



Chiedere aiuto alla mitologia per comprendere l’umano: da Sisifo a Tantalo

Antonio Carrano

Università degli Studi di Napoli Federico II

«L’uomo è la sola creatura che rifiuti di essere ciò che è»

A. Camus, *L’uomo in rivolta*

1. Per un quadro d’insieme

Creatori un tempo di geniali miti, come fu nell’antichità Platone, i filosofi ne sono diventati appassionati “consumatori” nella modernità (si pensi alla rilettura del mito di Atteone nella formulazione bruniana degli “eroici furori”), prima di tramutarsi in seguito in cultori interessati, rivolti a fare della mitologia un oggetto specifico del proprio sapere (che sia la filosofia “positiva”, come la elaborò Schelling in età matura, o anche quella filosofia della cultura sul cui valore Cassirer ha insistito ripetutamente, con grande energia).

In tal senso, è da considerare un fatto – nel senso di qualcosa di realmente accaduto che chiede di essere compreso – che non solo il tema del mito prese quota nella cultura europea del Settecento, offrendo ugualmente materia di studio e riflessione a filologi e filosofi (a iniziare da chi, come Vico, colse la complementarietà dei loro rispettivi intenti), ma che si sia guardato alla mitologia greca nella prima metà del Novecento per rinvenirvi un campionario di esempi utili alla comprensione dell’umano o anche solo della contingente situazione storica. In un tempo, che per un verso non precedette di molto l’epoca della produzione di nuovi miti, modellati dalla moderna società dei consumi (oggetto di analisi semiologica),¹ per l’altro ha accompagnato l’estinzione delle ultime culture vissute nell’orizzonte pratico-legittimante del mito (oggetto di indagine antropologica)² e rimaste nascoste agli occhi del mondo, prima di finire drammaticamente nel gorgo della storia.

È dunque un fatto – e in fondo neppure marginale, a dispetto delle sue proporzioni – che letterati, uomini di scienza e filosofi si siano ispirati a quelle antiche leggende, in un passato non troppo remoto, sebbene inevitabilmente ingiallito dal tempo e sbiadito alla memoria. Traendo spunto dalle vicende di alcuni personaggi emblematici, identificabili con delle maschere ben note ai più, essi hanno dato avvio a riflessioni concernenti la condizione umana in generale (considerata, inevitabilmente, dalla prospettiva del presente) o anche suggerite dalle tensioni cui, da allora, è esposto il genere umano. Per questo, non sorprende che essi vi abbiano dato vita in tempo di guerra o nell’interludio di una fragile pace, immaginando ipotetici margini di iniziativa o valutando motivi di preoccupazione e sollievo: in un caso, spinti dal rinvenimento dell’assurdo nella vita (quasi una riedizione dell’eterno ritorno dell’uguale di

Dedicato a Paola Fardella, al suo disarmante sorriso.

¹ Resta esemplare da questo punto di vista il testo di R. Barthes, in cui è raccolta una serie di saggi comparsi su riviste (*Esprit* e *Les Lettres nouvelles*) tra il 1952 e il 1957, in cui la forma del mito viene analizzata nel suo funzionamento in quanto comunicazione (*Mythologies*, Ed. du Seuil 1957; tr. it. *Miti d’oggi*, Einaudi, Torino, 1966).

² È in tal senso che Bronislaw Malinowski intese il mito come “realità vissuta” piuttosto che come “racconto di una storia” (*Myth in Primitive Psychology*, W.W. Norton & Co., New York 1926; tr. it. *Il mito nella psicologia primitiva*, Edizioni Trabant, Brindisi, 2024, p. 17).



Nietzsche),³ e nell’altro, stimolati dalla rapida trasformazione del mondo messa in moto dall’imperiosa affermazione della scienza e dal conseguente potere della tecnica.

Che mostrino le punizioni inflitte a uomini e titani in seguito a disubbidienze e infrazioni, o che narrino della sorte fatale cui andò incontro chi usò l’ingegno per sottrarsi a una prigionia crudele, seppure provocata dall’inchinarsi di quello stesso ingegno al potere, resta che le storie prese in prestito dalla mitologia erano adatte a valere ancora da monito (Sisifo, Prometeo) o a fungere da premonizione (Dedalo, Icaro, Tantalo). Per quanto non deve sfuggire la differenza che corre tra il pensare che si dia ancora uno spiraglio di libertà a dispetto della costrizione e il considerare sempre possibile ridurre i margini di rischio e sottrarsi per tempo al pericolo, se solo si è disposti a adottare misure gravose per gli uomini, seppure adeguate alla situazione.

2. Sopportazione e ribellione: da Sisifo a Prometeo (Camus)

Se un nome viene subito in mente tra le vittime di una punizione divina, è certamente quello di Sisifo. Al centro dell’omonimo scritto di Camus,⁴ redatto all’inizio degli anni ’40, in uno dei periodi più bui della storia d’Europa, la sua sorte mostra l’inanità di uno sforzo reiterato in maniera perseverante fino ad apparire insensato, e perciò chiamato a simboleggiare l’assurdo dell’esistenza.

Emblema della condizione umana in generale, a prescindere perciò da un determinato contesto storico (la cui messa a fuoco ne rimane comunque debitrice), Sisifo offre un’immagine vivente all’idea che l’assurdo non appartiene invero all’uomo, e neppure al mondo, nella misura in cui connota la relazione – viene da dire, “asimmetrica” – tra i loro termini, ritenuti inconciliabili, là dove l’uno cerca ostinatamente ragioni nell’altro, senza che gliene vengano risposte definitive, o anche solo convincenti. Una relazione incongrua, che non conosce vera corrispondenza, e che tuttavia gli uomini tengono necessariamente in piedi per l’impossibilità di definirsi al di fuori della medesima; di modo che l’assurdo si lega al fatto che essi non possono che restarvi impigliati. Non altra la premessa di un discorso che, dopo aver escluso la soluzione drastica rappresentata dalla cessazione violenta dell’ingaggio implicito nella relazione, non vede alternativa alla convivenza con l’assurdo che quella di una strategia parimenti assurda di adesione.

È noto che, dopo aver avvertito in principio di voler assumere questo «*male dello spirito allo stato puro*»⁵ come un «*punto di partenza*» piuttosto che come una «conclusione», in modo da farne l’oggetto di una «descrizione», l’autore – egli stesso uomo assurdo per eccellenza nel suo ruolo di “creatore”⁶ – ha indicato come argomento precipuo del testo «il rapporto tra l’assurdo e il suicidio»⁷ quale unico

³ L’incidenza di Nietzsche nel pensiero di Camus è segnalata da R. Grenier in *Introduzione a Opere. Romanzi, racconti, saggi*, a cura di R. Grenier, apparati di note di M.T. Giaveri e R. Grenier, Bompiani, Milano, 1988, p. XIV.

⁴ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l’absurde*, Gallimard, Paris, 1942; tr. it. *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano, 1947, d’ora in avanti citato da *Opere. Romanzi, racconti, saggi*.

⁵ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. I; tr. it. cit., p. 204.

