

This is the peer reviewed version of the following article:

Progresso / Altini, Carlo. - 2:(2023), pp. 995-1004.

Carocci

*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.

03/05/2026 15:55

(Article begins on next page)

# Progresso

di Carlo Altini

Il mondo classico conosce alcuni lemmi che afferiscono concettualmente all'idea di progresso: tra questi, in greco *epididónai*, *prokóptein*, *epídoxis*, *prokopé*, *auxesis* (che rinviano alle idee di accrescimento, crescita, processualità); in latino *progressio*, *progressus*, *profectus* e *processus*. Tali lemmi, però, non indicano un percorso di perfezionamento e non indicano una storia universale dell'umanità, bensì descrivono un accrescimento o un miglioramento solo di un soggetto particolare (un individuo, una città), in un momento storico delimitato e in un ambito specifico (conoscenza, cultura, ricchezza, potere). Nella cultura classica non si è infatti mai costituita – al contrario di quanto avviene in epoca moderna – un'idea *normativa* di progresso attraverso cui la storia viene concepita come un processo globale di mutamento verso il meglio, in un'ottica di continuo perfezionamento morale, politico, scientifico, economico. A impedire lo sviluppo di una concezione globale del progresso nelle culture classiche è sostanzialmente il dominio di altre due idee filosofiche connesse alla temporalità: la *decadenza* (nell'Esiodo delle *Opere e i giorni* e nel Platone del *Politico*) e l'*eterno ritorno* (in Crisippo, Virgilio, Polibio). Nemmeno nei pensatori del Rinascimento – da Machiavelli a Bruno, da Alberti a Pomponazzi – è possibile individuare una concezione lineare della temporalità che rimandi esplicitamente a un processo di perfettibilità dell'uomo. Tutto ciò dipende anche dal fatto che, in omaggio alla saggezza dei classici, la cultura rinascimentale porta a nuova fortuna la concezione ciclica del tempo, rivista e modificata, all'interno della quale trova ampio spazio l'idea di *renovatio*.

È solo nel Seicento che si sviluppa la concezione moderna del progresso. Nato sotto l'impulso della rivoluzione scientifica e della *querelle des anciens et des modernes*, il progresso appare legato a un'immagine del sapere inteso come processo lineare, cumulativo, continuo, irreversibile e illimitato, attraverso il quale è possibile realizzare, giorno dopo giorno, il *perfezionamento* sia delle capacità e delle facoltà umane, sia della condizione sociale e

politica dell'umanità. L'interpretazione della storia in termini di progresso – che ovviamente non esclude la possibilità di temporanei regressi o di crisi e distruzioni – si fonda sull'affermazione della centralità della ragione, che rappresenta un fattore di *emancipazione* non solo dall'ignoranza, dai pregiudizi e dalla superstizione, ma anche dai poteri autoritari laici ed ecclesiastici, in vista della creazione di società "liberali" fondate sull'autonomia individuale. L'avanzamento delle conoscenze scientifiche permette infatti il progresso morale, sociale e politico dell'umanità; e, viceversa, a ogni incremento della libertà politica corrisponde la possibilità di realizzare nuove scoperte scientifiche a servizio del benessere umano. In tal modo la storia universale è interpretata come il lungo cammino verso la felicità, la libertà, i diritti e la giustizia, verso cioè i principi che saranno affermati dalla Rivoluzione americana e dalla Rivoluzione francese.

