

Il progresso come problema

di Bruno Ficcadenti

Se Rosario Romeo può essere riconosciuto e preso come modello di ricercatore e di storico, in quanto, come ha asserito Gennaro Sasso, si è lasciato guidare «dal concetto di progresso, ossia dall'idea che si ha storia solo dove un valore si è realizzato e che storici si è solo a condizione che di questo valore si sappia cogliere la presenza e misurare il significato»¹, io ne prendo lezione e ne seguo le orme nell'assumermi il compito di «cogliere la presenza e misurare il significato» del valore «realizzato» della *Rencontre de Royaumont*, in cui fu affrontata e dibattuta la tematica proprio del progresso e dell'avvenire dell'umanità, riconsiderando, per quanto possibile, anche le formulazioni che nel corso della storia, fino ai tempi nostri, i pensatori, gli scienziati, gli studiosi hanno espresso intorno all'idea di progresso e alle tappe del cammino umano.

D'altra parte, Gennaro Sasso, con la sua opera dal titolo piuttosto significativo: *Tramonto di un mito*, ha preso in esame, con serrata critica e con confronti e riscontri, tutta quella corrente di pensiero, la quale si è sforzata di negare il valore della storia, del progresso, della società tradizionale, sganciando l'uomo del presente da tutto il retaggio delle civiltà del passato, rendendogli così fatuo e inconsistente tutto ciò che ha prodotto il grande salto in avanti e il tanto entusiasmo della cultura razionalista, idealista-romantica, storicista, positivista e marxista, in merito,

* Presentato dall'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche.

¹ Gennaro Sasso, *Tramonto di un mito - L'idea di 'Progresso' tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1988², p. 6.

appunto, all'idea costruttiva del progresso. Anche in un filosofo, che, *apertis verbis*, si dichiarava positivista e fedele allievo di Roberto Ardigò, come il Liverani, che in una sua opera scriveva: «Nel corso del lavoro non mi sono mai dipartito dall'indirizzo filosofico che ha nome di positivismo»², Sasso ha rilevato «l'incipiente crisi, la estrema lontananza, [...], dalla sicurezza delle origini»³. Ciò in quanto l'allievo di Ardigò non ha tenuto saldi i suoi principi positivistici ed è caduto in contraddizione disquisizionando intorno all'idea di progresso. Ad esempio, da una parte ha detto che il «concetto tradizionale di progresso va [...] escluso», perché la legge su cui poggia «non è che una vaga formula descrittiva di un progresso evolutivo meramente fantastico»⁴; dall'altra tenta di specificare che «i fatti che possono almeno apparentemente corroborare gli entusiasmi degli ottimisti sono attinti solo a quel frammento della storia che gli uomini hanno vissuto finora»⁵. Aggiunge: «Il progresso non può essere concepito se non come storicità, perché la storicità è la forma tipica dell'evoluzione sociale»⁶. Ma poi conclude che, «se qualche valore può avere oggi la legge del progresso, essa risulta da un'interpretazione che vorremmo di prammatica: questa legge è, [...], un argomento di fede, piuttosto che una conoscenza dimostrabile»⁷. In questa ultima affermazione sembra sentire il Bury, che, preso dalla cultura religiosa del medioevo, cultura radicata fermamente nella Provvidenza, sentenza: «Credere nel progresso è un atto di fede»⁸.

Sasso, poi, nella sua complessa ma chiara esposizione, da una visuale prevalentemente filosofica, continua a rappresentare le concezioni dei maggiori esponenti della 'decadente' idea di progresso: tanto decadente e autodistruttiva che ha portato nel periodo a cavallo dei due secoli XIX e XX al «tramonto del

² Ludovico Liverani, *La previsione dei fatti sociali*, Torino 1967, p. 21. Di seguito continua a ribadire di essere seguace della «sana dottrina del positivismo italiano quale è stata costruita dal genio di R. Ardigò».

³ *Tramonto di un mito*, cit., p. 253.

⁴ *La previsione dei fatti sociali*, cit., p. 164.

⁵ *Ivi*, p. 165.

⁶ *Ivi*, p. 179.

⁷ *Ivi.*, p. 184.

⁸ John B. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, tr. it., Milano 1964, p. 19.

mito», appunto, di quella idea che aveva reso tanto ottimismo, slancio e coraggio alle generazioni precedenti.

Il nostro filosofo, con ottimo discernimento, sulla base delle fonti per lo più filosofiche e politiche dell'ultimo Ottocento e primo Novecento, è stato indotto a vedere «rovesciato l'oggetto» che andava trattando, e, quindi gli «sarebbe toccato – dice lui – il compito [...] di redigere l'atto di morte dell'idea di progresso»⁹. Questo «atto di morte», annunciato nella *Prefazione*, diviene una lucida conseguenza nell'intricata trama dello sviluppo dell'opera di Sasso. Essa ci si presenta intessuta, per lo più, delle risultanze delle tesi di filosofi, di storici della filosofia, di filosofi della storia e anche di letterati e politici pessimisti, demolitori dei valori tradizionali, ritenuti ormai giunti al viatico, o, più ancora, tutti morti. Demolitori che, invasati di attivismo, di faustismo, di solipsismo, di nichilismo disfattistico e di altri 'ismi' della decadenza, hanno teorizzato una etica particolare dell'individuo, «chiuso in se stesso ad ascoltare il ritmo inalterabile del suo cuore metallico»¹⁰, e al di fuori, se non in atteggiamento di rifiuto, della società civile, cresciuta nella storia e portata naturalmente ad essere autrice e protagonista del proprio avvenire.

Nondimeno, con molto senso di equilibrio, Sasso ha ammorbidito le pessimistiche conclusioni dei 'decadenti', contrapponendo loro considerazioni e deduzioni di pensatori positivisti, marxisti, storicisti, di Croce in particolare, fino a soffermarsi su alcuni epigoni di queste correnti di pensiero per congegnare un valido contrasto ai detrattori dell'idea di progresso umano. Infine, forse prevedendone il 'tramonto', il nostro autore ha posto un grosso punto interrogativo, implicito già nel titolo del capitolo: *Problemi del marxismo*, sulla fede nel progresso dei teorici marxisti rivoluzionari che profetizzano un avvenire splendido, una volta rovesciato il sistema capitalistico e istituita una nuova società fondata su di una sempre più ampia, cosciente e fattiva partecipazione delle masse allo sviluppo totale, entro un clima di coesistenza pacifica. E, forse ancora in attesa di maggiore chiarezza e di uno sbocco definitivo dell'ideologia marxista, preci-

⁹ *Tramonto di un mito*, cit., p. 9.

¹⁰ *Ivi.*, p. 25.

puamente in campo socio-politico, Gennaro Sasso nel suo *Tramonto* non ha concesso una pur minima considerazione alla *Rencontre de Royaumont*, ritenendola, posso pensare, senza importanza storica.

Ciò nonostante, io ora mi accingo a trattare, per sommi capi, quei quattro giorni di riflessioni e di considerazioni nell'abbazia di Royaumont, dal 17 al 20 maggio 1961, anche per condividere l'idea secondo cui la concretezza della nostra millenaria civiltà è da considerare come un gran valore, da farne un punto di riferimento per attingere elementi di vita necessari al presente e all'avvenire, messi da parte i 'superuomini', i filosofi del 'nulla', gli uomini «dalla volontà di ferro e dal cuore di bronzo» di spengleriana memoria¹¹, malgrado anche i pessimisti alla Niebhur¹² e alla Mounier¹³.

Tutto considerato, il convegno di Royaumont, in cui si sono confrontati tanti pensatori su problemi di capitale interesse, sta a rappresentare una pietra miliare della fiducia nella vita e nel progresso, oltre che della buona intesa tra le varie concezioni del mondo e tra le diverse ideologie, per una convivenza specifica tra i popoli e per scongiurare la probabile distruzione non solo della civiltà attuale, ma di tutta l'umanità e del globo terrestre intero, dal momento che possono andare avanti, in un progresso sconsiderato, le scoperte della scienza e della tecnica, avvalendosi, ad uso suicida, dell'energia atomica e nucleare.

Cenni sul concetto di progresso e dei valori umani

Prima di addentrarmi nel vivo del dibattito e tra le questioni poste dai maggiori protagonisti delle quattro giornate di incontro a Royaumont e analizzare le parti salienti delle rispettive relazioni, penso sia opportuno rifare un breve *excursus* storico dell'idea di progresso, e riconsiderare alcuni basilari valori

¹¹ Cfr. Gennaro Sasso, *Tramonto di un mito*, cit. p. 47, e Furio Iesi, *Introduzione* a Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, tr. it., Milano 1978.

¹² Cfr. Reinhard Niebhur, *Fede e storia*, tr. it., Bologna 1949.

¹³ Cfr. Emmanuel Mounier, *La petite peur du XX^e siècle*, Paris 1949. Questo autore, secondo Sasso, «meditando sulle conseguenze della prima guerra mondiale, aveva additato in Cartesio, e nella separazione dello spirito dalla materia, la causa remota del nostro presente» (*Tramonto di un mito*, cit., p. 261).

umani che sono stati oggetto di riflessione e di comportamento da parte dell'uomo fin dai primordi delle civiltà.

A sfida di tutto ciò che si era detto e fatto e che si dirà e farà nel prosieguo millenario della storia umana, con paradossale accento di rimprovero al presunto padre della ineguaglianza tra gli uomini, il Rousseau ha categorizzato che la fine dello sviluppo naturale e del vivere felice del consorzio umano avvenne quando «le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: *ceci c'est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile»¹⁴. Quell'uomo dette inizio anche alla proprietà privata in cui sono annidati l'ingiustizia, la corruzione e tanti altri vizi. Insomma di lì inizia la decadenza della genuina natura umana. Ma fu un atto cosciente? Ci si domanda. Quell'uomo si impose agli altri con l'intento preciso di distinguersi? E gli altri gli riconobbero volontariamente, o per forza maggiore, una posizione diversa dalla loro? In tal senso si è ragionato su quella affermazione di Jean-Jacques Rousseau. Troppe risposte sono state e possono essere ancora formulate. Comunque per lungo tempo il problema, se fosse giusto o meno recintare un terreno e qualificarne la proprietà, non fu posto. Nemmeno gli uomini dell'era presocratica si posero tale problema. Essi qualificarono l'uomo come essere pensante, dotato di una certa riflessione, ma pur sempre come parte o elemento della natura, non già come centro di problemi suoi particolari. Per i presocratici i principi, che spiegavano la costituzione del mondo fisico, spiegavano la costituzione e la vita dell'uomo. Il carattere specifico dell'esistenza umana è a loro estraneo, ed è quindi estraneo il problema di ciò che l'uomo è nella sua soggettività, come principio autonomo della ricerca. Si può dedurre che ancora per quel mondo la riflessione sulla giustizia, o meno, della delimitazione di una proprietà da parte di un uomo era come quella che oggi volesse definire se è giusto che il sole divida con i suoi raggi la nostra casa in una parte più riscaldata e l'altra parte più fredda, o se è giusto che l'uomo bianco sia bianco e l'uomo nero sia nero. La cosa veniva accettata naturalmente.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social – Discours sur les sciences et les arts – Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Bourges 1969, p. 66.

Se non per Rousseau, che vi vedrebbe già una società di uomini in cui gli individui cominciano a differenziarsi per la natura loro ormai contaminata dal senso religioso e da quello di possesso, che impongono una prima gamma di valori nei rapporti di vita in comune, nel naturalismo presocratico, nella *polis* dell'antica Grecia, dove dominano la virilità, la risolutezza fisica, il duro abito mentale, dove il 'mito' e l'eroe' improntano tutta la vita sociale, dove la storia è ancora «al servizio della vita», Kierkegaard vi contempla il «sapere oggettivo», Nietzsche vi ritrova il «mondo felice» e il momento di maggior forza nella storia, appunto, di quel popolo. Ciò nonostante, con Eraclito vi inizia una specie di riflessione sull'essere umano. Il filosofo allora scopre che il *logos* può costituire la più profonda essenza dell'uomo, essenza capace di legare gli uomini in una comunanza naturale. Il singolo uomo, per merito del *logos*, comincia la ricerca di se stesso e di ciò che lo lega agli altri. Scopre così una regola fondamentale che lo pone nei giusti rapporti con i suoi simili e con il mondo esterno. In generale per la nostra civiltà, per la cultura e per la storia occidentale europea inizia allora l'evoluzione storica e razionale dell'uomo. Nel periodo della *Polis* periclea, quando si impone una nuova concezione del mondo ad opera degli Euripide, degli Anassagora, dei Socrate, prende l'avvio il progresso nel senso moderno, anche se allora e più avanti saranno ritenute protagoniste del processo evolutivo umano altre forze, quali il caso, il fato, Dio, la provvidenza, la natura stessa delle cose. Però, a parte l'idea di Rousseau, è stato anche sostenuto il contrario, cioè si è detto e scritto che proprio in quel tempo, imponendosi la ragione, la riflessione, la volontà discorsiva dell'uomo, è finita l'«età felice», è nata «un'idea falsa, moderna di progresso», è sorto l'«uomo moderno»; in definitiva per Nietzsche la «decadenza» ha inizio dal momento in cui Euripide introduce la forza paralizzante dell'intelletto «nel tutto mescolato» di Anassagora e il «demonico» Socrate volge sul mondo ingenuo e possente dell'arte il suo «unico occhio di Ciclope»¹⁵.