⁶ «Per l’uomo assurdo non si tratta più di spiegare e risolvere, ma di provare e descrivere: tutto comincia dall’indifferenza perspicace. Descrivere: tale è l’estrema ambizione di un pensiero assurdo. Persino la scienza, giunta al termine dei suoi paradossi, cessa di proporre e si arresta a contemplare e disegnare il paesaggio sempre vergine dei fenomeni» (*ivi*, p. 129; tr. it. cit., p. 290).

⁷ Vedi *ivi*, p. 19; tr. it. cit., pp. 207-208. Tanto dal tema del suicidio prende avvio la riflessione condotta ne *Il mito di Sisifo*, quanto da quello dell’omicidio e della violenza, «al tempo delle ideologie», muove quella intrapresa successivamente nell’*Uomo in rivolta* (vedi A. Camus, *L’homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, pp. 13-22.; tr. it. *L’uomo in rivolta*, in Id., *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, cit., pp. 623-630).



«problema filosofico veramente serio».⁸ Evidentemente, non per farne l’apologia, se si considera il suo richiamo a guardarsi dall’errore di dedurre frettolosamente la convinzione irreparabile «che non valga la pena di viverla»⁹ dalla negazione del senso dell’esistenza.

Giusto una breve notazione. Camus non era tenuto a saperlo, e altri erano del resto i suoi riferimenti filosofici, ma un personaggio di spicco della filosofia d’Oltreoceano, vale a dire James, aveva legato cinquant’anni prima, in termini appena diversi, il problema del credere, o meglio, della volontà di farlo, al dilemma se la vita sia “degna di essere vissuta”. Lasciando da parte il riferimento agli opposti atteggiamenti dell’ottimista e del pessimista, fa riflettere che James abbia proposto in principio un immaginario «colloquio con un compagno di vita, il quale si trovi in tali termini con la vita, che il solo conforto che gli resta è la certezza di “poter farla finita quando vuole”».¹⁰ Ancor più fa riflettere che egli abbia individuato la «fonte della visione da incubo della vita (*the nightmare view of life*)» nella «contraddizione tra i fenomeni della natura e la brama del cuore di credere che dietro la natura vi ha uno spirito di cui la natura stessa è l’espressione»¹¹ – dove è tale contraddizione, a suo giudizio, a negare quel desiderio che sta al fondo anche di tanta «poesia della natura» che egli ritrovava nella letteratura inglese. Ricordo questo, non per fare di uno l’antesignano dell’altro o per scoprire un debito sconosciuto da parte di quest’ultimo, ma solo per mostrare banalmente come, in fondo, quando si parla della condizione dell’uomo, non sono poi molte le basi da cui riesce a muovere la riflessione dei filosofi.

Certo, come James riteneva che vi sono fonti organiche e fonti legate alla riflessione cui far risalire quel sentimento guasto della vita, così Camus pensava che sia possibile giungere all’assurdo tanto per la via segnata dal sentimento (per certi versi accostabile alla “nausea” sartriana), quanto per quella seguita dalla ragione, impegnata nel lavoro della conoscenza a cogliere il perché delle cose, condannandosi per questo a scalare delle “muraglie insormontabili”. Le possibilità di raffronto finiscono però qui. Benché, infatti, per entrambi tutto ciò abbia funto da semplice premessa, destinata a lasciare spazio al ragionamento sulle conseguenze da trarre, e benché sia rimasto impresso nella loro mente il rischio della soluzione disperata cui si aggrappa il suicida, le loro riflessioni hanno finito per divergere, dato che l’una era diretta a rinsaldare una forma di individualismo, anche attraverso il coinvolgimento nell’esperienza religiosa, mentre l’altra si spese per determinare negli uomini la volontà di esser tali in senso autentico. Come? Permanendo nell’assurdo, e dunque rifiutando il palliativo della speranza ricollegabile all’invito di abbracciare la prospettiva della trascendenza che viene dalla religione, come pure il rimedio rappresentato dalla ricerca – sempre e comunque – di un senso della vita: una ricerca, quella di Camus, nella quale si erano incamminati, sia pure seguendo strade diverse, gli stessi esponenti dell’esistenzialismo (vero o presunto): da Kierkegaard a Chestov, da Heidegger a Jaspers.

In effetti, a dispetto del suo atteggiarsi estraneo nei confronti della filosofia, Camus non ha potuto fare a meno – appena ha iniziato a ragionare da filosofo – di presupporre una fondamentale presa di coscienza: fosse solo quella testimoniata dalla «stanchezza (*lassitude*) [che] sta al termine di una vita automatica».¹² Anche dire, come egli ha fatto, che la «semplice “inquietudine” è all’origine di tutto» doveva implicarla per forza di cose. E non solo agli occhi di chi spingeva a prendere atto di tale inquietudine, ma anche per

⁸ Vedi *ivi*, p. 15; tr. it. cit., p. 205.

⁹ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 21; tr. it. cit., p. 209.

¹⁰ Vedi W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans Green and Co., New York London and Bombay, 1896, p. 38; tr. it. *La volontà di credere*, Libreria Editrice Milanese, Milano, 1912, p. 54 (parzialmente modificata).

¹¹ Vedi *ivi*, p. 40; tr. it. cit., p. 57.

¹² Per questa e la successiva citazione vedi A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l’absurde*, p. 27; tr. it. cit., p. 214.



chi si trovava semplicemente a farvi i conti, vivendola. Di qui l'invito a viverla senza subirla come tale, imponendosi anzi il compito di dominarla. Semplificando, sembra questo il senso del ragionamento di Camus, inteso a mostrare non solo che dall'abbraccio dell'assurdo può derivare una vita autentica, ma che in quella volontà di abbracciarlo va colto il segno di una forza inattesa – non minore di quella richiesta all'eroe nietzsiano messo di fronte all'ipotesi, confinata nella mente, dell'eterno ritorno dell'uguale.

È questo a far sì che la felicità attribuita inopinatamente a Sisifo, a dispetto del suo strazio, abbia un sapore conosciuto: perché non sa di letizia e neppure di contentezza interiore, ma di quel feroce compiacimento di sé, proprio di chi sente di farcela a superare la prova del confronto col fato. Da questo punto di vista, si comprende perché non convincono le figure dell’“amante”, del “commediante” o dell’“avventuriero”, proposte come esemplificatrici della capacità di tradurre in un motivo di ricchezza la mera ripetizione.

Si può anche «non credere nel senso profondo delle cose»,¹³ ma non per questo risulta giustificata la proposta di «un’etica della quantità». E tanto meno c’è da essere dei borghesi benpensanti per nutrire naturale diffidenza verso quelle figure pericolose, in sommo grado «coscienti della loro forza», come lo sono per eccellenza i conquistatori. I quali, proprio perché «in piena coscienza della loro grandezza»,¹⁴ sono spinti dalla voglia di “superarsi”, coinvolgendo funestamente gli altri nel loro sogno «di vincere e di superare». Non è per dozzinale malevolenza, quindi, se ci si sente poco disposti ad attribuire saggezza, come era disposto a fare Camus, a quanti «non cercano di essere migliori; [mentre] tentano di essere coerenti (*consequents*)».¹⁵ Del resto, si può sempre plaudere ammirati a una provocazione – fosse anche quella di «avventurieri dell’assurdo»¹⁶ alla stregua di Nietzsche,¹⁷ disposti a «distruggere» non «per il meno» ma per il più –, senza che ciò comporti la scelta di improntarvi la vita. E questo perché lo sforzo quotidiano di tutti è quello di mantenere l’assurdo entro limiti accettabili, anche a costo di mentirsi, per continuare a vivere.