L'idea moderna di progresso – *al singolare* – raccoglie e sistematizza una serie disparata di progressi, cioè di conoscenze, esperienze e modalità del procedere verso il meglio, che si realizzano in età moderna nelle scienze naturali e nelle tecniche, nelle scoperte geografiche e nelle pratiche mediche, nelle istituzioni politiche e nell'astronomia, nelle arti e nell'economia. Ma tali progressi – *al plurale* – sono diversi in ampiezza e in estensione, tanto che si realizzano in momenti e settori differenti, mentre l'idea di progresso rimanda a una concezione *unidirezionale e universale* del processo storico. L'esperienza di tali progressi conduce a credere nel progresso, ma il passaggio dai "progressi" al "progresso" – inteso come direzione dell'umanità verso un'esistenza migliore – non è automatico, immediato o autoevidente. Per tale passaggio è necessario che si realizzino almeno due condizioni. In primo luogo, deve emergere e affermarsi un'interpretazione *secolare, lineare e cumulativa* del tempo, che sia irreversibile, misurabile, mondano, dotato di senso e orientato verso un fine. 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.).

«Negli antichi secoli, quando le scoperte e le conclusioni dell'umana ragione, anche quelle che ora sono trite e divulgate, allora erano nuove e desuete, tutto era pieno di favole [...]. A quei tempi le umane menti erano rozze e insofferenti, incapaci di sottigliezze se non di quelle che cadevano sotto i sensi» (Bacon, 1975b, p. 448). In questo passo di Francis Bacon (*De sapientia veterum*, 1609) l'antichità non è più un modello di autorità e

di saggezza, bensì l'epoca dell'immaginazione e dell'ignoranza. Il mondo antico rappresenta l'infanzia incerta e provvisoria dell'umanità destinata a essere superata: per Bacon il presente è superiore al passato, sia per esperienza che per capacità di giudizio, e pertanto non ha più alcun valore il principio di autorità relativo alla tradizione. Viene così fondata la condizione di possibilità per lo sviluppo dell'idea moderna di progresso, che presenta il sapere umano come un processo di accumulazione continua, universale e potenzialmente illimitata delle conoscenze che determina un incremento della potenza umana. Il carattere cumulativo e continuo della conoscenza – alla cui analisi metodologica Bacon dedica *The Two Books of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human* (1605) – ha reso possibile in passato, rende possibile nel presente e renderà possibile in futuro il progresso, che è scientifico e morale allo stesso tempo: la storia mostra un miglioramento continuo delle condizioni di vita dell'essere umano. I moderni possono infatti avvalersi di un'esperienza più lunga e adeguata, oltre che di un patrimonio di conoscenze in continua crescita e più cospicuo rispetto a quello degli antichi, come dimostrato dall'insieme delle recenti scoperte e invenzioni. La conoscenza – sia essa di filosofia naturale o di filosofia civile – cresce con il tempo e si estende anche a tutti i campi della vita pratica, determinando un incremento del benessere umano. Infatti il sapere dei moderni non intende presentarsi come contemplazione della natura, ma come strumento per l'*azione*, cioè come strumento per dominare la natura allo scopo di soddisfare i bisogni dell'uomo: *sapere è potere*.

La convinzione baconiana che il sapere sia suscettibile di continuo avanzamento si diffonde nel corso del Seicento, mutando in alcuni casi il proprio fondamento filosofico (dall'empirismo al razionalismo e al meccanicismo), ma mantenendo ferma la critica verso tutte le concezioni statiche, cicliche o decadenti della storia: ciò che viene rifiutato dai sostenitori del progresso è il carattere esemplare della cultura classica e della rivelazione, le cui verità appaiono sempre più "vecchie" in quanto superate dalle nuove conoscenze. L'autorità degli antichi viene pertanto sostituita dall'uso autonomo della ragione e dell'esperienza che favoriscono, passo dopo passo, la costruzione del *regnum hominis*. Questa immagine della storia umana è evidente nel *De cive* (1642) di Thomas Hobbes. La condizione naturale dell'umanità è uno stato di rozzezza in cui vige la guerra di tutti contro tutti, in cui sono assenti le arti e l'industria e in cui gli uomini si trovano in condizioni di vita insicure, provvisorie e miserevoli. La condizione civile invece è resa possibile dalla volontà dell'uomo, che fugge le miserie dello stato di natura costruendo lo Stato, all'interno del quale è possibile la pace,

la scienza, il commercio e il benessere. L'opposizione hobbesiana tra lo stato naturale e lo stato civile rende così esplicito un aspetto centrale della natura umana – la volontà di progresso e il piacere a esso connesso – che fonda la dinamica storica: «Progredire è piacevole, poiché è un avvicinamento al fine, cioè al più piacevole [...]. Il più grande dei beni è un progresso, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori» (Hobbes, 1972b, pp. 598, 601).

