<sup>28</sup>.

Il nesso tra progresso e razzismo non indica solo la crisi della concezione illuministica e positivista del progresso; esso indica anche che il progresso continua a essere uno strumento di lotta politica, senza essere però più monopolio di illuministi e positivisti, di liberali e democratici, di socialisti e utopisti. L'idea *moderna* di progresso può infatti essere combattuta strumentalmente anche *dall'interno* e non solo attraverso la classica opposizione progresso/ reazione: si tratta di una nuova posizione elaborata da pensatori reazionari, razzisti e socialdarwinisti che non si limitano a ripetere in modo monotono le critiche elaborate da pensatori conservatori à la Bos- suet o de Maistre ma si appropriano della categoria di progresso per svuotarla, o rovesciarla, dall'inter- no. È il caso di numerosi pensatori che si occupano di eugenetica – con particolare riguardo ai temi della

degenerazione e della rigenerazione – e di biopolitica. Al di là delle intenzioni filantropiche del suo fondatore, Francis Galton, gli studi eugenetici giungono ben presto a distinguere tra gli esseri umani adatti e non adatti alla riproduzione, determinando – anche in connessione con alcuni esponenti del darwinismo sociale, da Houston Stewart Chamberlain ad Alfred Kirchoff, da Friedrich von Bernhardi a Georges Vacher de Lapouge, da Jean Izoulet a Halford John Mackinder e John Adam Cramb – una classificazione gerarchica tra razze, classi e tipi che fornisce argomenti in favore del razzismo biologico e spirituale, in vista della costruzione di una società più sana e più forte, quindi ‘migliore’ e ‘più progredita’. Per ottenere esseri umani ‘ottimi’, i sostenitori dell’eugenetica affermano che deve essere favorita la riproduzione dei ‘migliori’ e impedita quella degli ‘inferiori’, portatori di malattie, deformità e carenze morali. Il nesso tra eugenetica e biopolitica si realizza nel libro *Der Staat als Lebensform* (1917) di Rudolf Kjellén. Descrivendo lo Stato come un raggruppamento di uomini-massa il cui comportamento è quello di un unico individuo, Kjellén focalizza l’attenzione sulle patologie dello Stato-corpo, paragonando l’apparato statale a quello immunitario che svolge la funzione necessaria di debellare ed espellere i parassiti e i corpi nocivi che si sono installati nel corpo statale: in questo modo è possibile legittimare le politiche eugenetiche nelle questioni sanitarie e riproduttive. L’idea di progresso non è qui messa al servizio della tolleranza, della pace e della democrazia, bensì della purezza, della forza e dell’aggressività.



Sulla concezione borghese del progresso cala un oscuro velo soprattutto in occasione della Grande Guerra, che da molti intellettuali – tra cui Gabriele D’Annunzio e Filippo Tommaso Marinetti – viene celebrata come una forma di rigenerazione individuale e collettiva rispetto alla decadenza e alla crisi del mondo moderno: la guerra diventa l’evento finale della civiltà europea dalle cui ceneri sarebbero nati un *uomo nuovo* e una nuova società caratterizzati da valori spirituali ‘autentici’. Per giungere a una tale rigenerazione, però, è necessario abbandonare lo stile di vita della borghesia e il modello riformistico del progresso; soprattutto è necessario passare attraverso le «tempeste di acciaio»<sup>29</sup> (come recita Ernst Jünger) sperimentando valori quali il coraggio, il rischio, la forza, l’abnegazione e il sacrificio, retoricamente trasfigurati in un modello assoluto di vita e di bellezza che sfocia nell’estetizzazione della guerra. A questa concezione estetizzante della guerra è completamente estraneo il concetto moderno di progresso – così come tutto il complesso nucleo ideologico che unisce liberalismo, democrazia e capitalismo – ma non quello della tecnica moderna, il cui fascino – con la potenza, la velocità e la lucentezza delle sue macchine – è al centro del futurismo, fondato da Marinetti con il *Manifesto del futurismo* (1909), in cui si esalta la rivoluzione tecnologica intesa come l’avvento di una nuova epoca rappresentata dalle nuove metropoli urbane. Contro la decadenza delle vecchie città monumentali, la progettualità dei futuristi è tesa alla costruzione di una nuova società della tecnica e dei trasporti, dell’innovazione e del mutamento, del

dinamismo e della velocità. Della nuova tecnologia il futurismo esalta la potenza e il movimento, cioè il carattere radicalmente innovatore del mondo industriale rispetto alla decadenza del vecchio mondo. Nel cantare i tempi nuovi delle «folle agitate dal lavoro, dal desiderio e dalla sommossa»<sup>30</sup>, Marinetti unisce modernismo tecnologico e reazionarismo socio-politico.

Una prospettiva simile a quella espressa da Marinetti è al centro anche del pensiero di alcuni intellettuali tedeschi comunemente raggruppati con le etichette di «rivoluzione conservatrice» o «modernismo reazionario». Come molti critici dell'idea di progresso, essi sottolineano la crisi e la decadenza della società contemporanea a causa degli effetti di spersonalizzazione e di impoverimento spirituale dovuti al dominio della razionalità e della tecnica. Non tutta la tecnica, però, è messa in stato di accusa. Se il progresso tecnico e industriale tipico della società borghese mostra i propri limiti nella costruzione di un ambiente sociale incapace di rispettare l'individualità, un altro modello di tecnica si presenta come il principale strumento a disposizione dell'uomo tedesco per la costruzione di una nuova società: alla crisi della civiltà è infatti possibile rispondere attivamente, attraverso uno sforzo morale e spirituale dei tedeschi che, grazie allo sfruttamento della potenza della tecnica, possono affermare la forza della propria nazione ricostruita su principi politici tradizionali, gerarchici e autoritari. I modernisti reazionari – tra cui Hans Freyer, Ernst Jünger e Arthur Moeller van den Bruck – mirano alla fusione tra elementi moderni e

antimoderni in grado di liberare la Germania dalle ideologie liberali, democratiche e socialiste, rivalutando le possibilità di rigenerazione e di potenziamento dello spirito tedesco offerte dalla tecnologia e dall'industria. L'ossimoro contenuto nel concetto di «modernismo reazionario» dà pertanto espressione a un evidente paradosso: questi autori esaltano la tecnologia moderna proprio mentre rifiutano la razionalità illuministica e il progresso. Il modernismo reazionario mira alla riconciliazione tra le idee romantiche e irrazionalistiche del vecchio nazionalismo tedesco (riassunte nel motto *Blut und Boden*) con le più evidenti manifestazioni della razionalità tecnologica e industriale, mirando a rendere possibile un progetto politico reazionario *insieme* a un modello di progresso tecnologico.

Le critiche all'idea di progresso non mancano nemmeno sul piano filosofico. Henri Bergson – in opere quali *Matière et mémoire* (1896) e *L'évolution créatrice* (1907) – sottolinea la centralità della *vita*, cioè delle facoltà immaginative, affettive e irrazionali dell'umano in grado di ridare l'anima a un mondo meccanizzato. L'uomo non è riducibile al solo calcolo razionale e per questo la società moderna – dominata dalla scienza e dalla tecnica, cioè dal primato della dimensione economica e produttiva sugli aspetti spirituali – determina un forte impoverimento della vita umana, che è una forza originaria irriducibile all'esattezza scientifica e al calcolo economico. La vita è invenzione, cioè creazione incessante e irreversibile di forme e individui sempre diversi. Nel suo divenire, la realtà è un'ininterrotta serie di

novità in quanto frutto di un impulso originario, di uno *slancio vitale* che spinge la vita a crescere e svilupparsi secondo linee evolutive divergenti e imprevedibili. La vita è irriducibile a uno sviluppo lineare ed è incomprendibile con gli strumenti offerti dalla razionalità strumentale: l'idea moderna di progresso non riesce pertanto a descrivere la realtà e i caratteri della vita individuale<sup>31</sup>.