Ciò nonostante, la maggior parte delle fonti scientificamente

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, III 1, Milano 1972, 74-75 e 93. Cfr. Gennaro Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., pp. 152-154.

più accreditate vogliono che con la sofistica si arrivi ad asserire che l'uomo è misura di tutte le cose. Così, con quella prima corrente di pensiero, avviene uno stacco netto di valore qualitativo tra l'uomo e il mondo a sé circostante: l'uomo si eleva al di sopra della pura sensibilità per riflettere sulle sue possibilità di dominare questa e aggiustarla alla sua volontà razionale.

Con Socrate poi si ha un'inedita, fino allora, visione del mondo. L'uomo Socrate si pone al di sopra delle cose: le piante, gli animali, gli astri, tutti i beni materiali hanno un'importanza secondaria e al di fuori della ricerca socratica. Sono le essenze, i valori costituenti la razionale persona umana che interessano a Socrate. Di qui la necessità che l'uomo conosca se stesso e trovi il concetto universale della sua vita e il valore della sua esistenza. Con Socrate, dunque, si riflette su quello che è giusto e quello che non è giusto, su quello che dev'essere lo sforzo di volontà razionale per un progressivo miglioramento dell'essere come tale. Ecco allora nato il concetto di progresso teoretico o, se si vuole, l'idea di progresso.

Sulla scia della riflessione socratica, Platone, volendo risolvere il problema etico-politico, superando ... 'rousseauianamente' il fattore negativo dell'ormai invadente proprietà privata, teorizza la necessità di togliere dalle mani del cittadino la ricchezza, che impedisce a quelli chiamati a reggere il governo della città di essere equi e giusti. In un'antesignana visuale comunista sottolinea che per realizzare la giustizia nello Stato occorre l'eliminazione della ricchezza e della povertà, che rendono impossibile all'uomo di attendere al proprio compito. Nella *Repubblica* di Platone il cittadino, senza il fardello della proprietà privata, ha la più ampia libertà di scelta del proprio avvenire: è responsabile del proprio destino. Per il filosofo ateniese la giustizia sta nel portare a termine il compito che ognuno ha assunto per sé liberamente e coscientemente¹⁶.

Aristotele, a sua volta, afferma che l'uomo è felice se vive secondo ragione, in quanto vivere secondo ragione è vita di virtù, a cui è congiunto il piacere.

Ormai la società umana ha fatto un gran passo in avanti. Checché ne dicano i pessimisti e i disfattisti in merito a quella

¹⁶ Cfr. *Repub.* V 473 e X 617.

svolta rivoluzionaria, la civiltà in progresso si è molto distanziata dalla concezione naturalistica che vedeva l'uomo come cosa tra le cose.

Aristotele precisava allora che, se la vera attività dell'uomo è la virtù, i beni esteriori, come la ricchezza, la potenza, la bellezza, possono facilitare la vita virtuosa, però non possono, né devono determinarla: la virtù e la malvagità dipendono solo dagli uomini; i quali così diventano protagonisti del proprio avvenire¹⁷.

Gli stoici, poi, vogliono che, se una è la comunità umana, unica sia la legge che governa l'umanità. Per Filone Alessandrino l'uomo che si conforma alla legge è cittadino del mondo. Per gli stoici, dunque, qualsiasi uomo può diventare sapiente e appartenere alla città universale, in cui tutti gli uomini sono cittadini liberi.

Tuttavia, nel mondo romano cresce sempre più la concezione che vede un'enorme diversità non solo fra l'uomo e il resto delle cose e degli animali, ma anche fra uomo e uomo. Nondimeno in questo contesto etico-politico si eleva una prima voce di dissenso contro l'accentuata discriminazione dei bene e dei fini tra gli uomini. Seneca, appunto, raccomanda a Lucilio di considerare tutti gli uomini «membra di un gran corpo», per il fatto che «la natura ci generò parenti, dandoci una stessa origine e uno stesso fine. Essa ci ispirò amore reciproco e ci fece socievoli»¹⁸.

Con il cristianesimo nasce e cresce una concezione di progresso *sui generis*. La nuova religione impone radicalmente il problema dell'uguaglianza tra gli uomini, in quanto generati da un unico Padre celeste e spinti a progredire verso un mondo di perfezione spirituale ultraterreno. Fa capire anche che la disuguaglianza dei beni terreni è data dalla contraddizione del regno del bene e del regno del male, dall'imperfezione dell'uomo e dalla lotta tra il «mondo della luce e il mondo delle tenebre». Sulla terra, per quanto progresso si possa fare, non si raggiungerà mai la perfezione, né il benessere uguale per tutti. Pertanto gli uomini, tutti, non dovranno più affannarsi per ritrovare il

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Et. Nic.* X 4, 1174b.

¹⁸ Cfr. *Epist.* 95, 51. Vd. su ciò Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, I, Torino 1963², p. 234.

piacere, la felicità, la giustizia sulla terra, ma per guardare al futuro regno di Dio, che esige un'etica tutta particolare: «cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato per sovrappiù»¹⁹.

D'altro canto il cristianesimo determina un'altra svolta rivoluzionaria, di fondamentale importanza per il profondo cambiamento della società umana, di cui sovverte in meglio l'etica, la morale, la virtù, anche se restringe molto il campo d'azione del pensiero e inaridisce la ricerca scientifica naturale. Tuttavia, nel bel mezzo del misticismo scolastico, già si ravviva un deciso interesse per il mondo fisico e per la sensibilità materiale. In Ugo di San Vittore si scopre un primo assertore della scienza naturale. «Impara tutto – asserisce – vedrai poi che nulla è superfluo»²⁰. Altrove puntualizza: «Tutte le arti naturali servono alla scienza divina e la sapienza inferiore, retamente ordinata, conduce alla superiore»²¹. Guglielmo Ockham, poi, più decisamente afferma: «La realtà stessa dev'essere, come tale, immediatamente presente alla conoscenza, se questa deve avere il pieno ed assoluto valore di verità»²². Viene sganciato così, anche se timidamente, il problema della ricerca naturale da quello della ricerca teologica, nella convinzione che la natura è dominio della conoscenza umana.

È ben risaputo, però, che nel medioevo la concezione del mondo è dominata dalla religione cristiana, che proietta l'uomo al di là del mondo naturale. Sicché la vita materiale, sensibile, razionale, laboriosa viene minimizzata, ovvero appagata in un raccoglimento spirituale e di preghiera in attesa della palinogenesi che riconduce la creatura umana a Dio, suo creatore. La vita, dunque, tende verso un fine trascendente, oltre il mondo della sensibilità naturale. L'uomo del medioevo non crede che possa esserci progresso nella sua pura e semplice azione sia materiale, sia intellettuale: se c'è progresso è solo quello spirituale, che si realizza con l'aiuto determinante di Dio. Di qui viene a scadere necessariamente il problema storico: l'azione umana nel

¹⁹ Matteo 6, 33.

²⁰ *Didasc.* VI, 3. Cfr. Abbagnano, *Storia della filosofia*, cit., p. 442.

²¹ *De Sacram.* I, prol. 5, 6. Cfr. *ibid.*

²² *In Sent.* d. 27, q3 CC. Cfr. *ivi*, p. 627.

mondo naturale ha valore se fatta conforme alla legge divina, nella fede e nella speranza di meritare un avanzamento verso l'ideale che trascende nettamente la sfera terrena. Come abbiamo già osservato, il Bury, forse suggestionato dal modo di ragionare del cristianesimo medioevale, pensa che «credere nel progresso è un atto di fede». Spiega poi: «L'idea di progresso umano è una teoria che comprende una sintesi del passato e una profezia del futuro»²³. Insomma, nel medioevo l'idea di progresso si sarebbe mutata in quella di Provvidenza. Così per riavere una terrena idea di progresso, questa dovrà «sostituire proprio la teoria di una Provvidenza attiva; e solo quando gli uomini si sentir[anno] indipendenti dalla Provvidenza pot[ranno] formulare una teoria di progresso»²⁴. Nella *Prefazione* alla traduzione italiana dell'opera del Bury, Pietro Rossi commenta che, per lo studioso inglese, nel secolo dei 'lumi' si ebbe una piena coscienza del progresso; quando «la garanzia di un tale progresso – aggiunge Rossi – è stata riconosciuta nella capacità dell'uomo di pervenire ad un grado maggiore di consapevolezza razionale, e di impiegare la ragione come guida della propria condotta [...], come forza direttiva dell'azione umana»²⁵.

Ciò nondimeno, la nuova coscienza o idea di progresso, che ha per fondamento la ragione, nasce e cresce già nel periodo umanistico-rinascimentale, quando si impone la necessità di risolvere nuovi problemi. Prima di tutto quello che deve dare un senso alla storia, cioè una giusta ed umana interpretazione al passato per regolare ed integrare la vita presente. L'uomo ormai sente l'urgenza di ritornare in se stesso, nella concretezza delle proprie possibilità, riconoscersi nel passato, nella storia. Riprendono così il giusto valore l'attività e la produttività umane. A tal proposito Leon Battista Alberti è convinto che l'uomo è nato non per marcire nell'ozio e nella contemplazione, ma per operare nella concretezza e costruirsi il proprio destino²⁶.

²³ John B. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, cit., p. 19.

²⁴ *Ivi*, p. 61.

²⁵ *Ivi*, p. 10.

²⁶ Cfr. *I primi tre libri della famiglia*, a cura di C. Pellegrini e R. Spongano, Firenze 1946, *Proemio del primo libro*, pp. 49, in cui l'Alberti, definendo anche la fortuna nella sorte umana, asserisce: «Da molti veggio la fortuna più volte essere senza vera ragione inculcata [...]. Gli uomini le più volte averesi

Di qui riprendono vigore, in senso moderno, i problemi: etico, storico, sociale, economico e, più ancora, quello politico, in quanto l'uomo sente di essere protagonista nel proprio mondo, operando nel presente, nella vita associata, in rapporto con gli altri. Ecco allora il Machiavelli teorizzare il realismo politico e l'oggettività storica. Più tardi, sulla falsariga del Machiavelli, ma in contrapposizione alle conclusioni politiche del grande fiorentino, Johannes Althusius, con la sua *Politica methodice digesta*, arriva a definire il principio della sovranità popolare, dimostrando che lo *ius maestatis* appartiene alla comunità popolare ed è inalienabile²⁷.

In definitiva il Rinascimento toglie l'uomo dalla distratta meditazione sul proprio destino e lo impegna a trovare i propri valori nella ricerca scientifica. Telesio è il primo grande filosofo della nuova corrente naturalistica, che, con dimostrazioni scientifiche, nella sua *De rerum natura*, sottolinea che l'uomo, per conoscere la natura, non deve fare altro che far parlare la natura stessa e considerare sé natura²⁸. Leonardo da Vinci, convinto che «la sapienza è figliuola della speranza», dimostra che l'arte, la scienza e la tecnica possono stare bene insieme, e proficua-

d'ogni suo bene cagione e d'ogni suo male [...]. Tiene giogo la fortuna solo chi gli se sottomette». Aggiunge poi nel *Proemio* del libro terzo, p. 234, ad elogio della vita attiva e contro gli inconcludenti cialtroni: «Usino quando che sia la perizia sua, in altro che in vituperare chi non marcisce in otio».

²⁷ Cfr. *Prefazione alla terza edizione*, Herborn 1614, tr. it. a cura di D. Neri, Napoli 1980, pp. 2-3, da cui si desume: «Ho attribuito i cosiddetti diritti di sovranità non al sommo magistrato, ma allo Stato. [...]. La maggior parte dei giuristi e dei politici li attribuisce esclusivamente al principe o al sommo magistrato [...]. Insieme a pochi altri – continua a specificare Althusius – io sostengo il contrario [...]. Io riconosco il principe come amministratore, procuratore e governatore dei diritti di sovranità: ma proprietario e usufruttuario di essi è esclusivamente il popolo [...]. I diritti di sovranità infatti costituiscono e conservano l'associazione universale [...]. La loro amministrazione concessa dal popolo ad un singolo individuo, [...], una volta morto o esautorato quest'ultimo, ritorna al popolo che è detto immortale per la continua successione delle generazioni».