Alla costruzione della concezione moderna del progresso fornisce un contributo importante anche Leibniz che, nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703-04), sottolinea il fondamento antropologico del processo di perfezionamento individuale e sociale. La tensione umana verso la conoscenza e la felicità costituisce l'impulso per un progresso continuo, che non si accontenta di una condizione di stabilità e mira a un sempre maggiore perfezionamento: la perfezione umana consiste in un forte e libero impulso a procedere verso sempre nuove perfezioni. 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 a servizio del miglioramento del genere umano.

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: Tassoni esprime 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 il lavoro dei filosofi "pratici" riuniti 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: 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 dell'epoca illuminata di re Luigi, nel poema *Le siècle de Louis le Grand* (1687), che mette in discussione la funzione di modello attribuito da

sempre alla dotta antichità. In opposizione all'elogio perraultiano dei moderni, Boileau e Racine sono sostenitori di una concezione della creazione artistica intesa come imitazione degli antichi, i quali avevano raggiunto una perfezione artistica insuperabile. Perrault (*Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, 1688) e Fontenelle (*Digression sur les anciens et les modernes*, 1688), invece, difendono le qualità artistiche del secolo XVII, 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.

Nel XVIII secolo l'idea di progresso assume valore centrale sul piano politico, visto che l'uso sistematico della ragione indica non solo l'incremento delle conoscenze scientifiche, ma anche e soprattutto l'emancipazione dai tradizionali poteri laici ed ecclesiastici fondati sulla superstizione. Il continuo accumularsi del sapere diventa la fonte e la garanzia del progresso morale e politico del genere umano: la storia universale viene pertanto interpretata come l'avanzamento dell'umanità verso la felicità e la libertà. In questa prospettiva la fiducia nel progresso implica una volontà *reformatrice* che si caratterizza anche per una forte componente utopica rivolta al futuro, come testimoniato dall'opera *L'an 2440* (1770) di Louis-Sébastien Mercier. Caratteristica centrale del progresso è il *perfezionamento* (o perfettibilità) del genere umano, che sostituisce la concezione – di origine teologica – di perfezione: il mutamento storico soppianta la stasi atemporale come modello di riferimento filosofico e culturale. Ma a essere in continuo mutamento non è solo la storia, perché lo è anche la natura umana. Il presupposto dell'immutabilità della natura umana viene infatti sostituito dall'idea secondo cui essa è intrinsecamente perfettibile in quanto *storicamente* costruita: come dimostrano le indagini antropologiche e i racconti etnografici di Joseph-François Lafiteau (*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* del 1724), la ragione si realizza progressivamente *nella* storia. In tal modo il progresso non designa solo l'avanzamento del sapere, ma anche lo sviluppo dei costumi, delle istituzioni politiche e, infine, della vita economica e sociale dei diversi popoli. Accanto al suo evidente tratto illuministico, questa concezione progressista della storia mostra però anche un lato potenzialmente oscuro: la *storia comparata delle civiltà* permette infatti 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 e civiltà arretrate. Questo nesso tra storia, progresso e civilizzazione può dunque condurre 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 extraeuropea che deve ancora percorrere più gradi di sviluppo per affrancarsi dalla condizione di arretratezza.

Tra gli autori che elaborano modelli di storia universale è in particolare Voltaire, nell'*Essai sur les moeurs 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. Per non ricadere nella barbarie occorre eliminare gli ostacoli frapposti dai poteri autoritari e dalle religioni positive, causa di superstizione, fanatismo e intolleranza: per questo motivo è necessario definire una religione naturale e una morale naturale centrate sull'insegnamento della virtù.