Ammesso così che il “senso dell’assurdo” nasce dalla discrepanza tra l’intensità dello sforzo e l’impossibilità di capitalizzarlo come base del successivo agire nel mondo, ovvero, come dice efficacemente Camus, dal «divorzio tra l’uomo e la sua vita, tra l’attore e la scena (*son décor*)»,¹⁸ ne deriva che la mancanza di significato non intacca di per sé il mondo o la vita in generale (che, in realtà, neppure vi aspirano), ma il modo di concepirli da parte di chi fa assegnamento su valori diretti a immunizzare dal dolore di questa condizione. Valori che rimandano a un “oltre” e per questo proiettano in un modo o nell’altro verso il futuro, ma che non per questo danno risposta a un’esigenza di libertà intesa come liberazione di vivere pienamente la vita che abbiamo. Non a caso, una vita da intensificare per Camus sul piano quantitativo della moltiplicazione delle occasioni di prova dirette a materializzare ciò che egli stesso ha chiamato con linguaggio poetico una “creazione senza domani” – quella di chi non

¹³ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 61; tr. it. cit., p. 266.

¹⁴ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 74; tr. it. cit., p. 281.

¹⁵ Vedi *ivi*, p. 76; tr. it. cit., p. 284.

¹⁶ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *L’homme révolté*, p. 20; tr. it. cit., p. 628. Forse è in senso autocritico che Camus ha scritto poco più avanti: «L’errore di tutta un’epoca è stato quello di enunciare, o supporre enunciate, norme generali di azione muovendo da un’emozione disperata, cui era proprio, in quanto emozione, un moto di superamento di sé» (vedi *ivi*, p. 21; tr. it. cit., p. 629). Per concluderne infine che solo nelle «opere» della rivolta – nella cui «storia prodigiosa» andava ritrovata la «storia dell’orgoglio europeo» – «si trovano forse la norma d’azione che l’assurdo non ha potuto darcì» (vedi *ivi*, p. 22; tr. it. cit., p. 630).

¹⁷ Va ricordato che su Nietzsche, inteso come autore del «metodo della rivolta», Camus ha scritto pagine anche importanti nel capitolo de *L’uomo in rivolta* intitolato *L’affermazione assoluta*.

¹⁸ Vedi Id., *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l’absurde*, p. 18; tr. it. cit., p. 207.



si affida al futuro e neppure vi pone speranza, e per questo può solo augurarsi, in maniera trascinante, una intensificazione della vita attuale.¹⁹

Ciò posto, non va intesa come una forma di resa l'affermazione che apre l'omonimo paragrafo (Creazione senza domani): «Mi accorgo, dunque, a questo punto, che la speranza non può essere elusa e che può impossessarsi anche di coloro che credevano di essersene liberati».²⁰ Essa rientra in un discorso pronto anche ad ammettere con onestà (o per sano realismo) i costi delle proprie affermazioni, e che pertanto non nega «la difficoltà dell'ascesi assurda». Quale? La difficoltà di mostrare un sovrano distacco di fronte alla sempre eveniente rovina, la stessa in cui l'autore si vede coinvolto in prima persona quando scrive:

Lavorare e creare “per niente”, scolpire nell’argilla, sapere che la propria creazione è senza avvenire, vedere la propria opera distrutta in un solo giorno, coscienti che, in fondo, ciò non ha importanza maggiore che costruire per secoli, [ecco] la difficile saggezza che il pensiero assurdo autorizza.²¹

Ci si è chiesti, non senza ragione, se *Il mito di Sisifo* risponda ai caratteri del trattato filosofico o del testo letterario. Il dubbio viene anche pensando al ruolo del suo autore, in bilico tra chi descrive l'assurdo per comprenderlo, parlando dall'esterno, e chi invece vi si vede immerso fino al collo, come «creatore assurdo, che deve dare al vuoto i propri colori», ma proprio per questo scopre dentro di sé «una disciplina che costituirà la parte essenziale delle sue forze».²² Il fatto è che non v'è possibilità di ascesi, fosse anche assurda, che non richieda in definitiva una forma di rigore, tale da consentire l'«applicazione necessaria, l'ostinatezza e la perspicacia»: il rigore che accomuna per Camus il creatore al conquistatore, entrambi proiettati a «dar forma al proprio destino», consegnandolo in un'opera che, destinata anch'essa a esaurirsi, finisce per «consumare, così, l'inutilità profonda di ogni vita individuale». Non per nulla «una difficile saggezza» è chiamata infine a sorreggere in loro «una passione senza domani».

Ancora una volta val bene fare appello a un sano sospetto. Benché si possa concordare sul fatto che sta a ognuno affrontare e abbracciare l'assurdità dell'esistenza, è difficile pensare che i più mirino a conquistare questa saggezza come al possibile traguardo della propria esistenza. Si direbbe anzi che sono pochi, forse solo qualcuno, a lasciarsi tentare dalla sfida. Se perciò è a Sisifo che Camus l'ha attribuita in sommo grado, v'è quindi una ragione. Riconosciuto come «il più saggio e il più prudente dei mortali» (ma forse solo il più astuto, se è vero che, amante di Anticlea, moglie di Laerte, si dice fosse il vero padre di Ulisse), egli venne al contempo considerato, «secondo un'altra tradizione,... incline al mestiere di brigante»²³ che non tiene fede ai patti. Capace di ingannare anche la morte, incatenandola, e di tornare indietro dall'Ade, è lui a ricevere la punizione di veder scivolare giù nuovamente il macigno che aveva spinto fino in cima al costo di immane fatica. È lui che è prigioniero di un meccanismo coattivo che lo opprime senza sopraffarlo del tutto, giacché non ne intacca la determinazione a cominciare daccapo. È lui che è preso in un vortice da cui non è possibile uscire se non con la resa o con la ribellione (l'opzione

¹⁹ Cfr. V. Porcarelli, “Albert Camus e la teoria dell'assurdismo”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 41, 3, (1949), p. 313.

²⁰ Per questa e la successiva citazione vedi A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, p. 151: tr. it. cit., p. 307.

²¹ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 152; tr. it. cit., p. 308.

²² Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 154-155; tr. it. cit., pp. 310-311.

²³ Vedi *ivi*, p. 161; tr. it. cit., p. 315. Su Sisifo – «il più furbo degli uomini» che vinse in astuzia Autolico, figlio di Ermes, il dio dei ladri – si leggano le pagine che gli dedicò K. Kerényi nel suo volume su *Gli dèi e gli eroi della Grecia* (or. ted. *Die Mythologie der Griechen. (Die Götter- und Menschenheitsgeschichten; Die Heroen-Geschichten)*), J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart, 1951), il Saggiatore, Milano, 2015, pp. 297-300.



considerata successivamente con favore da Camus), riuscendo tuttavia a fare leva sulla volontà per trovare salvezza nel proprio castigo.