²⁸ Cfr. *De rerum natura* I 17, in cui ribadisce che si deve andare a fondo nella ricerca, «affinché gli uomini non solo possano sapere tutto, ma anche avere i poteri su tutto» (vd. Abbagnano, *Storia della filosofia*, cit., II, p. 127).

mante, purché dirette alla conoscenza della natura e basate sull'esperienza, che, se fatta bene, non inganna mai²⁹.

Via via poi Galilei dimostra che la realtà oggettiva poggia sulla struttura matematica. Francesco Bacone ammonisce che la verità è figlia del tempo ed essa si rivela all'uomo gradualmente, attraverso gli sforzi che si sommano e si integrano nella storia³⁰. Locke e Cartesio si distinguono come due dei grandi fondatori della concezione moderna del progresso sociale. Il primo perché, interpretando la volontà dell'emergente società liberal-borghese, sostiene e dimostra che contro la tirannia, come pure contro ogni potere politico governativo che ecceda i limiti contrattuali di fiducia reciproca e ponga l'arbitrio al posto della legge, il popolo ha il diritto di ricorrere alla resistenza attiva e alla forza per liberarsene³¹. Il secondo perché esprime, con metodo razionale, la convinzione che i mali sociali non sono dovuti né ad innate e incorreggibili deficienze umane, né alla natura delle cose, ma semplicemente a ignoranza e a pregiudizi,

²⁹ Cfr. J.P. Richter, *The literary work of Leonardo da Vinci compiled and edited from original manuscripts*, nr. 1150, Oxford 1929².

³⁰ Cfr. Francesco Bacone, *Nuovo organo delle scienze*, tr. it. a cura di A. Pellizzari, Bassano 1910², pp. 80-81, da cui desumiamo questo preciso concetto di progresso: «Rispetto a noi sì quella età si è antica e maggiore; ma del mondo quella era la sua fanciullezza e la sua minorità. E siccome maggior conoscimento delle cose umane attendiamo da un vecchio, e senno maturo più che da un giovine [...]. Così pure dell'età nostra, [...], si dovrebbe aspettare cose molto più rilevanti che dai prischi tempi, essendo questa appunto del mondo l'età maggiore, e da infiniti esperimenti ed osservazioni accresciuta e arricchita [...]. Al tempo delegare i propri diritti. E rettamente la verità figlia del tempo si dice».

³¹ In discorso diretto, tradotto in italiano, Locke ha puntualizzato: «Il popolo determina sempre il potere supremo di trasferire o alterare il legislativo, quando ritenga che questo tradisca la fiducia in esso riposta [...]. La comunità conserva sempre il potere supremo di difendersi dagli attacchi e dalle mire di chiunque [...]. Ogni volta che si mediti di ridurre in condizione di schiavitù il popolo, questo avrà sempre il diritto di difendere ciò che non può essergli tolto, e di liberarsi di coloro che violano questa legge fondamentale, sacra e immutabile dell'auto-conservazione, per la quale è stata creata la società. [E le società che] siano, in coscienza, persuase che sono compromesse le leggi, e con esse i beni, la libertà, la vita e forse anche la religione, non saprei dire come si possa trattenere dal resistere alla forza illegale che le opprime» (vd. *Antologia degli scritti politici di John Locke*, a cura di F. Battaglia, tr. it. di Alda de Capraris, Bologna 1962, pp. 107, 112).

(sembra di risentire Socrate), e che per migliorare la situazione, basta eliminare l'ignoranza e gli errori, diffondendo la conoscenza e la ragione delle cose. Da queste affermazioni, come segno di una idea di progresso piuttosto avanzata, si deduce che «la filosofia e la scienza posteriori a Cartesio, [...], continueranno a far tesoro della sua concezione dell'uomo, come essere capace di affermare, con la ragione, l'intima struttura di se stesso e del mondo, e rivolgere questa conoscenza alla costruzione del *regnum hominis*»³².

In Adam Smith può essere riconosciuto un fondatore della concezione liberista e il sostenitore dell'idea di progresso socio-economico. Nella sua complessa e innovativa teoria dimostra che l'individuo sia lasciato libero di perseguire il suo interesse, perché gli interessi singoli si coordinino e si armonizzino spontaneamente ai fini del benessere collettivo. Ciò per il fatto che lo sforzo naturale di ogni individuo a migliorare la sua condizione è l'unico principio atto a creare una società ricca e prospera³³.

In Francia nel secolo dei 'lumi' cresce una concezione nuova, che, per volere essere assolutamente radicale e rivoluzionaria, tende a ripudiare, in nome della pura ragione, tutto ciò che è stato costruito sulle tormentate radici storiche. Molti illuministi predicano la necessità di distruggere ogni forma di potere che poggi sul passato, al fine di ricostruire una nuova società basata sul riconoscimento e il rispetto della ragione umana universale,

³² Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, II, *Significato e limiti del razionalismo cartesiano*, Milano 1970, p. 300.

³³ Cfr. Adam Smith, *Indagini sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, tr. it. di F. Bartoli, Milano 1973, vol. 2, pp. 442, 444-445, in cui si precisa: «Ogni individuo si sforza continuamente di trovare l'impiego più vantaggioso possibile per qualunque capitale di cui possa disporre. In effetti è al suo proprio vantaggio che egli mira e non a quello della società. Ma la considerazione del proprio vantaggio lo porta naturalmente, o meglio necessariamente a preferire l'impiego più vantaggioso per la società [...]. Perseguendo il suo interesse, egli spesso persegue l'interesse della società in modo molto più vantaggioso ed efficace di quanto intende effettivamente perseguirlo [...]. Lo statista che tentasse di dirigere i privati circa il modo in cui essi dovrebbero impiegare i loro capitali, [...], si assumerebbe un'autorità che non potrebbe essere affidata con sicurezza non solo a una persona, ma neppure a qualsiasi consiglio o senato [...]. Dirigere i privati nel modo di impiegare i loro capitali sarà, [...], una disposizione inutile e dannosa».

uguale in tutti e per tutti gli uomini. Ed ecco allora le paradossali teorie rousseauiane, tendenti al radicale abbattimento dell'evoluto, ma presunta corrotta, società e al ritorno alle primordiali, naturali istituzioni, leggi, tradizioni, per ricostruire il genuino consorzio umano con uomini modellati sull'*Emilio*. Ma subito fanno di contraltare alle rivoluzionarie e assolutamente irrealistiche posizioni di Rousseau le eudemonistiche idee di Chastellux, le quali intendono dimostrare la certezza del futuro partendo dalla 'felice' società presente, da cui è possibile modellare all'infinito la natura umana con la cultura, quale elemento indispensabile alla felicità generale, una volta eliminate le guerre e le superstizioni³⁴. Fa eco al reduce della guerra per l'indipendenza americana³⁵ il Voltaire: dapprima recensendone il *De la félicité publique*³⁶, poi ampliandone e corroborandone le idee storiche, in particolare con *Précis du siècle de Louis XIV* e con *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Così il grande parigino vuole persuaderci che gli ostacoli al progresso dell'umanità sono le guerre e le religioni positive e confessionali: abolite le quali, insieme con tutti i pregiudizi che comportano, il mondo migliorerebbe rapidamente. In altri termini, Voltaire, quale corifeo e coreografo del pensiero illuminista, asserisce che per la rinascita e il progresso dello spirito umano è necessario che la ragione si affranchi dai pregiudizi e si ponga come guida della vita associata dell'uomo³⁷.

Tutto sommato, con gli enciclopedisti si sviluppa un'antropologia scientifica, secondo cui si può dimostrare che l'uomo è padrone del proprio destino ed è centro di vita di tutta la terra. È lapidario Diderot: «L'uomo è il solo termine dal quale si deve partire»³⁸.

³⁴ Cfr. François Jean (de) Chastellux, *De la félicité publique, ou considération sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, Paris 1772.

³⁵ Chastellux, dell'esperienza americana prende subito spunto per scrivere: *Viaggio nell'America settentrionale* (1764), Paris 1775.

³⁶ In «Journal de politique et de littérature» 1777.

³⁷ Cfr. *Essai sur les mœurs*, cit., cap. 197.

³⁸ Denis Diderot, *Textes choisis*, introduction, commentaires et notes explicatives par Jean Varloot, II, Paris 1953, p. 137, in cui, per altro, corregge il concetto con le seguenti espressioni: «Si l'on bannit l'homme ou l'être pensant et contemplateur de dessus la surface de la terre, ce spectacle pathétique et sublime de la nature n'est plus qu'une scène triste et nue [...]. C'est la présence de

certo senso raccomanda un modo di fare storia che infine viene recepito dalla storiografia del secondo dopoguerra.

Saint Simon, con quel suo socialismo cosiddetto sentimentale, riprende e sviluppa la concezione condorcetiana e dalembertiana per affermare che la mèta dello sviluppo e del progresso è la felicità sociale, e, siccome le classi lavoratrici formano la maggioranza della società, il primo passo verso quella mèta sarà fatto migliorando le condizioni di quelle classi⁴⁵.

Su questa linea di pensiero, che preconizza la felicità sociale, attraverso l'affermazione della classe borghese e imprenditoriale e con l'emancipazione della classe lavoratrice ed operaia, si innestano le concezioni rivoluzionarie, romantiche e positive insieme, di Giuseppe Mazzini e di Carlo Marx. Mazzini arriva a concepire un avvenire felice in una Alleanza Repubblicana Universale (A.R.U.)⁴⁶, consolidata dal Patto di Fratellanza delle Società Operaie⁴⁷. Il progresso marxiano, infine, consiste nella contrapposizione delle classi sociali, nella cui lotta prevale quella proletaria e operaia, capace di emanciparsi dalla posizione alienante, riconquistando tutto il valore del prodotto del proprio lavoro⁴⁸.

La recontre internationale de royaumont

Questo convegno di molti studiosi: filosofi, sociologi, storici, archeologi, fisiologi, economisti, psicologi, chimici, fisici, prove-

qui subsiste presque en entier de leur travail a été oublié [...]; les chefs seuls ont fixé les regards des historiens».

⁴⁵ C.H. Saint Simon, *Opere*, a cura di M.T. Bovetti Pichetto, Torino 1975, in particolare *L'industria o discussioni politiche, morali e filosofiche*, pp. 263-395, e *L'organizzazione sociale*, pp. 1069-1102.

⁴⁶ «Ultima fra le creazioni mazziniane, inizia la sua propaganda sul finire del 1866, [...], che organizzerà vari conati rivoluzionari qua e là in Italia ai primi del 1870». Così la rappresenta Emilia Morelli, nel suo volume *Giuseppe Mazzini - Quasi una biografia*, Roma 1984, p. 26.

⁴⁷ Cfr. *Atti del congresso generale delle Società Operaie Italiane (Roma 1-6 novembre 1871)*, Roma 1872, e anche Giovanni Spadolini, *I repubblicani dopo l'unità*, Firenze 1984, p. 16, in cui troviamo: «Il Patto di Fratellanza, che fu votato nelle assise romane, rispondeva a tutti i principi fondamentali del maestro, codificava i suoi insegnamenti, ribadiva i suoi obiettivi».

⁴⁸ Cfr. Carlo Marx, *Il manifesto del partito comunista; Il capitale*, ed altri scritti, dove, in varie maniere, è ribadito il medesimo concetto.

nienti dalle diverse parti del mondo, da nazioni 'occidentali' e 'orientali', 'progredite' e 'sottosviluppate', ebbe luogo nell'abbazia di Royaumont, nei dintorni di Parigi, il 17-20 maggio 1961. Fu promosso dal Centro Studi e Ricerche Marxiste e dalla «Nuova Rivista Internazionale». Il Comitato di coordinamento e di organizzazione scientifica fu presieduto da Henri Laugier, professore onorario alla Sorbona e direttore dell'Istituto di Sviluppo Economico e Sociale di Parigi. Gli intervenuti, tutti studiosi di fama internazionale, come Roger Garaudy, Jean Wahl, Jean Hérnest Labrousse, Nikolaj Nikolaevič Semenov, Lucien Goldman, Alfred Souvy, Bernard Lavergue, Evgueni Kamenov, Georges Gurvitch, gli italiani M. Ranuccio Bianchi Bandinelli, Cesare Luporini e tanti altri, si distinsero come marxisti e non marxisti. Il tema di studio, di riflessione e di proposta fu *Quale avvenire attende l'umanità, ovvero idee e criteri del progresso sociale*.