L'idea bergsoniana di *slancio vitale* ha grande influenza sul pensiero filosofico e politico francese, in particolare su Georges Sorel che, nella sua opera *Les illusions du progrès* (1908), denota l'idea del progresso del XVIII (Turgot e Condorcet) e XIX secolo (Tocqueville e Comte) come prodotto dell'ideologia borghese e della società industriale: da postulato interpretativo del processo storico il progresso diventa un'illusione ingannevole e ideologica i cui sostenitori mirano solo al mantenimento dello *status quo*. Sorel critica sia la fiducia positivista nella capacità della scienza di risolvere i problemi umani, sia l'ideologia illuministica del progresso che crea l'illusione di una felicità fondata sul benessere borghese<sup>32</sup>: «La teoria del progresso è stata accolta come un dogma all'epoca in cui la borghesia era la classe in ascesa; dovremo dunque considerarla una dottrina borghese»<sup>33</sup>. Tutto ciò vale anche a livello politico, come testimoniato in *Réflexions sur la violence* (1908), in cui si saldano critica del progresso, della borghesia e della democrazia parlamentare. L'unica alternativa alla dialettica strumentalmente riformistica della società borghese consiste nell'azione rivoluzionaria del proletariato, che però non può essere condotta

dal partito, bensì dal sindacato attraverso lo *sciopero generale*. A Sorel non interessa l'elaborazione di un programma riformistico di rivendicazioni politiche ed economiche che conducano al miglioramento della qualità della vita dei proletari attraverso una graduale trasformazione della società: al contrario, è necessario costruire un sistema sociale completamente nuovo, a impianto anarchico, subordinando qualsiasi considerazione utilitaristica alla lotta di classe e alla rivoluzione, che sono l'esatto opposto del progresso<sup>34</sup>.

Nemmeno in ambiente marxista emerge una difesa *tout court* dell'idea di progresso, il cui carattere graduale e riformistico sembra contraddire lo spirito rivoluzionario, difeso sia dall'ala bolscevica guidata da Lenin, sia dall'ala insurrezionalista guidata da Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg. Il contrario accade però nel Partito socialdemocratico tedesco, sempre più orientato a un'interpretazione riformatrice del marxismo: l'idea della rivoluzione proletaria viene qui radicalmente reinterpretata anche da coloro che ne sostengono la necessità e hanno aderito al *Programma di Erfurt* (1891). Pur non mettendo in discussione l'analisi della società fatta da Marx (in particolare riguardo all'imminente crollo della società borghese), la SPD non considera la rivoluzione mondiale il primo obiettivo dei movimenti socialisti. All'interno di questo programma riformistico si sviluppa un dibattito tra marxisti ortodossi, diretti da Karl Kautsky, e marxisti revisionisti, il cui principale esponente è Eduard Bernstein. I revisionisti constatano che il capitalismo, lungi dal determina-

re la proletarianizzazione delle classi medie, porta a un miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro della classe operaia: il riformismo non è dunque una semplice fase transitoria, ma il fine stesso dell'attività dei partiti socialisti, che devono collaborare con l'ala progressista e democratica della borghesia. I marxisti ortodossi ribadiscono invece la necessità di giungere a una società senza classi attraverso la rivoluzione, considerata però fine 'ultimo' del movimento: l'azione concreta dei socialisti deve orientarsi intorno a obiettivi minimi e immediati (il suffragio universale, la giornata lavorativa di otto ore, l'aumento dei salari) che possono essere ottenuti con i mezzi pacifici e democratici della politica istituzionale. La rivoluzione è dunque un criterio regolativo la cui realizzazione è, di fatto, spostata alla fine dei tempi, mentre il vero programma politico è rappresentato dall'idea di progresso.

Il nesso tra ideologia del progresso, società industriale, cultura borghese e politica liberale si trova al centro della critica dei pensatori di destra e di sinistra. La progressiva diffusione dell'industria, del commercio, della tecnica e della burocrazia determina, da un lato, uno stile di vita contrario a quello tradizionale, fondato sul lavoro rurale e artigianale; dall'altro, crea nuovi rapporti sociali – capitalisti vs. proletari – che producono inedite forme di servitù, esemplarmente rappresentate dal sistema taylorista e fordista di organizzazione della fabbrica. Gli strumenti tecnici inventati per dominare la natura, rendere più efficiente il lavoro e creare uno stile di vita più confortevole ora sembrano, al contrario, aver acquistato un'e-

sistenza autonoma: la vita dell'individuo è sempre più irrigidita dalla ferrea organizzazione del lavoro meccanico e sottoposta a orari inflessibili a causa del disciplinamento imposto dalla produzione in serie. Lo sviluppo della produzione seriale di beni materiali rende possibile le prime forme di consumo di massa, ma rende anonimi tutti i prodotti livellando le qualità possedute dagli oggetti artigianali. Di fronte al dominio delle merci, la vita individuale viene pietrificata, generando un tipo umano che vive freneticamente estraniato dalla propria interiorità. La città metropolitana moderna – la *ville lumière* ricca di negozi, teatri, ristoranti e attraversata da una borghesia benestante che crede in un'esistenza caratterizzata dal lusso, dalla moda, dal turismo e dall'intrattenimento – diventa il simbolo della nuova società di massa nella quale l'individuo perde la propria identità, immerso in una folla anonima e indistinta, che però rimane potenzialmente caratterizzata da passioni selvagge e primitive presenti (in forme 'represe') nel 'fondo' psicologico degli individui e delle masse (come emerge nel pensiero di numerosi pensatori critici dell'idea di progresso, da Hyppolite Taine a Gustave Le Bon, da Cesare Lombroso a Gabriel Tarde, da Max Nordau a Henry Fournial e José Ortega y Gasset). L'individualità viene soffocata e i rapporti personali sono sostituiti da quelli fondati sull'utilità e sull'interesse, tanto che il nuovo soggetto collettivo che abita le strade e le piazze urbane è la massa indifferenziata, livellata e conformista, cioè la 'folla solitaria'. L'uomo impersonale e disciplinato – l'*ultimo uomo* di Nietzsche – è insensibile ai valo-

ri dello spirito, incapace di esistenza autentica e caratterizzato da una brama di consumo eterodiretta dalla moda e dalla pubblicità, come afferma Georg Simmel nel saggio *Die Grossstädte und das Geistesleben* (1903). La consapevolezza dell'ambiguità del progresso, e più in generale della civiltà moderna, si annida anche nell'esistenza di intere classi sociali, soprattutto in quella della borghesia che intravede il crepuscolo proprio nel momento in cui tocca l'apogeo del suo trionfo economico, politico e sociale. La massima espressione della crisi spirituale della borghesia è rappresentata dalle opere *Buddenbrooks. Verfall einer Familie* (1901) e *Der Zauberberg* (1924) di Thomas Mann, l'autore che nelle *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1915-18) vede il fondamento della decadenza moderna nella scissione di sapere e vita, nel prevalere della 'forma' e nello spirito impotente oppresso dal peso della razionalizzazione: qui Mann fonda la propria analisi della crisi moderna su un paradigma culturale antilluministico e antidemocratico, attraverso cui celebra anche la negazione e la distruzione dell'idea di progresso, assunta come il simbolo metafisico dell'Occidente, dell'*Abendland* intesa come *terra della sera*.

L'immagine dell'*Abendland* caratterizza anche alcune pagine degli scritti metodologici sulle scienze storico-sociali e degli studi comparati di sociologia delle religioni di Max Weber, che si impegna in una lunga analisi delle religioni mondiali (protestantesimo, confucianesimo, induismo, giudaismo, ecc.) per giungere a individuare la specificità del modello moderno di civilizzazione, in particolare determi-



nato dal capitalismo, in relazione alle diverse forme di *ethos* religioso<sup>35</sup>. In *Wissenschaft als Beruf* (1919) Weber mette in evidenza la natura *valutativa* – e non *fattuale* – del progresso, se impiegato per asserire non solo un progredire nella differenziazione e della specializzazione ma anche un accrescimento di valore nel corso del processo storico e della conoscenza scientifica: egli distingue infatti nettamente il significato del concetto a seconda che in esso si veda il semplice «progredire differenziante», la «progrediente razionalità dei mezzi» o l'«incremento di valore»<sup>36</sup>. Fedele alla *Wertfreiheit* scientifica, Weber dichiara come solo concetto legittimo di progresso quello in forza del quale il progresso viene preso, al di là di ogni assunzione assiologica, nel senso della congruenza del mezzo al fine: l'unico significato legittimo di progresso è quello tecnico, comportante una crescente chiarezza e coerenza dei mezzi per la soluzione dei problemi. Nonostante l'attività scientifica sia inserita nel corso del progresso, è impossibile inferire dal progresso tecnico un progresso morale, civile o artistico: inoltre, lo stesso significato del progresso scientifico è provvisorio e circoscritto, poiché i risultati della ricerca scientifica sono per loro natura destinati a essere superati nel corso del complessivo processo di razionalizzazione (che, nel suo essere una «gabbia d'acciaio»<sup>37</sup>, è il destino dell'Occidente). Ma, allora, perché l'essere umano si affanna intorno a una ricerca che non può mai giungere a una mèta definitiva? Senza dubbio, esistono motivi pratici, cioè 'tecnici', che giustificano la ricerca scientifica, attraverso cui è possibile orientare l'azione pratica

nello sviluppo delle attività industriali e, più in generale, in merito al dominio sulla natura. Ma non si tratta solo di questo, perché la ricerca scientifica fonda e rende possibile anche la *fiducia* nel potere dell'uomo moderno:

Il progresso scientifico è una frazione di quel processo di intellettualizzazione al quale andiamo soggetti da secoli e contro il quale oggi di solito si prende una posizione di natura così straordinariamente negativa. Anzitutto rendiamoci chiaramente conto di che cosa propriamente significhi, dal punto di vista pratico, questa razionalizzazione intellettualistica per opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. Vorrà forse significare che oggi noi altri abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo maggiore di quella di un indiano o di un ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea di come la vettura riesca a mettersi in moto. Né, d'altronde, ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter «fare assegnamento» sul modo di comportarsi di una vettura tranviaria ed egli orienta in conformità la propria condotta [...]. La progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una progressiva conoscenza generale delle condizioni di vita che ci circondano. Essa significa bensì qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che basta soltanto *volere* per *potere*, che ogni cosa – in linea di principio – può essere dominata con la *ragione*. Il che significa il disincantamento del mondo<sup>38</sup>.

L'esito del progresso scientifico è ambivalente, perché da un lato permette il dominio dell'uomo sulla

natura, dall'altra espone l'uomo al disincantamento del mondo. Rimane inoltre aperta la questione delle intime motivazioni e dell'atteggiamento interiore dell'essere umano di fronte alla scienza: esiste uno scopo ulteriore del progresso scientifico, diverso da quello pratico relativo al controllo della natura mediante il *calcolo*? Tale scopo, per Weber, non esiste perché la scienza non risponde alla domanda più importante per l'umanità: 'come dobbiamo vivere?'. La scienza fornisce risposte tecniche a domande pratiche, ma non si occupa del senso e del significato di quelle domande e di quelle risposte. Il progresso cessa dunque di designare la direzione della storia dell'umanità e perde il suo carattere universale in termini di filosofia della storia: esso viene a indicare solo un processo all'interno di un ambito determinato, definito mediante indicatori quantitativi o suscettibili di essere quantificati.

Uno sguardo pessimistico sui destini della civilizzazione moderna è presente anche in Sigmund Freud, nonostante il suo lavoro contenga un'evidente tendenza alla liberazione, a una catarsi che costituisce l'anima della psicanalisi. Nella teoria freudiana l'idea di progresso viene criticata sul piano individuale e sociale. Sul piano individuale risulta evidente che l'uomo moderno non è più progredito dell'uomo del passato. In *Die Traumdeutung* (1900) Freud afferma che i processi psichici inconsci possono determinare il comportamento nevrotico, i cui sintomi sono espressione di ricordi dimenticati – o meglio, *rimossi* – i quali comportano conseguenze emotive intense e dolorose per il soggetto (lutti, delusioni amorose,

desideri frustrati), che reagisce inconsciamente nascondendo in luoghi inaccessibili della psiche tali ricordi. Ma questi affetti nascosti, portatori di una tensione insostenibile, sono proprio le cause della malattia. Per Freud la psiche è infatti un sistema energetico che, pur tendendo all'equilibrio, è turbato non solo da fattori esterni (traumi, stimoli) ma anche interni (pulsioni). La psiche è teatro di un permanente scontro inconscio tra le pulsioni – che mirano a soddisfare i desideri, soprattutto quelli di carattere erotico – e la coscienza, che tende ad arrestare le pulsioni inaccettabili sul piano morale e sociale. L'equilibrio del sistema psichico, sempre instabile, è affidato alla ragionevolezza dell'Io che ha la funzione di comporre ciò che non è componibile: le pulsioni dell'Es e la coscienza del Super-Io. In questa magmatica relazione psichica si consuma il dramma interiore dell'individuo inconsciamente dilaniato dai suoi desideri e dalle sue frustrazioni: è proprio il conflitto permanente tra le pulsioni, la ragione e la coscienza che rischia di condurre il soggetto all'isteria, alla nevrosi e alla psicosi<sup>39</sup>. L'essere umano di Freud non appare perciò caratterizzato dalla perfettibilità illimitata o dalla capacità di riattingere l'assoluto e la libertà, bensì da una sorta di insuperabile carenza solo in parte riscattabile nella forma di una modesta, intermittente e saltuaria felicità.

Questo quadro pessimistico viene ulteriormente accentuato dagli effetti che, a livello sociale, il processo di civilizzazione determina sulla coercizione degli istinti. Proprio in conseguenza della scena di avvio della civiltà (il sanguinoso delitto originario che gli

uomini dell'orda primitiva fanno del padre-re), la vita associata si serve della coscienza morale per reprimere le pulsioni sessuali e gli impulsi aggressivi: se gli uomini vogliono cooperare, deve essere repressa la loro aggressività. Nei suoi saggi *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) e *Das Unbehagen in der Kultur* (1929) Freud sostiene che la civiltà è fondata su una profonda coercizione del «principio di piacere» e su una radicale rinuncia pulsionale: più la civiltà si sviluppa, più si accresce il senso di colpa dell'individuo<sup>40</sup>. Proprio perché esige un rigoroso disciplinamento che comporta la rinuncia alla felicità, il progresso impone un alto costo psichico: di qui l'inevitabile «disagio della civiltà», cioè il malessere interiore che l'individuo avverte fin dai primi processi educativi tesi a reprimere gli impulsi elementari. Il processo di civilizzazione determina un crescente benessere ma amplia l'ostilità tra l'individuo e la società: a ogni disciplinamento pulsionale cresce la pressione sull'equilibrio psichico, favorendo il diffondersi delle nevrosi, che sono il rovescio della medaglia della civiltà. La contraddizione tra la felicità individuale e la coscienza morale – l'unico mezzo di coesione sociale in grado di frenare gli impulsi distruttivi – è per Freud insanabile: infatti, essendo soprattutto repressione degli istinti, la civiltà non può superare il disagio proveniente da una tale repressione. Se infatti gli istinti venissero liberati, la distruzione si estenderebbe dovunque e lo stesso Eros si trasformerebbe nel suo contrario, nell'istinto aggressivo della morte. L'uomo moderno è perciò stretto tra Scilla e Cariddi. Certamente la civiltà

non può essere abbandonata alla mercé degli istinti e delle pulsioni incontrollate; ma altrettanto certamente il disagio della civiltà non può essere superato e, in qualche misura, deve essere accettato come un destino, caratterizzato da un instabile compromesso tra repressione e sublimazione. La visione freudiana della civiltà esprime dunque la convinzione che le pulsioni non potranno mai essere sintetizzate in un nesso meno imperfetto e precario di quello che la *Kultur* offre agli uomini: ponendo in atto le sue tecniche di controllo degli istinti, il progresso non si costituisce come un reale progresso, ma rimane una tecnica per la gestione dell'insicurezza.

Nell'analisi della crisi dell'idea di progresso è impossibile sottovalutare il ruolo di Oswald Spengler e del suo *Der Untergang des Abendlandes* (1918-22), le cui tracce sono visibili in tutti gli intellettuali dell'epoca, da Karl Kraus a Carl Schmitt, da Martin Heidegger a Walter Benjamin. Spengler esprime il sentimento della fine e del tramonto che attraversa la civiltà occidentale contemporanea, giungendo a comporre critica del razionalismo e dello storicismo, del progresso e del liberalismo, della democrazia e del socialismo: egli infatti elabora una diagnosi pessimistica sulle prospettive della crisi europea, considerata irreversibile se verificata a partire dall'analisi del rapporto tra *storia* e *morfologia* delle civiltà che si sono succedute sulla scena mondiale<sup>41</sup>. Tra i vari fattori che determinano questo stato di crisi, l'attenzione di Spengler si concentra sulla questione della tecnica moderna. La civiltà europea è stata caratterizzata da una concezione pratica del sapere che ha compor-

tato una continua tensione verso la conoscenza razionale e il dominio sulla natura. Proprio nel secolo XIX si è verificato un rapido sviluppo delle innovazioni tecnologiche nella produzione industriale e nei trasporti che ha radicalmente modificato il rapporto tra l'essere umano e l'ambiente: in questo modo si è prodotto un vertiginoso aumento nella realizzazione di strumenti, macchine e apparecchi destinati al soddisfacimento delle esigenze pratiche della vita. Tuttavia, anche se ha consentito all'uomo di dominare la natura e di creare uno stile di vita confortevole, la tecnica ha determinato un radicale mutamento della condizione umana, per esempio relativamente al lavoro ormai meccanizzato, impersonale e ripetitivo. Per questo motivo la tecnica rappresenta, agli occhi di Spengler, la perdita dell'anima della civiltà europea, il suo irrigidirsi in un meccanismo astratto votato all'autodistruzione. Questa aridità spirituale è alla base della tragica decadenza dell'Europa. Lo sguardo antiprogressista di Spengler è fondato su una concezione ciclica delle civiltà che infrange la fiducia secondo cui il mondo è in costante progresso verso il meglio, o secondo cui la storia coincide con l'espandersi e con l'affermarsi della libertà:

Il tramonto dell'Occidente significa nulla di meno che *il problema stesso della civilizzazione*. Ma che cos'è la civilizzazione, intesa come conseguenza logica e organica, come compimento e sbocco di una data civiltà? Giacché ogni civiltà ha una *sua* civilizzazione. Qui, per la prima volta, queste due parole che finora avevano designato una vaga distinzione d'ordine etico, vengono assunte in un senso

periodico a esprimere una *successione organica* rigorosa e necessaria. La civilizzazione è l'inevitabile *destino* di una civiltà. Con ciò si può raggiungere un'altezza dalla quale si può scorgere la soluzione dei problemi ultimi e più ardui della morfologia storica. Le civilizzazioni sono gli studi *più esteriori e più artificiali* di cui una specie umana superiore è capace. Esse rappresentano una fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione; vengono dopo il naturale ambiente e la fanciullezza dell'anima, quali lo stile dorico e gotico ce li esprimono, come una senilità spirituale, come la metropoli pietrificata e pietrificante. Esse rappresentano un *termine*, irrevocabile ma sempre raggiunto secondo una necessità interna da qualsiasi civiltà<sup>42</sup>.

Il libro di Spengler non contiene soltanto una profezia apocalittica, necessaria e irreversibile, sulla *finis Europae*, ma ne specifica con precisione i caratteri e ne scandisce le fasi, i tempi e i modi. I caratteri dell'età contemporanea, pur esprimendosi in forme specifiche, possono ritrovarsi come stadio ben definito alla fine di tutte le civiltà giunte alla loro maturità, già ripetutamente apparse nella storia mondiale (egizi, persiani, greci, romani, ecc.): per questo motivo l'Occidente non rappresenta un'illimitata ascensione nella direzione degli ideali moderni, bensì un episodio circoscritto e determinato della storia che abbraccia pochi secoli e che è destinato a finire in favore dell'emergere di un'altra civiltà. L'analisi morfologica della storia delle civiltà elaborata da Spengler decreta l'inevitabile cristallizzazione della cultura moderna. Nei concetti di natura e storia,



infatti, si contrappongono le due possibilità estreme date a ogni civiltà per ordinare la realtà in un'immagine del mondo: una realtà è natura se in essa il divenire è vivente, è invece storia se in essa il divenuto è al centro del divenire. Una volta che questo passaggio dal divenire al divenuto si è compiuto, nulla più può permettere il ritorno alla condizione originaria. *Kultur* e *Zivilisation* sono come «il corpo vivo di un'anima e la sua mummia». L'uomo della *Kultur* vive rivolto verso l'interno, quello della *Zivilisation* verso l'esterno: ciò che il primo sente in termini di destino, il secondo lo conosce solo come relazione di causa ed effetto. Il mondo della *Zivilisation* è il mondo della decadenza perché è il mondo della razionalità utilitaristica e della scienza, quale la intende un pensiero astratto a cui è diventato del tutto estraneo il concetto di *lebendige Natur*.

La questione del *divenire* come fondamento del progresso è al centro della riflessione dei pensatori storicisti, da Wilhelm Dilthey a Benedetto Croce, che si pongono il problema della relatività dei valori. Ma è in Friedrich Meinecke, soprattutto in *Die Entstehung des Historismus* (1936), che emerge il carattere problematico del nesso tra storia e progresso poiché il divenire, nel suo movimento, rende tutto relativo. Da ciò deriva che si dissolvono i due principali tentativi diretti a concettualizzare il nesso tra storia, ragione e progresso, ossia il romanticismo (con la sua adorazione del passato) e le filosofie progressiste (con la loro fiducia ottimistica nel futuro). A superare le conseguenze negative di questo duplice fallimento, Meinecke indica la lezio-

ne di Goethe che, nella poesia *Vermächtnis*, canta insieme l'indistruttibilità del passato e l'immanenza del futuro nel presente: l'eternità è l'attimo in cui il tutto si raccoglie<sup>43</sup>. Una posizione analoga – fondata sulla negazione della necessità e della linearità unidimensionale della storia – era già stata espressa nel 1922 in *Der Historismus und seine Probleme*, in cui Ernst Troeltsch sottolinea anche il parallelismo tra le dottrine della relatività storica dei valori e le teorie della relatività di Albert Einstein: la relatività fisica rappresenta la particolarità della posizione dell'individuo nella storia, particolarità nella quale è necessario porsi per stabilire di volta in volta il sistema dei riferimenti. Troeltsch nega la concezione unilineare del progresso senza però cadere in un relativismo indistinto<sup>44</sup>. Al di là dello specifico parallelismo tra fisica e storiografia stabilito da Troeltsch, è evidente che nella crisi dell'idea di progresso le teorie einsteiniane della relatività – insieme alla fisica quantistica di Max Planck e Erwin Schrödinger e al principio di indeterminazione di Werner Heisenberg – giocano un ruolo di primo piano, così come un ruolo altrettanto importante lo aveva giocato, tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, la crisi 'convenzionalistica' delle scienze determinata dall'empiriocriticismo di Ernst Mach, Richard Avenarius e Henri Poincaré. Un'interpretazione non unilineare dello svolgimento storico è presente anche nella storia comparata di Arnold Joseph Toynbee, che ha però cura di non drammatizzare il naturalismo e il determinismo che caratterizzano il suo schema della *sfida* (*challenge*) e della *risposta* (*answer*), fondamento essenziale della

genesì, dello sviluppo e del declino delle civiltà: le civiltà si formano e si sviluppano in risposta a una serie di sfide, di fronte alle quali «minoranze creative» elaborano soluzioni che riorientano l'intera società, e invece si avviano al declino quando di fronte a nuove sfide non vengono più trovate soluzioni all'altezza dei tempi. Fedele alla tradizione dell'empirismo inglese e in un'ottica antispengleriana, Toynbee si rifiuta di preconstituire alla storia, quasi si trattasse di un destino *a priori*, le uniformità che, viceversa, ricava dagli andamenti concreti delle civiltà, specificamente osservati attraverso il suo schema sfida/risposta. Nei primi sei volumi di *A Study of History* (1934-39) – poi condensati in *Civilization on Trial* (1948) – Toynbee cerca di presentare come composibili tanto la ripetizione della storia, conseguente al ritmo generale del mondo umano, quanto la possibilità di variazione e di sviluppo, affidata al lavoro creativo degli individui e delle «minoranze creative»: l'elemento reiterante della storia non è incompatibile con la libertà della creazione umana, perché non esiste alcuna necessità che impegni ciò che è accaduto in passato ad accadere di nuovo in futuro. L'analisi empirica della storia offre il desolante spettacolo di sfide rimaste senza risposta e perciò di civiltà che non hanno saputo né resistere, né trasmettere alle forze nuove ed emergenti il patrimonio dei loro valori. Tutto ciò mostra che la storia presenta allo stesso tempo rotture e uniformità, possibilità e necessità che non rientrano, e non possono rientrare, nello schema del progresso<sup>45</sup>.