Da questo punto di vista, è significativo che Camus non abbia posto l'accento sull'aspetto dello sforzo ogni volta vanificato, da cui viene quel senso di inanità che ha fatto la fortuna del mito di Sisifo, per richiamare piuttosto l'attenzione sul momento di pausa che prelude il ripetersi del cimento, durante la sua ridiscesa al piano: il momento in cui egli finalmente “si vede”, cogliendo una ragione di forza nell'ostinazione a non cedere. È in esso, infatti, che egli «conosce tutta l'estensione della sua miserevole condizione»²⁴ e che, in virtù di tale conoscenza, opera anche quel distacco da sé essenziale per la «vittoria», intesa di conseguenza come il cosciente «disprezzo» che sormonta l'oscura potenza del destino.

Vedo quell'uomo ridiscendere con passo pesante, ma uguale, verso il tormento, del quale non conoscerà la fine. Quest'ora, che è come un respiro, e che ricorre con la stessa sicurezza della sua sciagura, quest'ora è quella della coscienza. In ciascun istante,... egli è superiore al proprio destino. È più forte del suo macigno. Se questo mito è tragico, è perché il suo eroe è cosciente.

Se è uno stato di coscienza a riscattare così la condizione di Sisifo – «impotente e ribelle», incapace di interrompere il proprio supplizio, e tuttavia indomito grazie alla lucidità con cui, guardandosi dall'esterno, «contempla il suo tormento»²⁵ (per quella capacità di sdoppiarsi che interrompe l'ipnotica coazione a ripetere che pure lo attanaglia) – non si può pensare però che esso basti da solo a intaccare l'assurdità dell'esistenza, nella misura in cui resta tutto dentro il suo perimetro. Ma neppure si può pensare che la felicità di Sisifo, testimoniata dal suo sorridere all'assurdo, lo porti fuori dal chiuso della sua condizione isolata²⁶ per trasferirlo in un'«ottica comunitaria».²⁷ Anche il raggiungimento della saggezza non può nulla contro la solitudine in cui egli versa e continuerà a versare.

Forse è anche per questo che Sisifo deve far posto a Prometeo, prima ancora di essere soppiantato dall'uomo dichiaratamente “in rivolta”.²⁸ Presentato da Camus come un «ribelle che insorge contro gli dèi»,²⁹ è lui ad assurgere infine come il «modello dell'uomo contemporaneo» – sia pure un modello, a

²⁴ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 164; tr. it. cit., p. 317.

²⁵ Vedi *ivi*, p. 165; tr. it. cit., p. 318.

²⁶ Su questo punto si rimanda a J.E. Caraway, “Albert Camus and the Ethics of Rebellion”, *Mediterranean Studies*, (1992), pp. 125-136.

²⁷ Sullo spostamento d'asse della riflessione di Camus in direzione di un'ottica plurale cfr. F. Montanari, “Albert Camus”, *Belfagor*, 41, 1, (1986), pp. 27-46.

²⁸ Anche nell'*Uomo in rivolta* il momento della presa di coscienza ha un'importanza fondamentale, tuttavia, esso trova contesto in un ambiente che non è più astratto, ovattato dal mito, ma concreto in quanto caratterizzato dal conflitto sociale. Non per altro, in tale scritto la consapevolezza individuale si traduce in un «voltafaccia», che nel presupporre il richiamo a valori condivisi si presenta come collettivo e presume una «comunità» fondata su una «solidarietà metafisica» (vedi A. Camus, *L'homme révolté*, p. 29; tr. it. cit., pp. 636-637), come non era avvenuto prima. «La rivolta, in senso etimologico, è un voltafaccia. In essa, l'uomo che camminava sotto la sferza del padrone, ora fa fronte. Oppone ciò che è preferibile a ciò che non lo è. Non tutti i valori trascinano con sé la rivolta, ma ogni moto di rivolta fa tacitamente appello a un valore. Si tratta almeno di un valore? Per quanto confusamente, dal moto di rivolta nasce una presa di coscienza; la percezione, ad un tratto sfolgorante, che c'è nell'uomo qualcosa con cui l'uomo può identificarsi, sia pure temporaneamente» (*ivi*, p. 26; tr. it. cit., p. 634).

²⁹ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Prométhée aux enfers* (1946) in Id., *L'Été*, Gallimard, Paris, 1954, pp. 79-81; tr. it. *Prometeo agli inferi* (1946), in *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, cit., pp. 982-983. Anche in seguito, pur pensando che solo «il concetto di un dio personale, creatore e dunque responsabile di ogni cosa, dà senso alla protesta umana (vedi Id., *L'homme révolté*, p. 45; tr. it. cit., p. 653), Camus ha presentato Prometeo come campione della rivolta metafisica, convinto



rifletterci, che funge unicamente da monito per gli uomini, rimproverando loro il disatteso riscatto. Anche sul suo mito – fin dall’antichità oggetto di rivisitazioni da parte di poeti (Eschilo) e filosofi (Platone) – Camus è intervenuto per introdurre una riflessione sul modo in cui si è dispiegato l’ingegno umano. Per questo, rovesciando ancora il comune modo di vedere, non è alla sua figura di ribelle incatenato che egli ha rivolto attenzione, e neppure al fatto di essere «l’eroe che amò tanto gli uomini da dare loro al tempo stesso il fuoco e la libertà, le tecniche e le arti», ma alla sua prerogativa «di non poter separare la macchina dall’arte», così da essere proposto come l’ispiratore di un nuovo umanismo. Inascoltato, e persino rinnegato dagli uomini, i quali non ne hanno ereditato il tratto genuinamente creativo, diretto alla liberazione dello spirito ancor più che all’esonero dalle fatiche, Prometeo non “è” in realtà il modello dell’uomo contemporaneo, anche se potrebbe pur sempre “diventarlo”.

L’umanità, oggi, non ha bisogno e non si cura che delle tecniche. Si ribella nelle sue macchine, considera l’arte e quello che l’arte suppone come un ostacolo e un segno di servaggio. La caratteristica di Prometeo invece è di non poter separare la macchina dall’arte. Egli pensa che si possano liberare al tempo stesso i corpi e le anime. L’uomo attuale crede che sia necessario prima liberare il corpo, anche se lo spirito debba provvisoriamente morire. Ma può lo spirito morire provvisoriamente? In realtà, se Prometeo tornasse, gli uomini d’oggi farebbero come gli dèi di allora: lo inchioderebbero alla roccia, proprio in nome di quell’umanesimo di cui egli è il primo simbolo.

È possibile che il destino di Prometeo abbia mostrato a un uomo dal temperamento mediterraneo, come fu Camus, l’approssimarsi dell’«inverno del mondo», il cui solo spettro alimentò in lui una «nostalgia di luce». V’è però qualcosa di più in quelle poche pagine dedicate al titano amico degli uomini. Sia pure con linguaggio poetico, e dunque in maniera ermetica, egli ha colto nella sua sorte il tradimento di «quel figlio “dai pensieri arditi e dal cuore leggero”»³⁰ perpetrato dagli stessi uomini, indotti da una malintesa idea di benessere a ritornare alla condizione di miseria da cui, a proprio danno, egli li aveva sollevati. La sua ipotesi per assurdo di un ritorno del titano tra gli uomini (ma se ne potrebbe fare una simile con Gesù), va presa pertanto per ciò che è, nei termini di una presa di coscienza: come un invito a specchiarsi, raffrontando ciò che sono diventati con ciò che erano stati messi nella condizione di essere. Dove certamente inquieta il supposto comportamento degli uomini, pronti a inchiodarlo con le proprie mani alla roccia (un riferimento indiretto alla croce?), una volta venuti in possesso delle conoscenze e delle tecniche carpite agli dèi. Messi alla prova, probabilmente essi si scaglierebbero con violenza contro l’antico benefattore; e non per bieca ingratitudine, ma perché spinti dalla cattiva coscienza di chi sa di averne tradito le attese.