Da una considerazione d'insieme dei molteplici interventi e delle specifiche relazioni, secondo la pubblicazione degli *Atti*⁴⁹ delle quattro giornate di convegno, si evince che il filo conduttore delle esposizioni e delle discussioni è stato l'ipotesi di previsione sullo stato in cui si verrà a trovare la società umana, da qui ad un secolo e più, con un ritmo così accentuato del progresso della scienza e della tecnica. Le problematiche maggiormente sviluppate sono state quelle riguardanti il progresso storico, il progresso tecnico scientifico, il progresso economico, il progresso sociale.

Nella *Premessa* della pubblicazione degli atti è stato osservato che le fasi dense e ben riuscite della *Rencontre* sono consistite nel dare luogo e sviluppo al dialogo tra marxisti e non marxisti sui problemi cruciali del nostro tempo e del tempo avvenire. Ciò che ha avuto una risonanza piuttosto ampia non solo nella stampa francese, tanto che da alcuni giornali il resoconto è stato significativamente intitolato: *Incontro al vertice degli intellettuali*⁵⁰. L'intento più ampio e ambizioso è stato quello di aprire

⁴⁹ *Quel avenir attend l'homme?*, Paris 1961.

⁵⁰ Vd., ad esempio, «Revue Philosophique», «Le Monde», «Cahiers Internationaux de Sociologie», «Nuova Rivista Internazionale», «Il Saggiatore», «Il Contemporaneo».

un dibattito su scala mondiale, ovvero un dialogo premonitore, costruttivo, cordiale e scevro da ogni pregiudizio, sui problemi della sopravvivenza della nostra civiltà, entrata nell'era della scienza e della tecnica atomico-nucleare. Un particolare aspetto della discussione, sintetizzato dal Wahl⁵¹ con il motto: «La pace o la morte», diffuse subito tra i presenti la persuasione di ritrovare insieme un'intesa comune per guadagnare la pace duratura e per allontanare definitivamente la guerra con mezzi e strumenti di distruzione totale, che significherebbe l'immane sciagura del genere umano.

Definizioni di progresso

Il Relea⁵² è abbastanza convincente nel dimostrare che il progresso è sempre multilaterale, se viene inteso come liberazione dell'uomo dalla cieca dominazione della natura e come la presa in mano del proprio destino da parte dell'uomo stesso. Considerato di base quello economico, il progresso è sempre progresso sociale umano, cioè avanzamento della civiltà in tutti i propri domini. L'indice di riferimento, obiettivamente valido, in materia di progresso è il grado di miglioramento delle condizioni umane, o il grado di perfezionamento dell'uomo come tale. Così il progresso diviene uno dei più drammatici problemi umani, per il fatto che esso pone in forma concreta ed immediata la questione del senso e del valore della storia. Per il Relea il progresso, storicamente reale, corre su due differenti ma correlativi piani che si sostengono vicendevolmente. L'uno consiste nel conquistare la natura e padroneggiarla continuamente attraverso lo sviluppo ininterrotto della tecnica e della scienza; l'altro sta nel movimento, senza posa, verso tipi di formazione sociale più elevati: dalla comunità primitiva, al regime schiavista, dal feudalesimo al capitalismo, dal socialismo al comunismo. Il Relea si rivela un marxista convinto dal momento in cui sottolinea: «Le comunisme marque l'étape ultime de la libération de

⁵¹ Jean Wahl, filosofo e storico della filosofia, esponente dell'esistenzialismo, professore alla Sorbona.

⁵² Mihail Relea, membro dell'Accademia delle Scienze di Romania.

l'homme, la fin de l'exploitation et de l'oppression de l'homme per l'homme»⁵³. E sarebbe la tappa ultima del progresso reale, che darebbe luogo ad un'etica nuova di un uomo nuovo, a cui sarebbe offerta la possibilità di un'educazione multilaterale, in accordo con una morale superiore, valorizzata e armonizzata in tutti i gradi di sviluppo dell'umanità. Storicamente, però, è da tener presente un aspetto essenziale, determinante il carattere dell'ordine sociale, come pure il passaggio della società da un regime all'altro, ed è il modo di produzione dei beni materiali. Il cambiamento del modo di produzione porta così necessariamente ad una modificazione della vita sociale, politica, spirituale.

Porchnev⁵⁴, da un punto di vista più strettamente marxista, sostiene che il progresso storico fin dai primi tempi è stato guadagnato dalle lotte di classe, aventi sempre un unico fine, quello del miglioramento delle condizioni materiali insieme con l'allargamento delle attività umane. Tanto che «l'augmentation de la productivité du travail humain doit être considérée comme un des indices du progrès absolu»⁵⁵. Lo storico russo spiega in termini matematici che la lotta di classe, più l'allargamento delle attività, più l'aumento di produzione, uguale al progresso storico. Così, secondo l'ottimismo del russo, nella complessità della storia universale gli storici sono in grado di discernere i sintomi di progresso assoluto, perché hanno la possibilità di prevedere l'avvenire osservando bene i ritmi di accrescimento della produttività nel corso della storia. Infine, Porchnev, riferendosi ad Hegel, spiega che la storia è un progresso di libertà, che però deve culminare in un progresso di liberazione sociale, portando le masse popolari alla dignità dell'autodeterminazione e ponendo fine ad ogni sorta di sfruttamento e di asservimento dell'uomo sull'uomo: «Le progrès de la liberté, c'est le progrès de l'efficacité de la lutte libératrice»⁵⁶.

Nel corso della storia l'uomo ha visto accrescere la sua capacità di cambiare il mondo e se stesso. L'avvenire del mondo sta

⁵³ *Quel avenir*, cit., p. 211.

⁵⁴ B.F. Porchnev, membro dell'Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze dell'U.R.S.S.

⁵⁵ *Quel avenir*, cit., p. 51.

⁵⁶ *Ibid.*

nelle conquiste sempre più ampie delle masse popolari e nelle più grandi conquiste della scienza. Il cammino della storia verso il progresso universale è infine il progresso di liberazione di tutta l'umanità.

Roger Garaudy, a questo punto, pone l'accento sul carattere dialettico del progresso e sul fatto che il progresso è dell'uomo e per l'uomo. Il motore primo del progresso è, dunque, l'umanità nel suo incessante cammino verso la compiutezza di un avvenire, che, però, nelle mani dell'umanità stessa è in bilico tra il «pouvoir de se détruire ou d'accéder à cette unité harmonieuse et toute-puissance des hommes»⁵⁷. Nel processo dialettico della storia è umano l'atto di trasformare secondo un piano cosciente, in quanto è proprio nel carattere della condotta umana la finalità cosciente, cioè il progetto, che, però, viene meno, producendo momenti negativi del progresso, quando avviene la separazione tra l'avere e l'essere, tra la proprietà, creata dal lavoro sociale, e il medesimo lavoro, tra il lavoro intellettuale, divenuto privilegio, e il lavoro manuale. Di qui nasce anche, secondo il Garaudy, la divisione della società in classi. Conseguentemente il filosofo marxista pone la domanda: «Comme mettre fin à ce caractère antagonique du progrès?». Quindi risponde che ciò può avvenire solamente con la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione, e convogliando tutta la medesima produzione verso i bisogni materiali e spirituali di tutti. Dato poi il possibile raggiungimento delle ottimistiche finalità del progresso storico, secondo le teorie marxiste, e dimostrato che la curva del progresso umano indica che la liberazione economica e politica delle masse va accelerandosi, lo scrittore francese Vercors a sua volta interroga: «Quand cette libération sera universelle, que feront les masses de cette liberté?». Il filosofo risponde: «Il est en son pouvoir de se détruire ou d'accéder à cette unité harmonieuse».

Il cervello umano come strumento originario di progresso

Già intorno alle accese discussioni sulle teorie evoluzionistiche darwiniane e spenceriane, nel secondo Ottocento, il

⁵⁷ *Quel avenir*, cit., p. 308.

Trezza sosteneva che il cervello umano è il fattore primo che produce la storia insieme con «le grandi idealità morali e sociali», attraverso «lo stato riflesso della natura nell'uomo», dal momento che un «elemento nuovo» si converte in «una più alta realtà in cui la natura si riflette e si fa conscia nel cervello dell'uomo»⁵⁸.

Lo Chauchard⁵⁹, a distanza di un secolo circa dalle affermazioni dello studioso italiano, aggiorna, potremmo dire, la tesi del Trezza, dando però la paritaria concausa al fattore sociale. Il francese comincia con il sostenere che, nel definire il progresso, si può incorrere in due errori: nel «fixisme conservateur», che nega il progresso dell'umanità, e nel «relativisme d'un faux progressisme», che attribuisce al tempo il ruolo creatore. Invece, secondo lui, la verità sta tra questi due estremi, dal momento che la natura umana è comune a tutti gli uomini e possiede un principio dinamico ricco di possibilità, che nelle condizioni socio-culturali realizza la storia individuale e collettiva, in un processo di realizzazione e di conquiste dell'uomo. Sicché il fattore sociale e il supercervello, nello stato di reciprocità e di indissolubilità, sono alla base essenziale del progresso. D'altronde se l'uomo non fosse sociale, non utilizzerebbe a pieno il suo cervello, che offre tante possibilità nel dialogo e nelle opere comuni; d'altro canto, se l'uomo sociale non fosse fornito di supercervello, informerebbe, come tutti gli animali sociali, una società congelata in una condotta istintiva, incapace di progresso. Il lavoro umano, pertanto, è dell'ordine del pensiero educato e riflesso; dunque il progresso non sta che nel saper utilizzare le proprietà del cervello. Questo sta a confermare che nell'uomo il fattore sociale è divenuto culturale per il fatto che l'uomo stesso, fin dal suo primo momento, si è distinto dall'animale per la sua superiorità cerebrale. E allora non dobbiamo confondere l'uomo primitivo con l'animale, anche più evoluto, in quanto la differenza del cervello è determinante. Nel primitivo il cervello è simile al nostro e superiore a quello dell'animale: è capace di riflettere, giudicare, amare; esplica, però, un'azione elementare, perché

⁵⁸ Gaetano Trezza, *Saggi postumi*, Verona-Padova 1985, p. 225. Cfr. anche Gennaro Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 212.

⁵⁹ Paul Chauchard, professeur à l'École des Hautes Études – Sorbonne.

male informata, ma non per questo meno libera. Premesso che «c'est uniquement par des facteurs sociaux que se réalise véritablement le développement cérébral», per Chauchard, da un suo punto di vista psicopedagogico, il progresso sta nell'arte d'informare e di utilizzare sempre meglio quest'organo umano, al fine di effondere i valori spirituali, di coscienza e di libertà. È un'arte che si sviluppa socialmente, attraverso la cultura; è un'arte possibile al *solidaire*, non al *solitaire*: «Le vrai progrès humain n'est pas dressage», ma sta nel saper persuadere, nell'infondere la convinzione, nel sollecitare il libero giudizio. A questo punto, in un certo senso, Chauchard concorda con il Goethe e con Nietzsche, dal momento che il primo tedesco scrive a Shiller, il 19 dicembre 1798: «Mi è odioso tutto ciò che mi istruisce soltanto, senza accrescere e vivificare immediatamente la mia vita»⁶⁰; e l'autore di *Umano troppo umano*, prendendo lo spunto da questa affermazione del Goethe, puntualizza che è necessario combattere la «culturalità» in nome della autentica cultura; che la storia è un nostro bisogno: «Ne abbiamo bisogno – sottolinea – per la vita e per l'azione»⁶¹. Nella prima edizione italiana troviamo sottolineato dal medesimo Nietzsche: «Non ci sono fatti eterni; come non ci sono verità assolute. Per questo la filosofia storica è d'ora in poi necessaria, e con essa la virtù della modestia»⁶². Invece, visto dal lato socio-politico, il fine ultimo del progresso storico, per lo studioso francese, è quello che porta alla realizzazione di una società senza classi, in cui regnano la libertà, l'uguaglianza e la fraternità. Specifica però che è un'utopia credere che con la soppressione delle alienazioni sociali ed economiche scompaia ogni forma di alienazione e di conflitto. Cioè è bene eliminare le distinzioni sociali e i dislivelli economici, i blasoni di caste e la discriminazione del potere economico tra gli uo-

⁶⁰ *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Berlin s.d., II, 118. Cfr. Genaro Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 151 n. 58, in cui sta anche la frase del testo originario: «Übrigens ist mir alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben». Nella pubblicazione dell'editore C.H. Beck, München 1984, p. 181 la stessa lettera risulterebbe scritta da Weimar, non da Berlino.

⁶¹ *Opere*, cit., III 1, 259. Cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 152.