Le diverse espressioni dello storicismo novecentesco costituiscono delle variazioni critiche dell'idea di progresso, ma non una sua vera e propria dissoluzione, che si realizza invece attraverso un pensatore antistoricista come Karl Löwith in opere quali *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1935), *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936) e *Meaning in History* (1949). Con l'eccezione della filosofia greca, il pensiero occidentale è caratterizzato da un'incessante tensione verso il futuro, la cui origine non si trova tanto nel pensiero moderno, frutto di un processo di secolarizzazione dell'escatologia religiosa, quanto nella concezione ebraico-cristiana della storia, rivolta verso un (una) fine della storia: l'idea di progresso è dunque frutto di una secolarizzazione del messianismo ebraico-cristiano e della fede nella provvidenza. Da Agostino a Burckhardt – passando per Bossuet, Condorcet, Voltaire, Schlegel, Hegel, Comte, Marx e Burckhardt – la filosofia ha sempre più 'mondanizzato' il fine della storia e ha infine secolarizzato l'idea di progresso: il fine trascendente dell'essere umano, la grazia divina come *summum bonum*, ha ceduto il posto a un fine immanente, il perfezionamento del mondo. Per Löwith è però un'illusione pensare che gli avvenimenti storici in quanto tali facciano riferimento a un senso ultimo, o a un fine dell'umanità: la storia non ha alcun fine<sup>46</sup>. Il mutamento storico indica solo che esiste il mutamento, non che esso abbia una direzione o una giustificazione.

### 3. Prospettive

Nella seconda metà del Novecento è impossibile rintracciare nella cultura filosofica non solo concezioni o teorie del progresso in cui entrano in gioco – come nel Settecento e nell'Ottocento – il concetto di perfettibilità dell'uomo (Kant), l'idea di una storia universale (Hegel), i discorsi sul passaggio dalla barbarie alla civiltà (Turgot), la convinzione che l'*homo faber* possiede illimitate capacità creative (Condorcet) o l'affermazione di leggi del progresso immanenti al processo storico (Comte); è impossibile rintracciarvi anche la più moderata concezione di una crescita e di uno sviluppo del genere umano sul modello baconiano dell'*advancement of learning*. Non appartiene più alla cultura occidentale la fede moderna nel progresso, che generalmente ha riposato almeno su due convinzioni: in primo luogo, che nella storia sia presente una 'legge' che tende, attraverso gradi e tappe, alla perfezione e alla felicità del genere umano; in secondo luogo, che tale processo di perfezionamento coincida con la crescita del sapere scientifico, che rende possibile e garantisce il progresso morale e politico. Un tale meta-racconto, nell'interpretazione proposta da Jean-François Lyotard in *La condition postmoderne* (1979), non riposa su alcun criterio di legittimità, al pari di tutti gli altri meta-racconti e visioni ideologiche complessive – per esempio, l'idea di emancipazione – che hanno legittimato nella modernità il nesso tra storia, filosofia e politica. Non appare pertanto più sostenibile la concezione universalistica e totalizzante dell'*inevita-*

*bilità storica* a cui spesso è stato possibile ricondurre sia la fede nel progresso, sia quella – speculare – nella decadenza, tanto che anche sul terreno principale del progresso moderno, la scienza, Thomas Kuhn ha opposto – nell'opera *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) – una concezione discontinuista alla tradizionale concezione cumulativa del progresso scientifico. Per Kuhn il progresso scientifico non è un continuo cumulo di conoscenze verso la verità, ma un'alternanza di conoscenze diverse che si strutturano tra le epoche di *scienza normale* (relative al lavoro ordinario degli scienziati che seguono un determinato paradigma, cioè l'insieme di teorie, leggi e strumenti che definiscono una tradizione di ricerca accettata universalmente) e di rivoluzioni scientifiche. L'evoluzione del progresso scientifico è assimilata a una curva continua che, però, in corrispondenza delle rivoluzioni scientifiche (cioè dei cambi di paradigma) subisce una discontinuità radicale. Il criterio con cui un paradigma risulta vincitore sugli altri consiste nella sua forza persuasiva e nel grado di consenso all'interno della comunità scientifica, non nella sua intima aderenza alla verità. Il paradigma della scienza normale è pertanto esente da una verifica esterna a esso e il suo progresso interno si fonda solo sulla specificità del suo *punto di vista*:

Il progresso scientifico non è di genere diverso da quello del progresso in altri campi, ma l'assenza per la maggior parte del tempo di scuole in competizione tra loro, ognuna delle quali metta in discussione gli scopi e i criteri delle altre, fa sì che il progresso di una corporazione governata

dalla scienza normale sia più facile da vedere [...]. Una volta che l'accettazione di un paradigma comune ha liberato la comunità scientifica dalla necessità di riesaminare costantemente i suoi principi fondamentali, i membri della comunità possono concentrarsi esclusivamente sui fenomeni più sottili ed esoterici che il paradigma mette in luce. Inevitabilmente ciò accresce l'efficienza e l'efficacia con cui il gruppo nella sua totalità risolve nuovi problemi<sup>47</sup>.

Questa, però, è solo una parte del problema, e nemmeno la più importante: infatti, sia nei periodi pre-paradigmatici che durante le rivoluzioni scientifiche, è difficile trovare una prova del progresso, visto che in questi casi si fronteggiano numerose scuole in competizione reciproca. Le rivoluzioni si concludono con la vittoria di uno dei gruppi in competizione: è pertanto evidente che il gruppo vincitore proclami il proprio successo come un progresso sulla via della ricerca della verità, ma è altrettanto evidente che nelle rivoluzioni scientifiche vi sono sia perdite, sia guadagni di conoscenza. Cosa decide allora se un progresso scientifico è davvero tale? Solo la forza e l'autorità di una comunità scientifica rispetto alle altre? Questa componente sociologica è naturalmente presente, ma il progresso, per Kuhn, non è solo relativo, perché è allo stesso tempo anche effettivo<sup>48</sup>. La conoscenza scientifica deriva dall'affidamento del potere di scegliere tra i paradigmi ai membri di una comunità di tipo specifico, che segue specifici protocolli metodologici, di organizzazione, discussione e verifica: la comunità scientifica è uno strumento

efficace – o, almeno, il migliore finora a disposizione – per massimizzare il numero e la precisione dei problemi risolti attraverso il mutamento di paradigma. Il progresso scientifico non è dunque ciò che in genere viene definito come tale – una strada lineare verso la ricerca della verità – ma al tempo stesso un certo progresso finisce inevitabilmente per caratterizzare l'impresa scientifica.

La moderna fede nel progresso si è espressa in forme diverse, dalle più caute alle più dogmatiche, ma ha svolto per oltre due secoli un ruolo centrale nel processo di emancipazione dell'uomo moderno, il cui manifesto 'utopico' – che mirava al perfezionamento dell'umanità attraverso lo sviluppo scientifico, etico e politico nel corso della storia – sembra oggi essersi interrotto. Le tragedie che hanno accompagnato il ventesimo secolo – dalle guerre mondiali ai problemi ambientali, dai totalitarismi al pericolo atomico – segnano, infatti, un punto di non ritorno, mostrando definitivamente che il progresso non costituisce la legge unilineare del processo storico: a una considerazione unitaria e universalistica del progresso (in cui si integrano in modo armonico scienza, etica e politica) si sostituisce la consapevolezza delle contraddizioni della modernizzazione legate all'utilizzo della scienza e della tecnica, rivelatesi centrali per lo sviluppo del benessere umano, ma – come notano Theodor W. Adorno e Max Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung* (1947) – tendenzialmente autonome dall'interrogazione metafisica e morale rispetto alle capacità e alle finalità del loro operare. La ragione strumentale, basata sull'oggettivazione della realtà,



giunge addirittura a rendere l'essere umano oggetto di dominio da parte delle «cose» (merci e capitale): il progresso, che intendeva realizzare la libertà umana, si risolve nel suo opposto, nella vittoria della razionalità tecnocratica sull'umano.

Questa diagnosi pessimistica del rapporto tra umanità e razionalità tecnica viene sviluppata soprattutto da Günther Anders che, nell'opera *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956), sostiene che si è ormai realizzato il dominio della macchina sull'essere umano: la tecnica stabilisce autonomamente la direzione del progresso senza lasciare un reale spazio alla libertà e alla responsabilità umana<sup>49</sup>. Come nota Hans Jonas nel volume *Das Prinzip Verantwortung* (1979)<sup>50</sup>, l'umanità è in presenza di una capacità tecnologica dispiegata senza limiti, le cui conseguenze per la vita sulla Terra sono imprevedibili. Emergono qui i problemi insiti nei modelli stessi di sviluppo, fino a giungere a un clima diffuso di sfiducia nei confronti delle ideologie del benessere e della crescita, come dimostra la fortuna delle ideologie della decrescita, elaborate in particolare da Serge Latouche<sup>51</sup>, che accusano i paesi occidentali di aver depredato le risorse naturali del pianeta a svantaggio non solo dell'equilibrio ecologico, ma soprattutto degli abitanti del Sud del mondo, costretti a rimanere in una situazione di dipendenza coloniale anche dopo la fine del colonialismo classico.