Non è un caso, viene da osservare, che Camus non si sia chiesto se e quando Prometeo abbia maturato la consapevolezza del proprio destino; che non abbia immaginato l’attimo in cui egli può essersi visto – come ha fatto con Sisifo –, nella pausa di uno strazio che ne intacca direttamente il fisico, ma in cui forse non è solo l’aquila a torturarlo senza tregua, perché è lui stesso a tormentarsi, assillato dal pensiero del tradimento degli uomini. Ma poi, se pure Prometeo l’avesse fatto, non sarebbe servito a granché. Di importante, nel suo caso, non v’è la consapevolezza dell’eroe, ma quella che gli uomini devono acquisire di sé stessi, apprendendo dal mito. La differenza tra Sisifo e Prometeo sta tutta qui. In apparenza, nel fatto che l’uno è vittima della coazione ad agire mentre l’altro è costretto a subire il proprio strazio a

che gli antichi «hanno eretto, ben prima di Satana, una dolorosa e nobile immagine del Ribelle, e ci hanno lasciato il più grande mito dell’intelletto in rivolta» (vedi *ivi*, pp. 43-44; tr. it. cit., p. 651).

³⁰ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 83; tr. it. cit., p. 984.



occhi aperti; nella sostanza, nel fatto che, mentre il primo rivela l'insopprimibilità della coscienza di sé, quale spazio interiore di libertà da cui dipende la decisione di esistere alle condizioni dell'assurdo, il secondo richiama, semplicemente con il suo patimento, la vicenda che ne ha determinato la punizione. Così, è richiamando a una introiezione del mito che Camus ha fatto di Prometeo il modello di un novello umanesimo: quale esempio da indicare a coloro che ne hanno tradito le attese e magari sarebbero ben disposti a perpetuarne la pena.

Ai creatori di un mondo dove «non c'è più posto per i grilli»,³¹ dimentico del sogno di felicità e bellezza, agli uomini diventati schiavi della storia e incapaci di «asservirla», è a loro che il titano continuava a parlare – da incatenato, ma senza smettere i panni del ribelle (*révolté*) – perché essi sostituissero alla giustizia della storia «quella concepita dallo spirito». Nel nutrirne la speranza per ispirazione del mito, Camus ha davvero pensato che Prometeo potesse comparire «nuovamente nel nostro secolo».³² Il che spiega perché si sia sforzato di richiamarlo in vita, quasi come un medium, facendogli dire che:

I miti non hanno vita per sé stessi. Attendono che noi li incarniamo. Risponda alla loro voce un solo uomo, e essi ci offriranno la loro linfa intatta. Dobbiamo preservare quest'uomo e fare in modo che il suo sonno non sia mortale, affinché la resurrezione diventi possibile. A volte dubito se sia permesso salvare l'uomo di oggi. Ma è ancora possibile salvare i suoi figli, nel corpo e nello spirito. Si possono offrire loro al tempo stesso le possibilità della felicità e quelle della bellezza. Se dobbiamo rassegnarci a vivere senza bellezza e senza la libertà che essa significa, il mito di Prometeo è uno di quelli che ci ricorderanno che ogni mutilazione dell'uomo può essere soltanto provvisoria e che non serve in nulla se l'uomo non lo si serve tutto intero.

3. La difesa di Dedalo come lavoratore e delle sue “invenzioni biologiche” (Haldane)

Ora, se non il riferimento a felicità e bellezza, è quello alle tecniche e alle arti, ovvero al loro uso e abuso, a consentirci di portare indietro il discorso, rimontando di un paio di decenni nella storia, e insieme di ambientarlo Oltremanica. È all'inizio degli anni Venti, infatti, che ebbe luogo il dibattito a distanza tra un biochimico e genetista (Haldane) e un filosofo (Russell), per meriti diversi paladini della cultura britannica dell'epoca e noti per le proprie posizioni radicali anche a un più vasto pubblico di lettori. Nei due brevi testi, in origine conferenze (l'una tenuta nel febbraio 1923 per il Circolo degli Eretici di Cambridge, l'altra in un consesso della Società fabiana), essi si richiamarono alle figure di Dedalo e Icaro in un dibattito sulla questione del riflesso morale del progresso scientifico, mostrando come, indipendentemente dal giudizio di fondo che se ne poteva trarre, restasse viva l'allerta riguardo al futuro dell'umanità, giunta ormai a un passo dal dominio tecnico sulla natura, eppur priva della saggezza adeguata al potere consegnatole dalla scienza.

Considerate insieme, le loro posizioni riflettevano, rispettivamente, un atteggiamento di moderata adesione, motivata dalla considerazione delle invidiabili condizioni materiali raggiunte all'epoca, opposto a uno di sfiducia nei confronti dell'effettiva capacità, da parte degli uomini, di gestire la dinamica messa in moto da quello smisurato potere. Era ancora vivo, del resto, il ricordo della Grande guerra come guerra di “uomini e materiali”, in cui il progresso tecnico era stato messo a profitto per scopi distruttivi. Non per altro, è con lo sguardo ancora fisso sulle scene della medesima – con figure umane che quasi spariscono al confronto delle enormi volute di fumo – che Haldane dava inizio alla sua conferenza dal

³¹ Per questa e la successiva citazione vedi *ibid.*

³² Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 85-86; tr. it. cit., p. 985.



titolo *Dedalo o la scienza e il futuro*, chiedendosi se l’umanità non avesse «liberato dal grembo della materia una Demogorgone che [stava] cominciando a rivoltarsi contro di essa».³³

Prima di ripercorrere in forma sintetica le sue tesi e quelle esposte di rimando da Russell, conviene però soffermarsi brevemente su quell’antica storia riportata da Ovidio (*Metamorfosi*, VIII 183-235) e così spesso riprodotta in immagine dai pittori. Com’è noto, qui il dramma non è effetto immediato della collera divina, ma è frutto di un errore compiuto per giovanile azzardo, in cui comunque si consuma per contrappasso una punizione esemplare, giacché Icaro sconta con la propria morte la colpa del padre, fuggito da Atene dopo l’uccisione del giovane nipote, Talo, di cui invidiava la precoce capacità inventiva (secondo la tradizione, fu l’inventore della sega). È alla prodigiosa metamorfosi della sua vittima, spinta giù dall’Acropoli e mutata in volo dalla dea in un uccello che, memore dell’esperienza, “evita le altezze” e “depone le uova nelle siepi”, che si contrappone quindi il fallito tentativo di imitare senza rischi il movimento naturale del volo. Per questo, anche se l’insegnamento rimasto nel tempo è di tipo prudenziale – ammonendo a non oltrepassare in maniera avventata i limiti imposti dalla natura, a non essere temerari per non andare incontro a rovina –, il mito, narrato per intero, vede nella sorte del giovane il punto di coagulo di una vicenda più complessa che ha in Dedalo il vero protagonista: l’inventore e l’artefice al servizio del mitico re di Creta, Minosse, figlio di Zeus e di Europa.