⁶² F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, tr. it., Milano 1927, p. 46.

mini, ma ciò non può comportare la fine della 'alienazione', quale motore di conflittualità, necessario al procedere storico dell'umanità libera, e, in quanto tale, libera di realizzarsi anche nei suoi errori. In questa affermazione lo Chauchard sembra ispirarsi al pensiero di un altro grande francese dell'illuminismo, che, tra l'altro, sbrigativamente ha sottolineato: «[La storia è] la considerazione dei progressi successivi del genere umano [...] L'uomo progredisce attraverso gli errori [...] La storia della scienza dimostra che si giunge alla verità passando sulle rovine delle ipotesi sbagliate»⁶³. Così, non nella certezza automatica sta un avvenire felice, ma esso esige il chiaro e deciso sforzo dell'uomo, affinché egli possa perseguire la realizzazione della natura umana in un avvenire fedele alle «possibilità del passato». E, se le possibilità del passato, come quelle del presente e dell'avvenire sono di natura spirituale, il progresso dell'umanità sta nella realizzazione concreta di queste⁶⁴. In quest'ultima affermazione Chauchard, evidentemente, si discosta dal pragmatismo scientifico turgoniano.

Vercors, ora in veste di fisiologo e da una diversa angolatura evoluzionistica, riallacciandosi al primo punto dell'esposizione di Chauchard, desume che il cervello, come organo del pensiero umano, sta alla base dell'evoluzione dell'uomo. Tanto che il progresso della specie umana e il progresso del pensiero possono essere considerati un tutt'uno. Ed è proprio in forza di questa sincronica evoluzione che l'uomo ha rifiutato la sua primordiale ignoranza e si è messo a riflettere sul sensibile con una coscienza più o meno chiara. La natura, però, gli ha opposta resistenza e si è rifiutata di svelarsi 'naturalmente' alla ragione. Di qui è nata una drammatica lotta, e «il n'y a pas pour l'homme, en tant qu'être pensant, d'autre avenir que cette lutte». Di qui è sorta pure la necessità di mobilitare un gran numero di cervelli alla lotta millenaria, una volta scoperto il fine ultimo della coscienza totale e rifiutata l'ignoranza 'consustanziale'. Dunque il destino degli uomini, in quanto dotati di pensiero, è quello di

⁶³ Cfr. R. Turgot, *Plan de deux discours*, in *Œuvres*, a cura di G. Schelle, I, Paris 1913, pp. 275-277.

⁶⁴ Cfr. *Quel avenir*, cit., pp. 203 e sgg.

continuare la lotta in previsione della vittoria sull'ignoranza⁶⁵. Il Muldworf⁶⁶, concordando in parte con i due relatori precedenti, fa il suo distinguo e conclude che, se il fattore sociale e quello biologico si interpenetrano strettamente e sono in costanti interrelazioni reciproche, l'uomo da un canto è piantato sulle radici fisiche dell'essere e dall'altro è aperto a preoccupazioni etiche. È vero che il cervello è l'organo specifico dell'uomo ed è radicalmente differente da quello degli animali per la sua complessità; tuttavia il suo sviluppo non appare in rottura con la storia della specie animale. Solo la sua umanizzazione si presenta come il risultato genetico delle interazioni costanti dell'individuo con il mezzo. Questa forma di dialettica ha presieduto alla lenta separazione dell'uomo dalla natura. Così la resistenza opposta dalla natura e la lotta accettata con essa hanno fatto dell'uomo un essere come tale. D'altra parte il cervello è divenuto l'organo del pensiero razionale grazie al linguaggio che ha permesso all'uomo l'astrazione della realtà superando la semplice percezione sensoriale. Il linguaggio, dunque, ha permesso l'astrazione e la riflessione concettuale. Per tutto ciò si può ben ritenere che il pensiero razionale e dialettico, che promuove il movimento interno di tutte le scienze, è appannaggio esclusivo dell'uomo, in quanto dotato del linguaggio e di un cervello superiore. Dunque è vero che il pensiero razionale è nello stesso tempo conquista e condizione necessaria del progresso umano⁶⁷.

Seguono le esposizioni di altri studiosi che generalmente e 'marxisticamente' concordano nel ritenere indispensabile porre fine allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e fare un'equa ripartizione dei beni materiali «entre tout le monde», al fine di essere tutti insieme capaci di sostenere la lotta per la cultura e per la conoscenza. Ad esempio il Gulian⁶⁸ si dichiara essere d'accordo con gli altri studiosi marxisti, ma pone l'accento sul fine etico del progresso materiale. Perciò vuole che sia sviluppato al mas-

⁶⁵ *Quel avenir*, cit., pp. 297 e sgg.

⁶⁶ Bernard Muldworf, psicologo e medico degli Ospedali Psichiatrici di Francia.

⁶⁷ *Quel avenir*, cit., pp. 300-301.

⁶⁸ C.I. Gulian, direttore dell'Istituto di Filosofia e membro dell'Accademia delle Scienze di Romania.

simo il progresso della tecnica, da cui possa essere assicurata la condizione di base dello spirito armonico dell'uomo. Ma il progetto di portare al massimo sviluppo la tecnica, da cui aspettarsi ottimisticamente tutto il benessere dell'umanità, viene criticato dal sociologo francese Badet e dal filosofo inglese Richtie. Il primo, addirittura, per paradosso, auspica il ritorno al villaggio feudale, dove l'umanità eviterebbe di essere inghiottita dalle macchine. Il secondo definisce il progresso tecnico una nozione lusinghiera, con cui la natura attua una specie di rivalsa sull'uomo soggiogandolo con le forze delle macchine. Il Gulian replica che le idee ostili alla tecnica sono di una classe che non crede più al progresso e si sforza di rappresentare la lotta per il progresso tecnico nei paesi socialisti come una grande debolezza morale. Mentre invece la produzione materiale non ha un fine in sé, ma è il mezzo, la base indispensabile dello sviluppo spirituale: «L'umanesimo marxista – sottolinea Gulian – non solamente apporta il più ricco messaggio sulla capacità degli uomini a forgiare valori, ma dimostra pure che non si può creare valori spirituali senza aver compreso l'esistenza». Interroga infine: «Come si potrebbe meglio servire l'umanità alla nostra epoca, se non partecipando alla lotta per la liberazione materiale e spirituale dell'uomo?»⁶⁹.

Il progresso come problema storico

In merito al progresso, visto come problema storico, il Vilar⁷⁰ è categorico: «L'économie, de son côté, nous semble indispensable hors de l'histoire»⁷¹. E allora, se l'economia è pensabile entro la storia ed è in grado di calcolare e organizzare i bisogni crescenti dell'umanità, la chiave per schiudere l'orizzonte dell'avvenire storico dell'uomo è in nostro possesso. Lo storico francese poi continua la sua esposizione soffermandosi, con alcune osservazioni critiche, sulla distinzione, fatta a suo tempo

⁶⁹ *Quel avenir*, cit. p. 303.

⁷⁰ Pierre Vilar, professeur à l'École des Hautes Études, directeur des Études Historiques-Sorbonne.

⁷¹ *Quel avenir*, cit., 1.

dal Rostow⁷², fra società tradizionali e società industriali. Vilar accetta la definizione di società tradizionali, economicamente come società a produzione debole e instabile, legate ad una agricoltura empirica, socialmente come società fortemente gerarchizzata, a debole circolazione da una classe all'altra, in cui l'autorità sta principalmente nel possesso delle terre, psicologicamente si tratta di società accettanti una sorte di fatalismo, escludenti ogni spirito scientifico⁷³. Non è d'accordo, però, con il Rostow, là dove questi sostiene che le società industriali sono capaci di progresso e di dare un'appropriata impronta alla civiltà, mentre quelle tradizionali rimarrebbero incapaci di progresso, perché ferme al mero sviluppo biologico. Un esempio di queste sarebbe oggi il terzo mondo rimasto nel sottosviluppo⁷⁴. Ciò sarebbe per il Vilar accettare modelli fissi di società tradizionali e sottosviluppate, incapaci di progresso in qualsiasi momento della storia. Mentre invece è ben dimostrato che nel cammino della storia e nella determinazione del progresso, lento e dialettico, entrano tutte le società umane, anche quelle degli

⁷² W. Whitman Rostow, *Gli stadi dello sviluppo economico*, tr. it., Torino 1962.

⁷³ Il Rostow, *op. cit.*, pp. 33-35, specificamente dice: «Una società tradizionale è una società la cui struttura si è sviluppata entro limitate funzioni produttive, fondate su una scienza e una tecnica prenewtoniane [...] Il concetto di società tradizionale non è tuttavia affatto statica e non escluderebbe di per sé incrementi di produzione [...] Ma il fatto caratteristico nella società tradizionale era l'esistenza di un limite, oltre il quale non poteva salire il livello della produzione pro-capite [...] Il livello della produttività era limitato dall'impossibilità di valersi della scienza moderna, delle sue applicazioni e della sua struttura mentale [...] Il sistema di valori di queste società era generalmente impiantato su una specie di fatalismo a lungo termine, sul presupposto, cioè, che l'ordine delle possibilità offerte al discendente di una persona sarebbe stato pressoché lo stesso che era stato offerto ai suoi ascendenti [...] Aggiungiamo le società postnewtoniane che, per qualche tempo, non furono toccate o mosse dalla nuova capacità dell'uomo di trasformare metodicamente il suo ambiente».

⁷⁴ In questo caso Rostow, *cit.*, p. 35, aggiunge: «Porre queste società, infinitamente varie e mutevoli, in unica categoria, per il solo fatto che tutte hanno avuto in comune l'esistenza di un limite massimo alla produttività della loro tecnica economica, non è dire molto. [Invece nelle] società post-tradizionali ognuna delle principali caratteristiche della società tradizionale è stata modificata in modo tale da consentire uno sviluppo regolare, in cui la politica, la struttura sociale e, fino a un certo punto, i valori stessi sono stati alterati non meno dell'economia».

Stati più modesti: «L'actuelle explosion des sciences ne doit pas nous voiler le rôle historique des Etats plus modestes qui l'ont rendue possible». Aggiunge che è difficile far credere che il passato dell'uomo non sia stato affatto creatore, dal momento che noi dipendiamo da una lunga eredità. Continua a sostenere che la ricerca storica, nel suo obiettivo primo, consiste nel mettere in evidenza la relazione dialettica tra spontaneità e volontà, tra necessità e libertà. È da dire comunque che ogni rivoluzione porta un nuovo grado di mobilità sociale. Quindi non è vero che la società moderna abbia bruscamente compreso che i privilegi di cricche, di caste, di classi erano un ostacolo ad una giusta selezione dei talenti. D'altronde la selezione nella società capitalistica del XIX secolo era quella di una selezione naturale, data dalla lotta per la vita, in cui alcuni individui particolarmente forti avevano la possibilità di affrancare gli ostacoli naturali e sociali. Oggi invece c'è un altro tipo di selezione, superiore e possibile: selezione sistematica, ma razionale, sulle masse, totale e popolare, e questa avviene grazie ad un sistema scolastico senza privilegio di classe: il regime socialista ne sta provando l'efficacia. Questa può essere una tappa veramente decisiva per il progresso totale dell'umanità. Il Vilar si sforza per far capire che Rostow intende fondare la sua teoria di sviluppo su criteri unicamente economici e su spiegazioni mitiche, cioè sullo spirito scientifico, sulle propensioni, sui precondizionamenti, non sulle insostituibili categorie ricavate dall'analisi storica totale, come ha suggerito Marx. Lo storico francese in ultimo spiega che non si può ignorare il tempo in cui gli uomini si trovavano di fronte alle risorse naturali, che costituivano la forza produttiva elementare appena aiutate da piccole scoperte, di cui gli effetti cumulativi cambiavano, tuttavia, il loro destino. Diversamente oggi con il progresso tecnologico, con la dialettica tra l'uomo ed il suo lavoro, tra l'uomo ed il suo prodotto, viene realizzato lo «*changement qualitatif*» da una società all'altra. Ma a Rostow sfuggono queste cose e i fenomeni essenziali che ne derivano⁷⁵.

Fra le tante affermazioni del Rostow, criticate dagli storici,

⁷⁵ *Quel avenir*, cit., pp. 1 e sgg.

sociologi ed altri studiosi marxisti, c'è anche quella della inesorabilità della guerra, poiché essa avrebbe origine da un *vacuum* di forze, contro cui è resa inutile la lotta per la pace. «Se è così – insorge, preoccupato, Sobolev⁷⁶ – le guerre rimarranno infinitamente possibili, e, per conseguenza, il mondo deve attendersi una terza guerra mondiale [...] Questa è una concezione profondamente pessimistica ed anche antiumanitarista, ciò che non può soddisfare la buona volontà dei marxisti che si battono per il raggiungimento della coesistenza pacifica»⁷⁷.