Il panorama filosofico e culturale intorno alla questione del progresso non è però descrivibile solo a tinte fosche visto che, da un lato, è evidente l'incremento della ricchezza e del benessere delle società

occidentali – e non solo occidentali – a partire dagli anni Cinquanta, come testimoniato da numerosi indicatori quantitativi relativi al reddito, al tasso di scolarizzazione, all'aspettativa di vita, alla mortalità infantile, all'assistenza sanitaria, alla giustizia e alla sicurezza sociale; e, dall'altro lato, sono innegabili gli sviluppi della ricerca compiuti sul terreno della genetica, della medicina, dell'astrofisica, della farmaceutica, della robotica e dell'informatica. Inoltre, numerose sono le soluzioni a questioni sociali e politiche – dalla condizione femminile ai diritti umani, dal welfare state all'istruzione universale, dalla decolonizzazione alla democrazia – che in Occidente intervengono a risollevare l'idea di progresso, affrancandola così dalle derive univocamente distopiche<sup>52</sup>. Le questioni aperte alla discussione filosofica, politica e sociale intorno alla natura complessa dei processi storici pongono chiaramente il problema della «plurivocità» e delle differenziazioni del progresso, come afferma Ernst Bloch in *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (1955)<sup>53</sup> a partire dalle sue riflessioni sul *multiversum*; e non possono essere ridotte a una partita tra difensori e accusatori dell'idea di progresso, come emerge anche dall'opera *Les désillusions du progrès* (1969) di Raymond Aron, visto che empiricamente sono evidenti ambiti, settori e società in cui progressi si sono realmente verificati e altri, invece, in cui ciò non è avvenuto<sup>54</sup>.

L'ambiguità e la frammentazione settoriale – che inducono a parlare semmai di progressi, e non di progresso – sembra dunque essere il dato fondamentale con cui oggi valutare l'idea di progresso, anche alla

luce delle epocali trasformazioni economiche, politiche e culturali determinate dalla globalizzazione, che sempre più sostituisce le idee – apparentemente neutrali, ma in realtà determinate dai poteri dominanti che le utilizzano per la riproduzione degli attuali rapporti di potere – di crescita (economica), innovazione (tecnologica) e qualità della vita (sociale) all'idea classica di progresso, considerata troppo connotata in termini valoriali e legata a una specifica tradizione culturale, quella occidentale. Alla luce di questa ambiguità e pluralità devono essere considerati i mutamenti globali in atto – economici, politici, tecnologici, sociali – determinati in particolare dai nuovi modi di produzione postfordista, dalla crisi dello Stato-nazione prodotta dall'emergere delle organizzazioni sovranazionali, dalla rivoluzione informatica, dalle tecnoscienze e dalle migrazioni internazionali. Si tratta di fenomeni che, *in sé*, non sono indice né di progresso né di decadenza, ma che si orientano nell'una o nell'altra direzione a seconda dello scopo etico, sociale e politico verso il quale vengono indirizzati dalle nuove forme di potere: sono dunque *strumenti* delle nuove politiche (non necessariamente pubbliche), ma non *fini*. Il fatto di essere strumenti non li rende però neutrali, come notano Alexandre Kojève, Carl Schmitt e Leo Strauss nelle loro discussioni sullo Stato universale e omogeneo<sup>55</sup>: già la loro semplice esistenza – pensiamo alle tecnoscienze e alla tecnologia digitale – muta le condizioni di esistenza dell'umano. Per esempio, lo sviluppo tecnologico, spesso considerato responsabile della disumanizzazione dell'essere umano, si presenta

oggi anche come base della nuova prosperità nel settore delle attività terziarie altamente innovative. Qui l'impiego sempre più massiccio degli strumenti informatici e digitali sta rivelando il proprio carattere ambivalente: da un lato, un loro uso consapevole sembra offrire l'opportunità per lo sviluppo di nuove e più funzionali forme di organizzazione sociale e territoriale, attente alla qualità della vita dei cittadini (con un aumento delle conoscenze e dell'inclusione) e al rispetto dell'ambiente; dall'altro lato, esse rischiano di diffondere nuove forme di conformismo culturale e massificazione sociale dominate in modo invisibile, ma onnipervasivo, dagli interessi economici delle *corporations* multinazionali che mirano a riprodurre le proprie posizioni di potere.

L'esempio delle tecnologie digitali non è casuale, perché su questo terreno – oggi probabilmente il più influente sul piano socio-politico a livello globale – si registrano timidi (e contrastanti) segnali progressisti che intendono superare il puro e semplice appiattimento sull'innovazione tecnico-scientifica. In questo variegato settore esiste un'ampia pluralità di opzioni filosofiche e culturali: vi sono certamente gli utopisti del web, secondo cui ogni problema sociale, politico, economico, energetico, alimentare e sanitario può essere risolto messianicamente facendo ricorso agli strumenti informatici; ma vi sono anche coloro che pensano che il web offra soprattutto un modello di comportamento e di pensiero in grado di favorire nuove forme di organizzazione delle risorse sociali e politiche, alcune delle quali favorite dalle nuove tecnologie, altre invece caratterizzate da un basso profi-

lo tecnologico. In questo secondo caso l'innovazione tecnologica entra in stretta relazione con tutto ciò che, classicamente, veniva definito progresso sociale e politico, cioè con le modalità di organizzazione della vita in comune (libertà di espressione, partecipazione al processo decisionale, amministrazione dei servizi, ecc.). Si tratta di un nucleo problematico che, alla luce dei mutamenti contemporanei, richiederebbe la costruzione di nuove categorie e procedure politiche, visto che il modello attuale di riferimento non è quello gerarchico o quello rappresentativo, ma quello della *rete* in cui centinaia o migliaia di individui e gruppi che vivono e lavorano in luoghi e contesti differenti iniziano a pensare a forme di cambiamento utilizzando un linguaggio comune, senza tuttavia riconoscere la presenza di valori ultimi condivisi e senza una diretta relazione interpersonale. Questo scambio continuo di idee e informazioni porta progressivamente alla creazione di *reti di pari* (*peer network*), capaci di creare movimenti e azioni per affrontare i problemi della realtà 'dal basso', per esempio attraverso il *crowdfunding* e i progetti *open source*. Oltre a piattaforme digitali, vi sono anche reti di scambio, collaborazione e interconnessione tra individui auto-organizzati – all'interno di istituzioni locali, organizzazioni non governative o movimenti di protesta – che si occupano di questioni politico-sociali della collettività: le reti di pari, infatti, nascono intorno a valori o intenti comuni, raggruppano molti partecipanti e sono decentralizzate, poiché in esse nessuno detiene il potere decisionale finale. Ogni rete è diversa e mantiene una specificità

intrinseca legata al contesto di riferimento e al tema in esame, oltre che allo specifico modello organizzativo (*consensus conferences*, assemblee e giurie cittadine, sondaggi deliberativi, bilanci partecipativi, proposte per la *smart city* e lo *smart land*), che si appellano a favore di un ruolo politicamente attivo dei cittadini ordinari. Lo scopo filosofico e politico di tali reti è evidente (individuare nuove modalità per la costruzione di un'opinione pubblica consapevole e per allargare gli spazi di autonomia collettiva) e fa riferimento a recenti esperimenti di democrazia partecipativa – effettuati non solo attraverso mezzi informatici – che si sono svolti a Berlino, ad Atene, a Torino, ad Amsterdam e nella Columbia britannica del Canada: non si tratta qui di riproposizioni della democrazia diretta, ma di reinterpretazioni in chiave partecipativa della democrazia deliberativa. Questo modello è esattamente contrario all'idea di democrazia di opinione che, attraverso il dominio dei media e della comunicazione, predomina il panorama politico attuale: democrazia partecipativa e democrazia di opinione – così come sondaggio deliberativo e sondaggio di opinione – rappresentano infatti concezioni politiche, sociali e antropologiche esattamente alternative<sup>56</sup>. Le reti di pari e gli altri modelli organizzativi a rete rappresentano – nel loro carattere sperimentale e provvisorio – una nuova declinazione del nesso tra scienza, etica e politica che ha caratterizzato la vicenda del progresso nella modernità.