Per iniziare da Haldane – intellettuale impegnato e acceso marxista,³⁴ convinto che «l’intero compito di un docente universitario» fosse «di indurre la gente a pensare»,³⁵ soprattutto riguardo alla «più grande tragedia della nostra epoca» rappresentata dalla «errata applicazione della scienza»³⁶ –, va detto che per lui il genere umano era destinato ad adattare i propri ideali alle tecnologie, arrivando a definire sé stessa «a immagine della scienza», come affermato con un’efficace iperbole, piuttosto che a modellare «la scienza a immagine di un’idea trascendente del bene umano».³⁷ Tale la convinzione di cui risente a tutti gli effetti il testo della sua conferenza, cui fa pendant la visione del futuro umano di tipo wellsiano che vediamo tratteggiata in un testo di poco successivo, *The Last Judgement*,³⁸ ambientato in un tempo lontano a venire, dove i risultati della “nuova biologia” fanno da sfondo alla convinzione che, sul piano evolutivo, il destino della razza umana «è nell’eternità e nell’infinito, e che il valore dell’individuo è trascurabile in confronto a quel destino».³⁹

Ritornando alla conferenza, come già dice il titolo, in essa Haldane mirava a legare strettamente i termini della questione, facendo dell’una, la scienza, la condizione dell’altro, il futuro, così come di quest’ultimo la terra promessa della prima, destinata a intervenire nella forma della stessa organizzazione sociale.⁴⁰ Anche per questo sembra un po’ di facciata la domanda che egli vi poneva in merito alla

³³ J.B.S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future*, E.P. Dutton & Company, New York, 1924, p. 4; tr. it. *Dedalo o la scienza e il futuro*, in J.B.S. Haldane – B. Russell, *Dedalo o la scienza e il futuro. Icaro o il futuro della scienza*, a cura di M. Nacci, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p. 4 (lievemente modificata).

³⁴ Si rimanda in proposito a S. Gouz, *J.B.S. Haldane, la science et le marxisme: la vision du monde d’un biologiste*, Editions matériologiques, Paris, 2016, capp. 4-6.

³⁵ Vedi J.B.S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future*, cit., p. V.

³⁶ Vedi Id. *Eugenics and Social Reform*, in Id., *Possible Worlds and other Essays*, Chatto and Windows, London, 1927, p. 190.

³⁷ Cfr. Ch.T. Rubin, “Dedalus and Icarus Revisited”, *The New Atlantis*, 8, (2005), p. 76.

³⁸ J.B.S. Haldane, *The Lat Judgement*, in Id., *Possible Worlds and other Essays*, cit., pp. 287-312.

³⁹ Vedi *ivi*, p. 312. Per una disamina di questo testo cfr. M.B. Adams, “Last Judgement: The Visionary Biology of J.B.S. Haldane”, *Journal of the History of Biology*, 33, 3, (2000), pp. 457-491.

⁴⁰ Così si esprimeva Haldane in un breve testo su scienza e politica: «Credo che i problemi sociali possano essere risolti a lungo termine solo con l’applicazione di metodi scientifici, come quelli che hanno reso possibile la moderna industria e la



«speranza di fermare il progresso della ricerca scientifica»;⁴¹ così come sembra politicamente orientata la risposta volta a tranquillizzarla, ovvero che essa non avrà davanti a sé ostacoli fin quando ci saranno interessi economici e nazionali a sostenerla.

Il capitalismo magari non darà sempre da vivere ai produttori di scienza, ma li proteggerà sempre perché sono le galline che producono le uova d'oro servite alla sua tavola. E il nazionalismo competitivo, anche se arriverà a prevenire completamente o in larga misura l'esplosione di conflitti, difficilmente rinuncerà ai benefici che alla nazione derivano dalla ricerca scientifica.

In verità, da uomo di scienza qual era Haldane sapeva bene che la scienza era padrona del proprio destino. Perché non solo erano assai larghi i margini di progresso in ogni campo della ricerca, in quanto era molto «lontane dalla completezza» (un tardo retaggio del positivismo) le sue «diverse branche»,⁴² ma anche gli sviluppi della scienza segnavano un punto a favore della medesima, considerato che sul piano degli effetti essi tendevano «a rendere la vita sempre più complessa, artificiale e ricca di possibilità: ad aumentare illimitatamente il potere dell'uomo, nel bene e nel male».⁴³

Si può cogliere in quest'ultima affermazione un'eco lontana delle idee di Spencer riguardo al “mondo superorganico”, nuovamente avvertibile di lì a poco, alla fine di un ragionamento relativo alla dinamica storica e sociale già da lungo tempo in atto. Vista in termini di «evoluzione verso una società industriale stabile»,⁴⁴ destinata ad acquisire il controllo della Terra, tale dinamica profilava per Haldane una situazione in cui alla precedente «società agricola stabile», fondata su «valori morali» considerati «come verità eterne» confermate dalla religione, si sostituiva una forma di organizzazione sociale più complessa e dinamica, sotto la spinta del progresso scientifico. Il cui impulso gli sembrava però capace di tanto: ovvero di «rendere l'ingiustizia industriale tanto autodistruttiva quanto lo è ora l'ingiustizia internazionale» (parole non certo ispirate a darwinismo sociale e che rispecchiavano il suo preciso orientamento politico).

Non si può dire invero che la riflessione di Haldane procedesse in maniera troppo ordinata. In effetti, il suo discorso andava avanti senza seguire uno schema ben definito. Passando dall'esigenza di «approvvigionamento continuo di risorse umane e meccaniche (*human and mechanical power*)»⁴⁵ – in merito al quale si possono riscontrare alcune previsioni incredibili, come quella dell'uso in futuro (quattrocento anni!) di energie rinnovabili (pale eoliche) o di sostanze inesauribili in natura (idrogeno)⁴⁶ – al bisogno di «istruzione scientifica» per «poeti e artisti», parallela a quella artistica, da «inculcare a imprenditori, operai e capitalisti»⁴⁷ e di qui all'impatto della chimica nella vita quotidiana, egli si soffermava infine sulle «invenzioni biologiche» passate e recenti (domesticazione di piante e animali,

moderna medicina» (Id., *Science and Politics*, in Id., *Possible Worlds and other Essays*, cit., p. 183). Cfr. in proposito J. Lederberg, *Haldane's Biology and Social Insight*, in *Haldane and Modern Biology*, edited by K.R. Dronamraju, John Hopkins Press, Baltimore (Maryland), 1968, pp. 219-230.

⁴¹ Per questa e le successive citazioni vedi J.B.S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future*, pp. 5-6; tr. it. cit., p. 5.

⁴² Vedi *ivi*, p. 9; tr. it. cit., p. 6.

⁴³ Vedi *ivi*, p. 20; tr. it. cit., p. 10.

⁴⁴ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 22; tr. it. cit., p. 11.

⁴⁵ Vedi *ivi*, p. 20; tr. it. cit., p. 11.

⁴⁶ Sullo Haldane “futurologo” cfr. A. Rega, *Tecnologia e scienza nel futuro della politica. Il dibattito tra J.B.S. Haldane e B. Russell*, Morlacchi Editore, Perugia, 2017, pp. 53-59.