Comunque, attenendoci sempre all'edizione italiana dell'opera che stiamo considerando, sul problema della guerra Rostow avrebbe affermato: «Ci sono state le guerre di massa di questo secolo, imperniate sulla lotta per conseguire – [...] – una presa definitiva sull'equilibrio euroasiatico di potenza, [cioè] il potere mondiale [...] La guerra, in definitiva, sorge dall'esistenza e dall'accettazione del concetto di sovranità [...] Se questo sistema deve dare un'utile visione parziale dei tempi in cui viviamo, esso deve gettare un po' di luce sulla natura dei nostri pericoli [...]; e deve contribuire modestamente a indicare come possono essere allontanati, o superati senza danni, i leoni che ci attendono sul sentiero, cioè la corsa agli armamenti e l'orizzonte di un mondo che tiene molte nazioni di recente maturità»⁷⁸. L'americano si sofferma poi su di un aforisma marxista di Lenin⁷⁹. Quindi conclude che, data la volontà di potere del marxismo, «se questo sistema [capitalistico] deve sfidare e soppiantare il marxismo come modo di considerare la storia moderna, esso deve rispondere, nei suoi propri termini, alla questione posta sotto la

⁷⁶ A.I. Sobolev, capo redattore aggiunto della «Nuova Rivista Internazionale».

⁷⁷ *Quel avenir*, cit., p. 17.

⁷⁸ *Gli stadi dello sviluppo economico*, cit., pp. 161-163.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 211-212: «Il meccanismo del crollo del capitalismo non avrebbe compreso soltanto successive crisi di disoccupazione sempre più grave, ma anche guerre imperialistiche [...] La classe lavoratrice avrebbe quindi preso il potere e istaurato il socialismo in un quadro non solo di cronica, grave disoccupazione, ma anche di violenta rottura provocata dalle guerre imperialistiche, a cui il mondo capitalista sarebbe stato spinto per evitare la disoccupazione e per sfuggire e deviare la crescente volontà di affermazione di un proletariato sempre più organizzato e cosciente, guidato e istruito dai comunisti».

voce 'imperialismo' dall'analisi marxista, come è stata elaborata dai successori di Marx»⁸⁰.

Nella discussione su «les formes historiques du passage d'une société à une autre», Magalhaes Vilhema⁸¹ subito cerca di sfatare la concezione, secondo cui nel mondo antico europeo e particolarmente in Grecia non ci sarebbe stato progresso tecnico. Dapprima si fa meraviglia che vengano ignorati alcuni grandi pensatori, anche della fisica, prekantiani, quali, ad esempio, Democrito, Platone, Archimede. Domanda poi se non sia un errore negare la forza della funzione tecnica presso i greci e la fecondità dell'ideale d'intellegibilità che hanno caratterizzato la scienza greca, dal momento che la scienza moderna è nata dalla scienza antica e la tecnica moderna trova le sue fondamenta teoriche nella scienza antica e moderna. Si può obiettare che l'ideale d'intellegibilità proprio della scienza greca (scienza astratta, deduttiva, non sperimentale) è stato un fattore di sterilizzazione del pensiero tecnico. Ma a ciò si può rispondere che, ammesso che l'ideale della scienza ha prevalso in numerosi sapienti e filosofi delle città greche, non è giusto soffermarci su di un Platone della deprecazione del sensibile e dell'esperimento, su di un Aristotele chiuso abusivamente nella veste di logica e di metafisica, su di un Eraclito ridotto ad essere solamente un geometra. D'altra parte fermiamo l'attenzione su Stratone di Lampsaco⁸², teniamo nella giusta misura l'altissimo contenuto scientifico del metodo di Ippocrate, non dimentichiamo che la scienza di Alessandria non contava solamente Euclide e quelli dell'arte taumaturgica e si faccia attenzione al trattato di Archimede scoperto da Hiberg nel 1906. Si cadrebbe dunque in errore parlare di una carenza tecnica dei greci o di assenza di progresso tecnico di allora. Ad esempio nel quinto secolo a.C. in Atene si estende un vasto dominio delle tecniche. Gli stessi sofisti si interessano delle esperienze scientifiche, e la tecnica sperimentale comincia ad essere creatrice e avallatrice della

⁸⁰ *Ivi*, p. 161.

⁸¹ Magalhaes Vilhema, direttore del C.N.R.S.

⁸² Successe a Teofrasto nella direzione della scuola peripatetica; cercò di conciliare la fisica di Aristotele con quella di Democrito; fu soprannominato 'il fisico'; sostenne che il pensiero e la sensazione sono movimenti ricondotti al meccanismo generale della natura.

teoria filosofica. Rimane comunque un pensiero di avanguardia, immaturo nel tempo, anche perché nella stessa Grecia di Pericle una corrente di pensiero interverrà a frenare il progresso tecnico, spargendo un forte pregiudizio sulle manifestazioni del lavoro tecnico pratico. Gli stessi Platone ed Aristotele diverranno accaniti avversari di Anassagora, quando questi vuol dimostrare il potere intellegibile della mano e si fa difensore del ruolo del lavoro manuale nella formazione dell'uomo e nella trasformazione cosciente della natura. Giordano Bruno è il primo grande ideologo che, riabilitandola, riprende l'idea greca di progresso, nata nel secolo di Pericle con l'espansione delle tecniche che accompagna la promozione degli strati sociali urbani.

Si vorrebbe ammettere pure che l'antichità non solo ignorasse la nozione di progresso, ma non sarebbe stata in grado di concepire il progresso tecnico e sociale. Questo perché lo sguardo si ferma su di un periodo in cui la classe sociale, di cui Platone fu l'ideologo, non aveva più avvenire, era dominata dal pessimismo, dal conservatorismo e dall'antiprogressismo. Ciò nonostante si deve ammettere che i greci e i grandi epicurei romani non solo si sono riportati all'idea di progresso, ma, a dispetto di tutta una corrente ideologica contraria all'esaltazione del ruolo sociale progressivo del lavoro, molti hanno concepito il progresso in funzione del progresso tecnico. Contro questo fatto non saprebbe prevalere l'idea che l'uomo antico ignori il valore sociale del lavoro. Se si vuole ad ogni costo limitare la portata di questa nozione nella vecchia Grecia, se una riserva sembra indispensabile, si tratta solo di sottolineare che la soddisfazione dei bisogni umani su larga scala non è stata mai considerata come un problema nel mondo antico. Però è impossibile ammettere che nessun greco né romano abbia saputo vedere che la questione del progresso inglobi tutte le condizioni e gli aspetti umani.

Quando nell'antica città greca si spezza l'unità della scienza e della pratica tecnica, avviene pure un disancoraggio delle tecniche, le quali vanno a valorizzarsi nelle città industriali e commerciali dell'Ionio e in altre città del mondo greco, presso cui si può rivedere quel legame stretto tra la scienza e la tecnica. Ad esempio, a Siracusa Dionigi il Vecchio chiama presso di sé scienziati e ingegneri: Erone d'Alessandria va a donare la sua teoria per la costruzione delle catapulte. A Taranto, Archita crea

la meccanica applicando il movimento della costruzione delle figure. Intanto anche le arti industriali ateniesi resistono alla rovina. Anzi la sfera del tecnico si allarga. La ricerca delle conoscenze tecniche si orientano ogni giorno di più verso la padronanza sulle cose. Tuttavia si può concludere che le condizioni materiali mancavano all'antichità per risolvere tanti problemi che noi vediamo risolti in altri tempi⁸³.

Lo Schuhl⁸⁴, riprendendo il discorso di Magalhaes-Vilhema, spiega che nelle opere di Erone d'Alessandria figurano schemi di turbine, ma non sono state mai impiegate, e restarono nel dominio della curiosità divertente: allora fattori psicologici e sociali intervennero ad arrestare e bloccare quel progresso tecnico. Solamente nel periodo moderno, dopo Bacone, il movimento della tecnica, una volta avviato, è sostenuto e accelerato da una quantità di fattori convergenti⁸⁵.

Ciò nondimeno altri studiosi dimostrano che anche negli umanisti rinascimentali si ritrova la ragion d'essere confidenti nell'avvenire del progresso umano. Quegli uomini ingegnosi del primo rinascimento cominciano a sperimentare e a realizzare proficuamente dei procedimenti tecnici e scientifici sia per avere più ricchezza di prodotti dalla terra e sia pure per una maggiore padronanza del mondo circostante. Tanto che ottimisticamente e con maggiore cognizione di causa e di effetto possono ridefinire l'uomo misura di tutte le cose.

Il progresso come problema sociale

Il russo Joukov⁸⁶ indica nel progresso sociale il cammino e la effettuazione della storia umana. Quindi lo studio sulla storia umana va condotto sul filo del progresso sociale. Ovviamente il progresso sociale presuppone quello tecnico, quello scientifico, quello culturale, ecc. Ecco perché la nozione di progresso sociale ha un significato totale, racchiudente ogni movimento, ogni

⁸³ *Quel avenir*, cit., pp. 21-26.

⁸⁴ Pierre Maxime Schuhl, direttore della «Revue Philosophique», e professore alla Sorbona.

⁸⁵ *Quel avenir*, cit., p. 40.

⁸⁶ E.M. Joukov, membro dell'Accademia delle Scienze dell'U.R.S.S.

lotta, ogni cammino, ogni cambiamento, ogni conquista che l'umanità ha attuato e deve attuare. Perciò il progresso storico-sociale è unico ed ha un suo preciso fine: «Menare tutta l'umanità al socialismo, mediante le masse popolari coscienti e promotrici del progresso sociale»⁸⁷.

A questo punto Jean Wahl, dalla parte dei non marxisti, rimprovera ai marxisti la loro presunzione di vedere e di conoscere con sicurezza il passato, il presente e l'avvenire; mentre, con un pizzico di ironia, tiene a sottolineare che «les non-marxistes ne savent pas quel est l'avenir». Fa poi una comparazione fra marxismo e cattolicesimo, per concludere che «l'histoire ne peut être à la fois à faire et être faite»⁸⁸.

La discussione si riporta sulla problematica attuale del progresso. Così nel suo intervento il Besse⁸⁹, da un punto di vista molto vicino al materialismo storico, può definire l'uomo un essere sociale per eccellenza, che considera il passato, il presente e l'avvenire come tappe della sua reale problematica storica, una volta superati ed esclusi dalla sua dialettica i dualismi, siano essi teologici o laici. D'altronde, secondo lui, anche se i valori si presentano spontaneamente alla coscienza come trascendenti, non significa che essi abbiano la loro sorgente al di fuori della storia. La scienza integralmente storica dell'uomo non ce lo scopre solamente come produttore della sua vita, ma anche come produttore della sua coscienza, quindi come creatore dei valori etici: «La conscience est un mode de la pratique sociale, et celle-ci engendre les valeurs pas moins que les œuvres».⁹⁰ Dunque l'avvenire dell'umanità appartiene interamente alla storia: l'autentica natura umana non è fuori del tempo. La storia la fa l'uomo, è dell'uomo ed è per l'uomo, in quanto essenzialmente sociale. La socialità non è un'apparenza sovrastrutturale dell'essere umano, come se l'essere umano fosse ad un tempo e ad un tratto immesso nella storia, come se l'uomo in quanto tale non si identificasse con tutto il divenire sociale. Le strutture sociali, politiche, ecc. hanno una genesi storica, come pure i valori etici e le

⁸⁷ *Quel avenir*, cit., p. 20.

⁸⁸ *Quel avenir*, cit., pp. 263-264.

⁸⁹ Guy Besse, professore aggregato all'Università di Parigi-Sorbona.

⁹⁰ *Quel avenir*, cit., pp. 283 e sgg.

norme proposte alla condotta umana: «C'est donc l'être qui donne un sens à la valeur». L'ideale è un modo d'essere, pertanto passare dal reale all'ideale non è saltare fuori della storia. Per Besse l'esistenzialismo è un'aberrazione del sociale, un porsi al di fuori della storia umana. La concezione esistenzialistica considera la solitudine come legge dell'esistenza individuale, e in quello stato la coscienza, spezzata e ripiegata su se stessa, non riconosce più il proprio mondo. Al posto di vedere nell'atto libero l'affermazione felice di un potere creatore, vede la rinuncia di un soggettivismo negativo⁹¹.

Il Semenov⁹², con l'ottimismo tipico del marxista, esprime la convinzione che nello sviluppo della scienza e della tecnica sta il soddisfacimento integrale e razionale dei bisogni fondamentali di tutti gli uomini. Cosicché tutti devono partecipare alle attività culturali e creatrici. Ma lo scienziato russo, premio Nobel, rammaricato, precisa che «la réalisation de cette grande tâche humaniste est freinée [...] uniquement par une structure sociale défectueuse. On ne peut résoudre cette tâche qu'en mettant fin aux guerres, au colonialisme, au chômage, à l'anarchie de la production qui entraînent des graves crises économiques»⁹³.