La dimensione etico-politica del progresso non riguarda solo la storia dell'umanità, ma anche il suo *futuro*. Numerosi scrittori si impegnano nell'azione riformatrice e nella diffusione pubblica dei lumi, concepiti come uno strumento di progresso graduale e continuo in vista della realizzazione di una società migliore. 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: il progresso morale non ha ancora conseguito 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. Con maggiore enfasi Volney, in *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires* (1791), afferma l'esistenza di un processo verso il meglio 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. 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 segue un proprio percorso temporale a causa delle diverse facoltà sensoriali e strutture di esperienza. Cesare Beccaria, con l'opera *Dei delitti e delle pene* (1764), afferma che lo scopo della conoscenza consiste nel realizzare la massima felicità per il maggior numero di persone, obiettivo possibile solo se viene riformata la cultura politica e giuridica dei regimi tradizionali: 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. 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'unica specie capace di una perfettibilità indeterminata. Una visione del futuro come momento di realizzazione del progresso è elaborata anche da Adam Weishaupt. Nella *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts* (1788) il nesso tra dimensione temporale e prospettiva teleologica è esplicito: la più alta perfezione umana viene individuata nella capacità di previsione che serve per dirigere l'accadere futuro anche nelle sue remote conseguenze.

L'apoteosi dell'ideologia del progresso è presente nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94) di Condorcet, che parla di uno sviluppo verso un sempre più alto grado della perfettibilità umana, manifestando una profonda fiducia nell'illimitata perfettibilità del genere umano, che sfocia addirittura nella possibilità di un perfezionamento strutturale della natura umana: «La natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane; la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita; 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» (Condorcet, 1794, p. 48). Per Condorcet la storia universale del progresso descrive il cammino dell'umanità verso la verità, la felicità, la libertà, la virtù e il rispetto dei diritti naturali. 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 superstizio-

ne e dell'ignoranza: solo attraverso lo sviluppo della ragione è possibile il trionfo della civiltà, la sconfitta della miseria e l'asservimento della natura da parte dell'umanità. Alfiere del progresso è anche Anne-Robert-Jacques Turgot, che ne presenta i caratteri principali nel *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) e nel *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751). Il progresso del sapere e delle arti meccaniche – da cui dipende anche il progredire delle istituzioni politiche, dell'economia, dei costumi morali e delle “buone maniere” – è privo di limiti e attraversa tutte le età storiche, seppure con modalità e intensità diverse. Il progresso scaturisce inoltre dalle azioni degli uomini indipendentemente dalle loro volontà particolari: le dinamiche storiche si svolgono infatti attraverso percorsi *non intenzionali* destinati comunque a realizzare un livello superiore di qualità dell'esistenza individuale e sociale.

L'impostazione filosofica di Turgot non rimane senza conseguenze e si innesta sull'analisi dei nuovi temi della vita economica resi effettivi dalla rivoluzione industriale. Adam Smith, nell'opera *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 della divisione del lavoro e delle conseguenze inattese delle azioni umane. La teoria smithiana della regolazione spontanea della produzione e dello scambio mostra una profonda fiducia nel carattere provvidenziale dei meccanismi che regolano l'economia. Una tale regolazione è resa possibile da una «mano invisibile» che governa le interazioni e la reciproca interdipendenza degli attori sociali, conciliando i contrastanti interessi individuali e facendo sorgere un'armonia sociale inizialmente non programmata. Il fatto che i singoli perseguano i loro interessi privati non è in contrasto con la progressiva ricchezza della nazione (come avevano già affermato Bernard de Mandeville e Adam Ferguson): al contrario, la ricerca dell'interesse privato favorisce l'incremento dell'interesse pubblico, anche grazie all'efficacia della divisione del lavoro. La concorrenza tra gli interessi individuali, destinati a ricomporsi a livello sociale, favorisce dunque il progresso morale, economico e politico in modo non intenzionale.