⁴⁷ Vedi J.B.S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future*, p. 30; tr. it. cit., p. 14.



fermentazione dell'alcool, affinamento dell'idea di bellezza femminile, battericidi, controllo delle nascite).

È in rapporto a queste invenzioni che si assiste improvvisamente alla contrapposizione della figura di Prometeo, «inventore chimico o fisico»⁴⁸ per antonomasia, inviso agli dèi, a quella di Dedalo, giudicato «molto più interessante» del primo, e per questo insignito del titolo di «primo uomo moderno».⁴⁹ Come tale, Dedalo non è apparso a Haldane solo come il “lavoratore” in campo scientifico che per primo «non si preoccup[ò] degli dèi»; egli divenne per lui anche l'oggetto del «biasimo universale e eterno di un'umanità che trova disgustose le invenzioni biologiche», nella misura in cui queste contravvengono alla natura.

Evidentemente, la storia di Dedalo nasconde ancora un lato oscuro. Non sempre lo si ricorda, ma prima di essere l'architetto che progettò il labirinto in cui fu rinchiuso il Minotauro, Dedalo fu l'artigiano che costruì la giovenca di legno grazie alla quale Pasifae, moglie di Minosse, esaudì la smania di unirsi con il magnifico toro di cui si era follemente innamorata per un sortilegio di Poseidone. Chi mise a frutto il suo ingegno per ingabbiare il mostro nato da quell'insano accoppiamento e trovò il proprio riscatto aiutando l'eroe venuto da Atene a uccidere il minotauro, è lo stesso che l'aveva prestato perché si consumasse l'atroce vendetta del dio. Se il seguito della storia, culminante con la tragica morte di Icaro, ha finito per oscurare l'intricata trama dei fatti, Haldane sembra invece aver puntato il dito su una circostanza a lui certamente più congeniale come scienziato: quella piccante e insieme scabrosa, da cui derivò il prototipo di ogni “invenzione biologica” – in quel tempo antico, affidata a uno automa meccanico in grado di ingannare l'animale e, in quello futuro, guidata da una tecnologia evoluta, proiettata verso una universale «ectogenesi».⁵⁰

Pur in presenza di altri argomenti, all'interno di una riflessione che non disdegna di affidarsi persino a un immaginario resoconto dei futuri sviluppi della scienza, si può dire che questo accenno alla gestazione artificiale (con il conseguente rimando alla pratica dell'eugenetica, di cui Haldane colse il pericolo di un'applicazione classista, ristretta «ingiustamente ai poveri»,⁵¹ e rispondente all'allarme del «tasso di natalità differenziale nelle diverse classi») basta da solo a far comprendere il senso di un discorso rivolto in definitiva a riscattare Dedalo da una diffusa quanto infondata riprovazione. Propriamente obsoleta, essa rinviava per lo scienziato a un'idea antica di natura, innestata in una visione

⁴⁸ Vedi *ivi*, p. 44; tr. it. cit., p. 20.

⁴⁹ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, pp. 47-49; tr. it. cit., pp. 21-22.

⁵⁰ Vedi *ivi*, p. 65; tr. it. cit., p. 28. Il termine, coniato da Haldane, designa il processo di crescita di un organismo (un feto) in un ambiente distinto da quello naturale (utero artificiale). Va detto che la posizione di Haldane nei confronti dell'eugenetica mutò nel tempo, come testimonia il più tardo *Heredity and Politics* (George Allen & Unwin LTD, London, 1938). Rigettando per ragioni scientifiche la pratica della «sterilizzazione forzata» allora in uso nella Germania nazista, egli evidenziava come vi fosse una certa trasversalità di posizioni al riguardo, tale da non rispecchiare le consuete divisioni politiche (ne era esempio la recente approvazione di una risoluzione a favore della sterilizzazione dei soggetti “difettosi” votata dall’English National Council of Labour Women) (vedi *ivi*, p. 7). Su Haldane cfr. A. Rutherford, *Control. The Dark History and Troubling Present of Eugenics*, W.W. Norton, New York, 2022; tr. it. *Controllo. Storia e attualità dell'eugenetica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2023, pp. 76-81.

⁵¹ Per questa e la successiva citazione vedi J.B.S. Haldane, *Eugenics and Social Reform*, cit., p. 191. Come rilevato poco più avanti, pur ammettendo l'idea che la «civiltà (*Civilisation*) è in serio pericolo a causa della sovrapproduzione di “sottoproletari”» (*ivi*, p. 196), l'autore osservava che la Società per l'Educazione Eugenetica, se aveva operato bene per «convincere un certo numero di persone intelligenti che è loro dovere avere più figli» (*ivi*, p. 193), tuttavia non aveva mancato di farsi promotrice, per bocca di alcuni dei suoi membri, di «un appello contro le misure volte a migliorare la condizione dei figli dei poveri a spese dei ricchi» (*ibid.*), nel disdegno di «una politica curiosa» intesa a «combattere i mali dovuti alla disuguaglianza economica perpetuando tale disuguaglianza» (*ibid.*).



religiosa della vita dettata da valori proclamati falsamente come eterni, e destinati invece a tramontare come ogni cosa umana. La sua condanna morale stava in piedi, pertanto, finché avesse retto il potere della religione in nome del quale era pronunciata. Sarebbe bastato attendere la fine della stessa o, il che è lo stesso, il compiersi del processo diretto all'affermazione di una nuova religione, in grado di ammettere «francamente che la sua mitologia e la sua morale sono provvisorie»,⁵² perché venisse soddisfatta «una mentalità scientifica»⁵³ disposta a riabilitare l'eugenetica in base al suo corredo di valori. Non senza rischio per l'umanità, come in definitiva paventò lo stesso Haldane, posto che ad accompagnarla sarebbe stata la consapevolezza, unita a fierezza, «della sua spaventosa missione (*of his ghastly mission*)».

4. Icaro e i pericoli della “visione scientifica del mondo” (Russell)

Ciò detto, era con un atteggiamento meno ambiguo che intervenne di rimando Russell. Ponendosi “per esclusione”, se si può dire, dalla parte di Icaro, egli professò da subito il suo personale scetticismo, dettato dalla «lunga esperienza dell'operato degli statisti e dei governi».⁵⁴ Di fronte alla questione degli effetti benefici o nocivi della scienza sull'umanità egli ritenne infatti che si potesse affrontarla da una duplice prospettiva, a seconda che si la guardasse in termini strumentali, in base alla capacità di venire incontro alle attese degli uomini, o che se ne considerasse il potere autonomo, e per questo inquietante, sperimentabile in un *modus operandi* dalle conseguenze incalcolabili, tali da modificare «la visione del mondo, la teologia o la filosofia che viene accettata, nella pratica, dagli uomini più consequenti».⁵⁵ Considerato che a quest'ultimo modo di trattare la questione – richiedente un'analisi ben più impegnativa, anche sul piano della ricostruzione storica – Russell aveva già dedicato uno specifico testo, *La visione scientifica del mondo*, del 1919, è al primo dei due modi che rivolse allora la sua attenzione, nelle pagine di un intervento dal carattere agile, diretto a esaminare esclusivamente gli «effetti che la scienza ha sulle capacità di soddisfare meglio le nostre passioni».