Dopo aver illustrato le possibili risorse della scienza e della tecnica per il progresso globale, Semenov conclude con un auspicio: «Je me représente la science de l'avenir come une œuvre éminemment sociale, come l'affaire du peuple tout entier satisfaisant le vrai besoin de création spirituelle inscrit dans le cœur de tous les hommes»⁹⁴.

Il Wahl si dichiara scettico di fronte all'ottimismo di Semenov, che ha considerato il progresso della scienza e della tecnica sufficiente a soddisfare comunque i bisogni materiali e spirituali dell'uomo, e quindi ad assicurare anche lo sviluppo delle forze creatrici in tutti i campi. Il dubbio del Wahl sorge dal fatto che per lui è netta la distinzione tra i bisogni materiali e i bisogni spirituali, semplicemente perché la sorgente della loro

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Nicolaj Nikolajevic Semenov, membro dell'Accademia delle Scienze dell'U.R.S.S., premio Nobel per la scienza.

⁹³ *Quel avenir*, cit., p. 249.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 261-262.

soddisfazione è di natura diversa. Un esempio è dato dall'attività estetica e da 'le bonheur', che si sviluppano e si attuano in ogni sorta di situazione. Anzi l'attività estetica si sviluppa meglio in certi regimi detestabili. La realtà è che Virgilio, Dante, Shakespeare, ecc, hanno creato delle belle cose in regime non affatto ideali. Il filosofo e storico francese, infine, non vede neanche un legame di reciprocità tra le libere forze creatrici e un «très grand bonheur», anzi spesso vi nota contrasto ed antagonismo. Tanto che la mancanza di benessere materiale, di serenità, di pace dell'animo umano può alimentare le forze creatrici dell'opera d'arte⁹⁵.

Bernard Lavergue⁹⁶, ispirato dal contrasto d'opinione tra il Wahl e il Semenov, interroga: «La liberté humaine va-t-elle en diminuant ou en augmentant au fur et à mesure que la civilisation progresse?». Quindi spiega che, come produttore di beni materiali, l'uomo è obbligato ad obbedire ad una regola sociale strettissima. La scienza, come opera collettiva, non risolve che problemi di produzione materiale, o in stretto rapporto con fatti materiali. Pertanto è un fatto che il campo delle nostre libertà non ha cessato di restringersi in tutti i domini in cui la scienza ha potuto affermarsi. D'altra parte, anche a dispetto dell'esistenza di molti Stati totalitari, le nostre libertà non cessano d'accrescersi in tutte le sfere dove la scienza non penetra. Il Lavergue fa osservare ancora che ad una zona della costrizione sociale, in cui domina la scienza come disciplina collettiva della produzione materiale, si contrappone una zona dell'autonomia individuale, in cui la scienza è ridotta all'impotenza. Una zona particolare è quella della costrizione statale in cui è la comunità stessa a reclamare che una stretta disciplina sia osservata, per ottenere nell'ordine della produzione materiale le applicazioni pratiche e tanti benefici che scaturiscono dalla scienza. Ecco dunque la necessità che ognuno entri nell'attività produttiva con una veste razionalmente determinata e disciplinata da un organismo superiore esterno che vigili e coordini con le leggi della scienza. Il giurista francese conclude che nell'ambito della co-

⁹⁵ *Ivi*, pp. 263-266.

⁹⁶ Bernard Lavergue, professore onorario di diritto alla Sorbona.

munità, che socialmente si costituisce come Stato, c'è sempre costrizione, per il fatto che lo Stato si avvale della scienza per produrre⁹⁷.

Il problema del futuro

Il Fourastié⁹⁸, acquisiti alcuni dati di fatto, richiama l'attenzione sulla ipotetica condizione della società umana negli anni 2100 e 2200. Considerato che questo nostro tempo sia di transizione, secondo il Fourastié il mondo di domani sarà radicalmente differente di quello di ieri, per un progresso di trasformazione potente che oggi si sta verificando su scala mondiale. In effetti sono trascorsi dieci anni (1952-1961) di coesistenza pacifica, o pseudo-pacifica, e in questi dieci anni il mondo è già molto cambiato, passeranno ancora 10 anni e il mondo non sarà più quello di oggi. Così via, come il tempo passa, avvengono mutamenti in profondità in un gran numero di nazioni. In alcune nazioni, all'avanguardia per lo sviluppo industriale, i cambiamenti avvengono in modo rapido e impressionante. Tale fenomeno è in stretto rapporto con la celerità in cui cresce l'economia. Le cifre che si possono registrare in Giappone, nell'Unione Sovietica, in Germania Occidentale, in Italia, ecc. sono enormi, sono tali che danno un rapido progresso oggi, come non mai è stato registrato in altro momento della storia umana. Una verità è che il progresso tecnico è il fattore non unico, ma preponderante del progresso economico e di conseguenza del progresso sociale. Si prenda ad esempio l'incredibile progresso del 7% verificatosi in Italia ogni anno dal 1952. La produzione industriale ha apportato degli aumenti annui della produzione globale nazionale pari al 5,8%. «Pourquoi sont-ils si forts?» – si domanda lo studioso francese e risponde – «Parce que la science est développée de plus en plus, et surtout l'homme moyen a compris le truc [...] Il comprit, il sait, il s'habitue à savoir que le progrès technique engendre le progrès économique». Il primo fattore di progresso, dunque, è questa coscienza che va pren-

⁹⁷ *Quel avenir*, cit., pp. 132 e sgg.

⁹⁸ Jean Fourastié, direttore di studi à l'École des Hautes Études-Sorbonne.

dendo il cittadino medio, il capo-impresa, il piccolo impresario. Di qui avvengono le trasformazioni delle tecniche e i miglioramenti, senza sosta, dei metodi di produzione. Si può prevedere così nell'attività industriale la produzione raddoppiata dopo 10 anni, dopo 20 anni cresce di 4 volte, quindi si moltiplica per 8 in 30 anni, per 32 in 50 anni, per 100 in 100 anni. L'umanità è vecchia di 100 mila anni, però, secondo calcoli sulla fisica del sistema solare, se si continua ad andare avanti con percentuali di progresso che si realizzano oggi, si arriverà da qui a 100 a 200 anni alla trasformazione totale del mezzo fisico terrestre, all'esaurimento del mezzo del progresso e alla fine dell'umanità. Ma a mitigare questa conclusione catastrofica, lo scienziato subito aggiunge che il progresso umano da 100 mila anni a questa parte non ha avuto mai questo ritmo d'oggi, e che nel corso degli anni avvenire lo stesso ritmo subirà dei rallentamenti. «Nous vivons une période exceptionnelle de l'humanité». Questo periodo si andrà ad arrestare improvvisamente. Ecco, allora, che l'umanità può contare certamente su 200 mila anni ancora. Non sarà la mancanza di materie prime che arresterà il progresso, ma sarà semplicemente la limitata capacità di consumazione degli uomini. Forse alla data del 2100 o 2200 o il progresso delle tecniche di produzione avrà offerto all'umanità qualche cosa che rassomigli all'abbondanza, cioè una situazione in cui ogni cittadino potrà consumare pressapoco ciò che desidera consumare, almeno in materia alimentare e industriale. «Mais une telle situation ne mettera pas fin aux problèmes de la société, aux problèmes de la vie individuelle et familiale». Tuttavia i problemi dell'umanità dell'anno 2100 o 2200 dovrebbero essere oggetto di studi molto più sistematici⁹⁹.

Chombart de Lauwe¹⁰⁰ condivide il ragionamento del Fourastié e raccomanda, a sua volta, la necessità di essere guardinghi, di rimanere sul chi va là, perché, mentre da un lato possiamo rallegrarci che, crescendo le possibilità scientifiche, cresce la nostra speranza, dall'altro può determinarsi la circostanza di suicidarsi, proprio nell'utilizzare la scienza in maniera diversa dalla

⁹⁹ *Quel avenir.*, cit., pp. 97 e sgg.

¹⁰⁰ Chombart de Lauwe, professore e direttore della Scuola Superiore di Francia.

buona aspettativa, man mano che avanziamo nel progresso scientifico e tecnologico. A questo punto Chombard de Lauwe espone una sua teoria sui «besoins d'obligation» e i «besoins d'aspiration». I primi, ad esempio, sono quelli della nutrizione, dell'abitazione e altri di questo tipo, indispensabili alla vita; i secondi si manifestano nei periodi più favorevoli e segnano un movimento in avanti, che sta a significare il progresso, una marcia in avanti dell'umanità verso migliori conquiste della natura, verso nuove esigenze per la vita. Di qui tali «esigenze-aspirazioni» vengono a tramutarsi in «bisogni-obbligazioni», indispensabili, reclamati dai cittadini ai governi per mantenere un tenore di vita civile raggiunto. In questo passaggio, nella maturazione dei bisogni-aspirazione in bisogni-obbligazione, secondo Chombard, starebbero il progresso e il senso dello sviluppo dell'umanità¹⁰¹.

Il Sauvy¹⁰², recependo subito l'appello, lanciato dal Fourastié, di dover fare studi sistematici sui problemi dell'umanità degli anni 2100, 2200, pone in discussione l'emergente problema demografico, che investe anche il politico ed il sociale. Un problema specifico da affrontare subito, è quello dell'invecchiamento della popolazione, riscontrabile nell'incremento percentuale delle persone anziane di età oltre i 60 anni. Questo incremento, che fino ai tempi moderni non ha oltrepassato il 7%, per Sauvy è attribuibile al progresso. Tanto che il fenomeno dell'invecchiamento della popolazione è sensibilmente accentuato nelle nazioni più evolute, dove si registrano una più bassa mortalità ed un conseguente allungamento della vita, la cui media è salita dai 37 ai 50 anni. Di questa realtà, ovviamente riscontrabile nell'anno 1961, che in un certo aspetto può essere di conforto, la società deve prevedere le conseguenze e adoperarsi a far fronte a quella che potrebbe provocare un freno al progresso materiale della civiltà. Lo studioso francese propone due provvedimenti da adottare subito: 1° assicurare alle persone anziane una vita confortevole e possibile; 2° ringiovanire adeguatamente le istituzioni per evitare che l'invecchiamento delle persone comporti una se-

¹⁰¹ *Quel avenir*, cit., pp. 230 e sg.

¹⁰² Alfred Sauvy, professeur et directeur de l'Institut Démographique au Collège de France.

nescenza sociale. Poi ritorna all'esposizione dei suoi dati statistici, per rappresentare che la proporzione dei sessagenari ha oltrepassato il 15 per cento in parecchi paesi evoluti ed è costantemente in aumento, sì da prevederne attorno agli anni 2000 una percentuale del 20-25 per cento. Ad esempio in Francia il corpo elettorale nel 1963 registra una diminuzione percentuale del 24 per cento di elettori giovani, mentre si ha il raddoppio percentuale degli elettori anziani. Un fenomeno analogo si verifica in tutti i paesi occidentali¹⁰³.

Le strutture sociali e la coesistenza pacifica

Per Henri Claude¹⁰⁴, preconizzatore della scomparsa del sistema capitalistico e del conseguente avvento di una nuova società tutta socialista, «le cours actuel de l'histoire contemporaine est irréversible [...]: le système capitaliste a fait son temps». Una, la più importante, delle cause di crisi mortale del capitalismo starebbe nel processo di disgregazione del sistema coloniale, che minerebbe le basi stesse del capitalismo, appunto, in Europa e negli Stati Uniti d'America. Dunque, «le capitalisme est condamné à disparaître sous la double pression des forces qui dans les pays économiquement dépendants luttent contre le néo-colonialisme et le sous-développement, et de celles qui dans les pays capitalistes avancés sont amenés à mettre fin à la domination du capital monopoliste sur la vie politique et économique de la nation»¹⁰⁵.

L'appassionata profezia di Henri Claude provoca l'intervento del sociologo Gurvitch¹⁰⁶, il quale, dopo aver fatto una particolareggiata distinzione fra regime capitalista e regime socialista, rileva che «les pays capitalistes ont besoin de révolutions sociales, les pays communistes de réformes rapides dans leurs procédés de gestion de l'économie». Quindi fa il punto sul fatto che nei

¹⁰³ Cfr. *Quel avenir*, cit., pp. 116 e sgg.

¹⁰⁴ Henri Claude, professore aggregato alla Sorbona.

¹⁰⁵ *Quel avenir*, cit., p. 142.