Il nesso ambiguo tra innovazione tecnologica e progresso etico-politico è presente, in forma problematica, anche sul terreno delle trasformazioni della

soggettività rese possibili dall'irruzione delle tecnoscienze umane nella vita sociale<sup>57</sup>, spesso indirizzate al miglioramento delle facoltà umane e della qualità della vita (anche se con motivazioni non esclusivamente filantropiche, vista l'ingente quantità di interessi e risorse economiche che vi sono implicate). Le tecnoscienze rispondono, da un lato, a problemi effettivamente presenti nella vita concreta degli esseri umani (malattie, incidenti, disabilità, disfunzioni, ecc.); dall'altro lato, però, rispondono a bisogni culturali determinati e promossi ideologicamente dai sistemi di potere che governano la produzione e il consumo attraverso l'uniformazione degli stili di vita promossa dai media, dalla pubblicità e dalla moda. Un esempio concreto dell'attuale ambiguità del rapporto tra innovazione tecnologica e progresso etico presente nelle tecnoscienze è offerto dalla medicina performativa, che si preoccupa di intervenire sulla 'normalità' per tutelarla da possibili disturbi grazie all'assunzione di farmaci, il cui scopo non è però quello di curare una malattia o una disfunzione ma quello di ottimizzare le prestazioni del soggetto, migliorandone l'efficienza. Qui il riferimento non corre solo a discipline scientifiche complesse come la psichiatria, ma anche a comuni pratiche medico-sanitarie come la chirurgia estetica, le terapie ormonali e l'uso di coadiuvanti chimici che mirano all'ottimizzazione del benessere e delle prestazioni a partire dalla correlazione tra organismo e ambiente, da un lato, e tra individuo e società, dall'altro: in questo caso l'intervento di potenziamento tecnico non è più limitato ai prodotti dell'attività umana, ma

riguarda direttamente le facoltà dell'essere umano. È pertanto legittimo chiedersi se l'efficacia con cui le tecnoscienze stanno trasformando le forme di vita può essere interpretata come una nuova tappa del progresso, visto che queste tecnologie migliorano la qualità della vita psico-fisica degli individui proprio nel momento in cui esse si presentano anche come strumenti di controllo delle pulsioni individuali e sociali da parte dei grandi sistemi politici, economici e ideologici, cui viene così offerta la possibilità di amministrare l'intera gamma delle facoltà umane, adeguandole volta per volta alle esigenze dei meccanismi della produzione e del consumo e, più in generale, del controllo sociale. Tutto ciò complica la concezione tradizionale secondo cui i sistemi di potere dominano *contro* la volontà degli individui: in questo caso le due polarità non entrano in conflitto, visto che il desiderio individuale verso l'innovazione tecnologica – che rende possibile la realizzazione del desiderio di riconoscimento di sé nella sfera pubblica attraverso le operazioni di miglioramento e potenziamento delle facoltà umane rese possibili dalle tecnoscienze – dispone l'individuo a porsi in un rapporto di *servitù volontaria* nei confronti dei sistemi di potere. Non si tratta, allora, di abbracciare o di condannare *tout court* le nuove pratiche di ottimizzazione delle facoltà umane, ma di individuare le strategie attraverso cui esse possono essere gestite al riparo da massicci condizionamenti del potere politico, economico e ideologico: solo in questo modo è forse possibile eliminare i rischi di una deriva autoritaria (per quanto nascosta sotto i veli suadenti del-



la pubblicità e della moda), preservando l'impianto libertario – illuministico e positivistico, per certi aspetti – che si trova alla base del desiderio umano di migliorare e potenziare la propria condizione fisica e psichica, individuale e sociale.

Se, dunque, in questo caso si deve parlare di vero progresso (che tiene insieme scienza, etica e politica) oppure di mera innovazione tecnologica al servizio di interessi dominanti *particolari*, dipende dal fine principale verso cui le tecnoscienze – e le tecnologie digitali – sono indirizzate: la libertà o il controllo, l'autonomia o la sudditanza, l'eguaglianza o la gerarchia, l'emancipazione o l'obbedienza, la conoscenza o l'assuefazione? Nel primo caso, sembra che l'idea moderna di progresso possa risorgere dalle proprie ceneri, favorendo la ricostruzione di una prospettiva emancipativa e cosmopolitica, liberata sia dalla prospettiva puramente quantitativa e cumulativa dello sviluppo economico e tecnologico, sia dai pregiudizi ideologici a sfondo coloniale fondati sul primato della civiltà occidentale, ma centrata sulla tutela di alcune conquiste civili – i diritti umani, il costituzionalismo democratico, l'eguaglianza, il primato della legge, ecc. – che sono state prodotte dalla modernità e che possono considerarsi strumenti universalmente utili per il progresso umano, al di là delle legittime differenze culturali. Nel secondo caso, l'innovazione sembra lavorare per la realizzazione di società opulente ma distopiche, popolate da schiere di individui narcotizzati e reificati, centrati su un narcisistico desiderio di riconoscimento di sé che favorisce la riproduzione dei rapporti di dominio nell'età glo-

bale, allo stesso tempo suadenti e autoritari, saldamente controllati e pianificati da anonimi apparati tecnocratici, centralizzati e invisibili. Quest'ultimo caso mostra che l'innovazione non è progresso, visto che non si interessa automaticamente del perfezionamento civile: essa, inoltre, non elimina di per sé la questione del potere, perché da sola non fornisce risposte tecniche o neutrali, bensì politiche, ai problemi di governo. L'innovazione consente infatti un mutamento condizionato ideologicamente e gerarchicamente, solo apparentemente indirizzato al progresso, e funzionale alla riproduzione dei rapporti di produzione, che non muta la struttura socio-politica, bensì la *riproduce*. Niente di meglio per le élites dominanti. E niente di meglio per la negazione della sostanza emancipativa, libertaria e utopica – condensata nell'immagine del *regnum hominis* come progetto dell'umanità – dell'idea *moderna* di *progresso*.

## NOTE

<sup>1</sup> Cfr. K.H.L. Pölitz, *Die Staatswissenschaften im Lichte unserer Zeit*, Leipzig 1827; G. Kombst, *Der Deutsche Bundestag gegen Ende des Jahres 1832*, Strassburg 1836.

<sup>2</sup> Cfr. *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in E. Burke, *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino 1963, pp. 149-443: 153 sgg., 159 sgg., 221 sgg., 409 sgg., 439 sgg.

<sup>3</sup> Cfr. J. de Maistre, *Il papa*, a cura di A. Pasquali, Milano 1995, pp. 55-7, 155-61, 269 sgg.; *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche*, in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Crociani e

S. Moretti, Siena 2000, pp. 35-108, a pp. 37 sgg., 45 sgg., 56 sgg., 66 sgg., 71 sgg., 78 sgg., 86 sgg.

<sup>4</sup> Cfr. *Saggio sopra il cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, in J. Donoso Cortés, *Il potere cristiano*, a cura di L. Cipriani Panunzio, Brescia 1964, pp. 175-351: 253 sgg., 262-91, 315 sgg., 337 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. T.R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione*, a cura di A. Cabiati, Torino 1959, pp. 3-16, 285 sgg., 445 sgg., 549 sgg.

<sup>6</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Milano 2002, pp. 103 sgg., 715 sgg.

<sup>7</sup> Cfr. J. Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, a cura di D. Cantimori, Firenze 1959, pp. 68 sgg., 167 sgg., 271 sgg.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 203 sgg., 209 sgg.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 4 sgg.

<sup>11</sup> Cfr. H. Spencer, *Principi di sociologia*, a cura di F. Ferrarotti, 2 voll., Torino 1967, I, pp. 67 sgg., 543 sgg., 558 sgg.; II, pp. 25 sgg., 45 sgg., 67 sgg., 809 sgg., 873 sgg., 1025 sgg., 1062 sgg.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, II, pp. 282 sgg., 402 sgg.

<sup>13</sup> Cfr. L.H. Morgan, *La società antica*, a cura di A. Casaccia, Milano 1970, pp. 1 sgg., 14 sgg., 22 sgg.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 381 sgg.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>16</sup> J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, a cura di L. De Bosis, 3 voll., Torino 1964, II, p. 220.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, I, pp. 105 sgg., 217 sgg., 431 sgg.; II: pp. 213 sgg., 385 sgg.

<sup>18</sup> *Ibid.*, II, pp. 433-4.

<sup>19</sup> *L'anticristo*, in F. Nietzsche, *Opere*, VI, 3, a cura di F. Masini e R. Calasso, Milano 1970, pp. 165-262: 170.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di S. Giametta, Milano 1974, p. 3.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, a cura di F. Masini, Milano 1983, pp. 46-7.