Nel Settecento una delle voci più autorevoli sulle questioni filosofico-politiche è comunque quella di Immanuel Kant, che non esita a costruire una concezione complessa del progresso, compatibile con la constatazione di esperienze storiche e antropologiche contraddittorie. Il progresso morale e politico è reso possibile dal primato della ragione e può condurre l'umanità, gradualmente, a una condizione universale di libertà, pace e giustizia. Per realizzarsi, questa condizione cosmopolitica deve essere tutelata

da istituzioni repubblicane fondate sul primato della legge e garanti della divisione dei poteri. Nel saggio *Zum ewigen Frieden* (1795) Kant sottolinea che esistono infatti almeno tre condizioni necessarie per realizzare il progetto cosmopolitico: 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. 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 incamminarsi verso questo difficile compito, allo scopo di realizzare progresso sociale e politico, proprio perché egli è sempre in divenire e in corso di perfezionamento. Questa meta cosmopolitica è potenzialmente possibile non solo grazie alle inclinazioni solidaristiche e cooperative dell'uomo ma, paradossalmente, anche grazie alle sue inclinazioni egoistiche. La struttura antropologica «progressiva» – in quanto *difettiva* – dell'uomo (definito un «legno storto») è oggetto specifico dell'indagine di Kant nel saggio *Idee einer Universalgeschichte von den kosmopolitischen Standpunkt* (1784) e nella seconda parte dell'opera *Der Streit der Fakultäten (Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?)*, (1798). La natura spinge gli uomini a raggiungere la libertà e la felicità a livello pubblico attraverso una dinamica intersoggettiva di tipo conflittuale: non esisterebbe progresso – ed esisterebbe invece una vuota e inconsistente arcadia – se gli individui non si mettessero in relazione senza una reciproca resistenza. Anche nel caso di Kant, dunque, come in Turgot e Smith, le azioni individuali fondate sull'interesse privato hanno conseguenze inattese, favorevoli allo sviluppo della moralità pubblica, che è fondata sull'«insocievole socievolezza», cioè su quella tendenza degli uomini a unirsi in società che è però congiunta a una continua resistenza all'unione in società.

Per vedere una diffusa affermazione della concezione moderna del progresso è necessario attendere l'Ottocento quando, con il successo della borghesia industriale e commerciale, si concretizzano nuovi stili di vita e di pensiero a orientamento progressista sul piano morale, sociale, culturale, politico ed economico. In modi diversi, le opere di Hegel e Comte sono rappresentative dell'affermazione delle teorie del progresso nell'Ottocento, cioè nell'epoca in cui si crea una nuova fede nel progresso, da Heinrich Heine definita «la nuova religione dell'umanità» (in *Die romantische Schule*, 1833). Ma, nonostante nei paesi europei si viva un periodo di grande sviluppo economico, culturale e sociale, sul finire dell'Ottocento l'idea di

progresso diventa sinonimo di razionalizzazione, industrializzazione, reificazione, massificazione, spersonalizzazione, urbanizzazione e livellamento, cioè di valori negativi che si estendono a tutto ciò che rappresenta il mondo moderno. Sebbene Malthus, Schopenhauer, Leopardi e Burckhardt avessero già formulato importanti critiche del progresso, la prima critica sistematica all'idea di progresso, considerata semplicemente un'idea *falsa*, è opera di Nietzsche. Dopo di lui, sarà impossibile contare gli autori che muoveranno critiche radicali all'idea di progresso.

### Fonti

Bacon (1975b); Condorcet (1974); Hobbes (1972b).

### Bibliografia

Altini (2015); Burgen, McLaughlin, Mittelstrass (1997); Koselleck (2009); Koselleck, Meier (1991); Melzer, Weinberger, Zinman (1995); Nisbet (1980); Rossi (1995); Sasso (1984).