¹⁰⁶ Georges Gurvitch, professore alla Sorbona, direttore dei «Cahiers internationaux de Sociologie», già presidente dell'Istituto di Sociologia della medesima università.

paesi capitalisti il progresso è giunto nelle mani di una dannosa razza di tecnocrati. Essi, detentori di segreti tecnici, di competenze senza pari, possiedono il potere decisionale di fatto e a volte di diritto; potere di cui essi abusano, o possono abusare, in quanto non riscontrano nelle strutture capitaliste alcune limitazioni effettive nella loro onnipotenza. Sottolinea: «Nous sommes aujourd'hui à une époque où les techniques ont débordé les structures sociales qui les ont fait naître». Poi, preoccupato, asserisce che, se cambiamenti radicali non intervengono nelle strutture sociali, se una nuova civiltà non si crea, la quale effettivamente possa dominare «le tecniche contemporanee», se nei paesi capitalisti non si producono rivoluzioni sociali, se nei paesi collettivisti un nuovo umanesimo tarda ad affermarsi in pieno, tra qualche dozzina di anni non ci saranno più né società, né civiltà. Per Gurvitch quella che più sgomenta è la tecnocrazia militare comune al regime capitalista e al regime comunista. In epoca in cui i mezzi tecnici distruttori e terrificanti permettono di creare una forma particolare di potere autoritario e in cui le grandi organizzazioni producono gli uomini dell'apparato, inclini al più repugnante arbitraggio, si impongono sforzi grandiosi per colmare le voragini che si aprono davanti a noi. Si deve dar prova di ingegnosità per trovare nuove forme di democrazia economica, dopo la vittoria delle rivoluzioni sociali. La democrazia, pienamente realizzata, è legata ad una nuova civiltà umanista fondata sul lavoro¹⁰⁷.

Per il Kamenov¹⁰⁸ innanzi tutto si impone la coesistenza pacifica fra i due 'blocchi': capitalista e comunista. «La question – egli afferma – du progrès et des destinées de l'humanité est aujourd'hui indissolublement liée à celle de la coexistence pacifique». Dunque, l'esistenza simultanea dei due sistemi pone inevitabilmente la questione dei loro mutui rapporti, i quali, per il principio fondamentale della coesistenza pacifica, devono rimanere, appunto, pacifici: non per necessità d'ordine morale e umanitario, ma per un imperativo storico. Il mantenimento della pace corrisponde agli interessi vitali delle masse popolari del

¹⁰⁷ *Quel avenir.*, cit., pp. 151 e sgg.

¹⁰⁸ Evgueni Kamenov, professore all'Università di Sofia, ex ambasciatore di Bulgaria in Francia.

mondo intero. La guerra è un fatto sociale e politico, non biologico, e, tanto che fenomeno politico-sociale-storico, ha una dialettica propria che può determinare la sua stessa negazione, quindi la sua soppressione. Il progresso dell'umanità deve produrre necessariamente le condizioni per eliminare definitivamente la minaccia di una guerra atomica. Con il progresso dei due sistemi contrapposti si è giunti ad un punto tale che le forze si bilanciano e ciascuna potenza teme per la distruzione totale. Perciò la coesistenza pacifica, spianando la via ad un disarmo generale e controllato, permetterebbe di liberare enormi risorse materiali ed umane, che potrebbero essere utilizzate per aumentare il benessere ed il progresso generale dei popoli¹⁰⁹. Lo studioso bulgaro sembra abbia indicato sufficientemente l'alternativa alle preoccupazioni discordanti dell'economista americano Rostow e dello storico francese Vilar.

Ma il cecoslovacco Srovnal¹¹⁰, da una posizione piuttosto 'massimalista', non condivide il ragionamento di Kamenov sulla coesistenza pacifica. Secondo lui la coesistenza pacifica per i comunisti starebbe a significare una competizione pacifica, economica, scientifica, culturale. Ciò appare loro come un prolungamento storico della contraddizione tra il capitale ed il lavoro, tra la borghesia ed il proletariato. Quindi cercare un accordo con la borghesia significherebbe per i marxisti nascondere e soffocare le contraddizioni che lacerano il capitalismo dall'interno. Dopo tutto la coesistenza pacifica può rappresentare una realtà momentanea, accettata nell'attesa che nuovi eventi maturino, cioè nell'attesa che l'ideologia socialista trionfi per raggiungere l'umanesimo totale voluto dalla necessità storica¹¹¹.

Roger Garaudy è pronto a ridimensionare il 'massimalismo' del cecoslovacco Srovnal in tema di coesistenza pacifica. Cerca di fargli capire che «cette question ne peut être tranchée par les armes, c'est la seule condition de la coexistence pacifique». Il filosofo marxista francese per avallare la sua tesi, addirittura,

¹⁰⁹ *Quel avenir*, cit., pp. 177 e sgg.

¹¹⁰ Membro dell'Accademia delle Scienze di Cecoslovacchia.

¹¹¹ *Quel avenir*, cit., pp. 185-186. Con il senno di poi, al cecoslovacco si potrebbe rispondere oggi che, grazie alla crisi del sistema governativo comunista e al rinvio *sine die* del suo trionfo, la coesistenza pacifica sta diventando una realtà necessaria, senza alternativa.

chiama in causa il gesuita Pierre Teilhard de Chardin, che per altro considera un antagonista, ma in tema di pace e di coesistenza pacifica lo ritiene un alleato ed un grande e meritevole lottatore: uno che vuole riunire tutte le forze vive di tutti gli uomini in un «front d'avancée humaine», capace di spingere avanti il progresso per un avvenire sicuro dell'umanità intera. È quel Teilhard de Chardin che non si stancava di ripetere: «L'âge des nations est passé, il s'agit, si nous ne voulons périr, de construire la terre»¹¹².

Il Madaule¹¹³, uno degli interpreti del pensiero di Teilhard de Chardin, espone infine la sua veduta, secondo cui l'umanità marcia verso la sua unità, però è importante che gli uomini, in disaccordo sul piano ideologico, siano concordi quanto al loro umanesimo e tengano presente che fra loro è indispensabile la coesistenza pacifica, al di fuori della quale non si saprebbe vedere bene quale sia l'avvenire dell'umanità. Dunque tutti gli uomini si ritrovino in un unico punto, senza la preoccupazione di convertire alla propria ideologia quelli che sono di diverso avviso. Qualunque sia il punto di partenza, il traguardo finale dev'essere uno, quello di distruggere tutte le alienazioni che impediscono all'uomo di realizzare pienamente se stesso. Per dare maggiore risalto a questa affermazione, Madaule fa la similitudine dei meridiani terrestri, tanto cara a Teilhard de Chardin. Cioè i meridiani, partendo da un polo verso l'altro, si differenziano e si allontanano tra di loro fino all'aquatore: ma di qui, riprendendo il loro cammino, si riavvicinano gli uni agli altri per finire con il riunirsi. Ecco l'umanità: «Nous sommes arrivés au moment où précisément tous les efforts convergent au lieu de diverger comme ils ont fait autrefois»¹¹⁴.

Chombart de Lauwe, infine, soddisfatto dell'ottimo promettente esito dell'incontro di Royaumont, ne auspica altri simili a breve scadenza, perché così possa continuare il dialogo fra cristiani e marxisti, per rafforzare con sempre più vigore e con maggior vantaggio di tutti l'intesa costruttiva della pace¹¹⁵.

¹¹² Cfr. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1956.

¹¹³ Jacques Madaule, segretario generale del Comitato Nazionale Francese degli Scrittori, storico della letteratura francese.

¹¹⁴ *Quel avenir*, cit., pp. 314-315.

¹¹⁵ Cfr. *Quel avenir*, cit., pp. 222-223.

Wahl si compiace pure del fatto che le quattro giornate trascorse insieme nell'abbazia di Royaumont hanno prodotto oltre che un'intesa proficua, anche un dialogo ravvicinato fra comunisti-marxisti e cristiani, fra studiosi, pensatori e scienziati dell'est, dell'ovest, del nord, del sud¹¹⁶.

Henri Laugier dà termine ai lavori dell'incontro con il seguente auspicio: «Tutti, sono sicuro, senza eccezioni, venuti da tutti i continenti, avendo affrancato tutte le reti assurde che separano le nazioni, reti di ferro, reti d'oro, o reti di bambù, tutti noi ci siamo riuniti con questa fede comune, sempre presente nel nostro comportamento, che un giorno la guerra sarà definitivamente eliminata da questo pianeta, come sono stati eliminati dai paesi civilizzati la peste ed il colera»¹¹⁷.

Riflessioni oltre 'la rencontre'

Il problema della pace, pur non essendo stato trattato direttamente, ha occupato il primo posto nell'incontro di Royaumont. È entrato in ogni tematica che poneva la riflessione sul futuro sociale e politico in relazione con il progresso della scienza e della tecnica.

Certamente la pace, con la coesistenza pacifica e con la libertà, è stata la preoccupazione di tutti i convenuti non per pura accademia, ma perché il problema era fortemente sentito e tuttora rimane vivo, per le conseguenze catastrofiche che può apportare nel campo della convivenza umana il sempre più accelerato ritmo delle scoperte scientifiche e tecnologiche, specificamente quelle riguardanti l'armamento atomico.

Nel pieno del dibattito il Garaudy non si stancava di raccomandare che l'umanità trovi la sua salvezza e la sua completa realizzazione nella coesistenza pacifica. Ciò il filosofo faceva coerentemente a quello che stava rappresentando in un'altra sua opera: «Oggi non è più solamente il destino d'un uomo o di un gruppo di uomini che è messo in questione: è quello della uma-

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 320-321.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 324-325.

nità intera»¹¹⁸. Inoltre con il Sartre ribadiva che «l'umanità tutta quanta, se continuerà a vivere, non sarà semplicemente perché è nata, ma perché essa avrà deciso di prolungare la sua vita [...]». La comunità, custode della bomba atomica [...] è responsabile della sua vita e della sua morte»¹¹⁹.

Garaudy è d'accordo anche con Teilhard de Chardin, dal momento che il padre gesuita, con preoccupazione, fa appello alla coscienza della responsabilità collettiva, alla solidarietà universale, affinché la vita non distrugga se stessa e la terra sulla quale è sorta¹²⁰. Lo scienziato e filosofo cristiano aveva già auspicato una pace concreta fra tutte le nazioni in una «edificazione unanime di un nuovo spirito della terra»¹²¹.

Sul problema della pace Henri Laugier, già presidente della *rencontre de Royaumont*, ribadirà ancora nel 1965, in occasione delle elezioni per eleggere il nuovo presidente della repubblica francese: «Nous avons besoin d'un homme qui au-delà de tous les programmes financiers, économiques, sociaux, ecc., proclame et répète à toute occasion: *Je fais la paix*»¹²².

Il progresso generale, come categoria della libertà per l'uomo, è stato alla base di tutti gli interventi susseguitisi nei quattro giorni di Royaumont. E la libertà è stata intesa generalmente come atto libero e cosciente dell'uomo, che sa usare proficuamente il proprio pensiero nel «fertile mondo dell'esperienza», come aveva già rilevato Condillac, riscoperto dal pensatore italiano Pasquale Salvucci nel riproporre ad attento esame le opere del filosofo francese¹²³.

Libertà, dunque, condillachianamente intesa, come «funzione di un riconoscimento dell'orizzonte nel quale l'uomo può muo-

¹¹⁸ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme (Existentialisme, Pensée Catholique, Structuralisme, Marxisme)*, Paris 1962², p. 237; Paris 1969, p. 3.

¹¹⁹ *Ivi*, Paris 1969, pp. 3-4.

¹²⁰ *Quel avenir*, cit., pp. 170 e sgg.

¹²¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, cit.

¹²² H. Laugier, *Faites la paix*, in «Le Monde» del 30 settembre 1965.

¹²³ Pasquale Salvucci, *Linguaggio e mondo umano in Condillac*, Urbino 1957, p. 51. Il nostro autore ha preso come base della sua sintetica, rigorosa ed esauriente esposizione gli *Oeuvres philosophiques de Condillac*, a cura di Georges Le Roy, Paris 1947-1951, soffermandosi particolarmente sul primo volume: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

versi a suo agio e costruire il proprio destino»¹²⁴. Libertà, infine, che possa salvaguardare, anzi secondare lo sforzo che l'uomo compie nel tempo, nel mondo fenomenico, per ritrovare se stesso e diventare migliore, più saggio, più maturo, perfetto¹²⁵.

Da quanto abbiamo rilevato ed analizzato fin qui, possiamo concludere che il cammino dell'umanità è avvenuto tra lotte, contrasti, riflessioni, dubbi, incertezze, slanci ottimistici, ripieghi pessimistici. E così sarà in avvenire, salvo che qualche elemento nuovo, imprevisto e determinante non intervenga a cambiare il faticoso andare della vecchia e sempre nuova umanità.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Id.*, *Saggi: Tempo e storicità nella 'filosofia della relazione' di Enzo Paci*, Urbino 1963, pp. 185 e sgg. L'autore apre il *Saggio* con una significativa definizione («il tempo è un dono prezioso, datoci affinché in esso diventiamo migliori, più saggi, più maturi, più perfetti») di Thomas Mann, *Romanzo di un romanzo*, tr. it., Milano 1952, p. 265.