<sup>22</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, a cura di S. Giametta, Milano 1975, p. 191: *frammento 35 [15]*, maggio-luglio 1885.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, p. 303, 315: *frammenti* 39 [1], 40 [2], agosto-settembre 1885.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 306 sgg., 339 sgg.: *frammenti* 39 [12], 39 [13], 39 [14], 39 [15], 40 [47], 40 [48], 40 [52], 40 [53], 40 [55], 40 [61], agosto-settembre 1885. Cfr. anche *ibid.*, pp. 292-3: *frammento* 38 [12], giugno-luglio 1885.

<sup>25</sup> Cfr. F. Tönnies, *Comunità e società*, a cura di R. Treves, Milano 1963, pp. 51 sgg., 83 sgg., 95 sgg., 131 sgg., 149 sgg.

<sup>26</sup> Cfr. W. Sombart, *Mercanti ed eroi*, a cura di E. Daly, Roma 2012, pp. 45 sgg., 85 sgg., 141 sgg.

<sup>27</sup> Cfr. «Morgenblatt für gebildete Leser», 1/1, 1865, pp. 1-6.

<sup>28</sup> Cfr. E. von Hartmann, *An des Jahrhunderts Wende*, «Die Gegenwart», 38/1, 1899, pp. 1 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. E. Jünger, *Nelle tempeste d'acciaio*, a cura di G. Zampaglione, Parma 1990, *passim*.

<sup>30</sup> *Manifesto del futurismo*, 1909, § 11.

<sup>31</sup> Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Milano 2002, pp. 85 sgg., 155 sgg., 182 sgg.

<sup>32</sup> Cfr. G. Sorel, *Le illusioni del progresso*, a cura di A. Salsano, Torino 1993, pp. 3 sgg., 36 sgg., 144 sgg.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>34</sup> Cfr. G. Sorel, *Considerazioni sulla violenza*, a cura di E. Santarelli, Bari 1970, pp. 125 sgg., 173 sgg., 245 sgg., 321 sgg.

<sup>35</sup> Cfr. *Il significato dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche*, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino 1958, pp. 309-75, a pp. 345 sgg.; *Premessa; L'etica protestante e lo spirito del capitalismo; Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in Id., *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, 2 voll., Milano 1982, I, pp. 2-194 e 525-560, a pp. 3 sgg., 19 sgg., 81 sgg., 154 sgg., 190 sgg., 525 sgg., 554 sgg.

<sup>36</sup> Cfr. *La scienza come professione*, in M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di A. Giolitti, Torino 1948, pp. 5-43, a pp. 13, 17 sgg., 25 sgg.

<sup>37</sup> Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., pp. 190 sgg.

<sup>38</sup> M. Weber, *La scienza come professione*, pp. 19-20.

<sup>39</sup> Cfr. *L'interpretazione dei sogni*, in S. Freud, *Opere*, III, a cura

di C.L. Musatti, Torino 1967, pp. 30 sgg., 121 sgg., 257 sgg., 487 sgg.

<sup>40</sup> Cfr. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io; Il disagio della civiltà*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino 1971, pp. 63-142 e 197-280: 78 sgg., 120 sgg., 209 sgg., 222 sgg., 243 sgg., 258 sgg.

<sup>41</sup> Cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, a cura di F. Jesi, Milano 1981, pp. 13 sgg., 90 sgg., 152 sgg., 680 sgg., 725 sgg., 1344 sgg.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>43</sup> Cfr. F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, a cura di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Firenze 1954, pp. 74 sgg., 128 sgg., 144 sgg., 235 sgg., 331 sgg., 480 sgg., 508 sgg.

<sup>44</sup> Cfr. E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi. II: Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*, a cura di G. Cantillo, F. Tessitore, Napoli 1989, pp. 11 sgg., 32 sgg., 302 sgg., 421 sgg.

<sup>45</sup> Cfr. A.J. Toynbee, *Civiltà al paragone*, a cura di G. Paganelli, A. Pandolfi, Milano 1983, pp. 25 sgg., 43 sgg., 181 sgg., 351 sgg.

<sup>46</sup> Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, a cura di P. Rossi, Milano 1963, pp. 21 sgg., 73 sgg., 81 sgg., 219 sgg.

<sup>47</sup> T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Torino 1978, p. 197.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 193 sgg.

<sup>49</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, a cura di L. Dallapiccola, Torino 2003, pp. 123 sgg., 150 sgg., 182 sgg., 251 sgg., 302 sgg.

<sup>50</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, a cura di P.P. Portinaro, Torino 1990, pp. 10 sgg., 24 sgg., 39 sgg., 49 sgg., 136 sgg., 175 sgg., 205 sgg.

<sup>51</sup> Cfr. S. Latouche, *La megamacchina*, a cura di A. Salsano, Torino 1995; Id., *Come sopravvivere allo sviluppo*, a cura di F. Grillenzoni, Torino 2005; Id. et al., *Il tempo della decrescita*, a cura di M. Aime, Milano 2011.

<sup>52</sup> Cfr. R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica della libertà*, a cura di M. Sampaolo, Roma-Bari

1989; J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, a cura di L. Ceppa, Milano 1998.

<sup>53</sup> Cfr. E. Bloch, *Sul progresso*, a cura di L. Sichirolo, Milano 1990, pp. 21-4, 29-33, 38 sgg., 60 sgg.

<sup>54</sup> Cfr. R. Aron, *Le delusioni del progresso*, a cura di E. Coccia, Roma 1991, *passim*.

<sup>55</sup> Cfr. A. Kojève, C. Schmitt, *Carteggio*, a cura di C. Altini, «Filosofia politica», 12/2, 2003, pp. 185-207; L. Strauss, A. Kojève, *Sulla tirannide*, a cura di G.F. Frigo, Milano 2010.

<sup>56</sup> Cfr. Y. Sintomer, *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, a cura di D. Frontini, Bari 2009.

<sup>57</sup> Cfr. M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 2004.



W. den Boer, *Progress in the Greece of Thucydides*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company 1977

J.B. Bury, *Storia dell'idea di progresso* (1920), trad. it., Milano, Feltrinelli 1964

P. Casini, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'illuminismo*, Roma-Bari, Laterza 1994

J. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle*, Paris, Alcan 1910

*Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hrsg. von H. Kuhn, F. Wiedmann, München, Anton Pustet 1964;

E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, Clarendon Press 1973

L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica* (1967), trad. it., Bologna, il Mulino 1987

*Fortschritt ohne Mass? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlichen-technischen Zivilisation*, hrsg. von P. Koslowski, P. Kreuzer und R. Löw, München, Piper 1981

R. Franchini, *L'idea di progresso*, Napoli, Giannini 1979

Ch. Frankel, *The Faith of Reason. The Idea of Progress in the French Enlightenment*, New York, King's Crown Press 1948

G. Friedmann, *La crisi del progresso. Saggio di storia*



- delle idee: 1895-1935* (1936), trad. it., Milano, Guerini e associati, 1994
- M. Ginsberg, *The Idea of Progress*, London, Methuen 1953
- History and the Idea of Progress*, ed. by A.M. Melzer, J. Weinberger, M.R. Zinman, Ithaca, Cornell University Press 1995
- R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia* (2006), trad. it., Bologna, il Mulino 2009
- R. Koselleck, Ch. Meier, *Progresso* (1975), trad. it., Venezia, Marsilio 1991
- Ch. Lasch, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica* (1991), trad. it., Milano, Feltrinelli 1992
- J. Le Goff, *Progresso/reazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, XI, Torino 1980, pp. 198-230
- H. Lübke, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg i.B., Rombach 1975
- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti 1983
- R.A. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books 1980
- Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, ed. by J.T. Fitzgerald, Abingdon, Routledge 2008
- F. Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992
- J. Rohbeck, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*, Frankfurt a/M, Campus Verlag 1987
- J. de Romilly, *Thucydide et l'idée de progrès*, «Annali della Scuola Normale di Pisa», 35, 1966, pp. 143-91

- P. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, il Mulino 1995
- M.L. Salvadori, *L'idea di progresso. Possiamo farne a meno?*, Roma, Donzelli 2006
- R.V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*, Melbourne, Heinemann 1956
- G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Bologna, il Mulino 1984
- R.P. Sieferle, *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*, München, Beck 1984
- P.-A. Taguieff, *Il progresso. Biografia di un'utopia moderna* (2001), trad. it., Troina, Città aperta 2003
- The Idea of Progress*, ed. by A. Burgen et al., Berlin, de Gruyter 1997
- E.L. Tuveson, *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press 1949.













Finito di stampare nel mese di dicembre 2015  
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.  
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa  
Telefono 050 313011 • Telefax 050 3130300  
Internet: <http://www.pacinieditore.it>