Da filosofo attento all'uso delle parole, Russell non ha richiamato con leggerezza l'attenzione sulle “passioni”. Pur convinto della necessità di temperarle in generale attraverso gli strumenti della morale e della politica, egli non le ha intese in un'accezione esclusivamente negativa. Nella fattispecie, non le ha riferite alla *élite* che opera nel campo della ricerca scientifica in maniera esperta e nel rigoroso rispetto delle procedure di validazione (o anche in quello della produzione artistica), ma alla massa di quanti ne usufruiscono in maniera passiva – senza alcuna competenza specifica, se non quella ristretta all'uso degli apparecchi messi a disposizione dalla tecnica. È da questo punto di vista che egli ha considerato, in prima battuta, la stessa figura di Icaro, istruito dal padre su come muovere le ali e tuttavia libero di volare a suo piacimento, fino a lasciarsi traportare da giovanile audacia, dimentico della raccomandazione di tenersi a una altezza media: non troppo in alto, perché il calore del sole non sciogliesse la cera, ma neppure troppo in basso, perché le penne non si appesantissero troppo per l'umidità dell'aria salmastra. Dedalo

⁵² Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Daedalus or Science and the Future*, pp. 91-92; tr. it. cit., p. 39.

⁵³ Esprimendosi in tal modo, Haldane, che pure manifestò aperta simpatia per il socialismo reale, non colse quell'affinità tra lo spirito della scienza e quello del capitalismo che André Gorz ha messo invece in rilievo proprio in merito all'ectogenesi, rivolta così a «industrializzare la (ri)produzione degli esseri umani allo stesso modo che la biotecnologia industrializza la (ri)produzione delle specie animali e vegetali per finire col sostituire delle specie artificiali, create dall'ingegneria genetica, alle specie naturali» (vedi A. Gorz, *Connaissance, valeur et capital*, Édition Galilée, Paris, 2003; tr. it. *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 85).

⁵⁴ Vedi B. Russell, *Icarus or The Future of Science*, E.P. Dutton & Co, New York, 1924, p. 5; tr. it. *Icaro o il futuro della scienza*, in J.B.S. Haldane – B. Russell, *Dedalo o la scienza e il futuro. Icaro o il futuro della scienza*, cit., p. 43.

⁵⁵ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 7; tr. it. cit., p. 44.



stava per lui a Icaro come l'inventore dell'artificio sta al fruitore poco avveduto e tendenzialmente portato a eccedere la misura: colui che la scienza ha messo in condizione di aumentare il proprio «controllo sulla natura»,⁵⁶ ma è incapace di prevedere l'alterazione (prodotta da questo accresciuto potere) dell'«equilibrio» tra le passioni degli uomini e le loro condizioni di vita (anche se la platea dei consumatori del sapere scientifico deve comprendere in primo luogo quanti ne fanno un uso massivo nella società industriale, stando al vertice della catena produttiva).

Sotto questo aspetto, se la storia di Icaro poteva ancora insegnare qualcosa, era perché la sua caduta non fu imprevista e neppure da addurre a fatalità. La lezione da trarne era infatti che quanto più sono incivili, tanto più gli uomini devono sapersi guardare da sé stessi, moderando la propria tendenza all'eccesso, pericolosa come non mai in un mondo dominato dalla tecnica. Del resto, erano uomini istruiti alla “civiltà industriale”⁵⁷ quelli a cui si rivolgeva Russell, affermando che l'«istinto che spinge l'uomo alla ricerca del potere e della competizione, come la fame sproporzionata del cane, dovrà essere limitato artificialmente se si vuole che l'industrialismo abbia successo».⁵⁸

È singolare questo riferimento di Russell – nella chiusura della sua breve introduzione – all'immancabile danno che viene dalla sproporzione, manco a parlare fosse un difensore dell'antica morale aristotelica della misura. Forte di questo criterio, egli si è addentrato nel seguito dell'analisi nel problema dell'impatto della scienza sull'espansione dell'economia. Come detto, egli si è attenuto in questo alla semplice considerazione degli effetti: dallo sviluppo dei mercati all'accaparramento delle materie prime e alle conseguenti tensioni politiche e militari tra le nazioni, fino all'«aumento di dimensione dell'organizzazione»,⁵⁹ quale vero tratto distintivo dell'industrialismo.⁶⁰ In merito a tale fenomeno, è quasi con piglio weberiano che egli ha tratteggiato i rapporti tra l'economia e la società, lamentando la mancanza del loro disciplinamento attraverso un organismo internazionale sovraordinato alle nazioni, i cui egoismi sarebbero stati regolamentati sul piano politico il giorno in cui un autentico internazionalismo economico avesse portato a «un accordo tra varie organizzazioni nazionali» inteso a disciplinare l'attingimento delle materie prime e «i mercati del mondo».⁶¹ Di qui la sua previsione, non troppo rassicurante per gli «ideali del liberalismo», eppure insperabilmente aperta alla realizzazione di un assetto stabile e vantaggioso in termini di «unità di produzione e consumo»:⁶²

Personalmente ritengo che, data la follia umana, un governo mondiale potrebbe essere instaurato solo con la forza e che quindi all'inizio non potrebbe non essere crudele e dispotico. Ma lo giudico anche necessario alla conservazione di una civiltà scientifica e penso che, una volta instaurato, realizzerà gradualmente le altre condizioni di un'esistenza tollerabile.

⁵⁶ Vedi *ivi*, p. 12; tr. it. cit., p. 45.

⁵⁷ B. Russell, in collaboration with D. Russell, *The Prospect of Industrial Civilization*, George Allen & Unwin LTD, London, 1923; tr. it. *Prospettive di civiltà industriale*, Longanesi, Milano, 1973.

⁵⁸ Id., *Icaro o il futuro della scienza*, p. 13; tr. it. cit., p. 46.

⁵⁹ Vedi *ivi*, p. 23; tr. it. cit., p. 49.

⁶⁰ «L'essenza dell'industrialismo consiste nell'impiego di una grande quantità di lavoro coordinato per la realizzazione di cose che non sono di per sé stesse beni di consumo, ma semplicemente servono come mezzi per la produzione di altre cose che sono consumabili. Da questa fondamentale premessa derivano tutte le altre caratteristiche dell'industrialismo. La prima cosa da rilevare è che l'industrialismo rende una società più organica» (B. Russell, in collaboration with D. Russell, *The Prospects of Industrial Civilization*, pp. 23-24; tr. it. cit., p. 46).

⁶¹ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, pp. 36-37; tr. it. cit., p. 55.

⁶² Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, pp. 40-42; tr. it. cit., pp. 56-57.



Si può intendere ora quest'ultimo fine come un magro risultato per una organizzazione tanto imponente. Per questo, non si può dare torto a chi ha colto nel discorso di Russell (come pure in quello di Haldane) un deficit di riflessione riguardo a «cosa sia una buona vita umana, di come possa essere raggiunta e quindi di quali siano i tratti distintivi di una migliore capacità di raggiungerla».⁶³ Benché dunque l'indeterminatezza sul piano del contenuto derivi da un'attenzione rivolta, sul piano della forma, a stabilire semplicemente le condizioni di una esistenza che rispetti un livello standard di accettabilità per gli individui, resta vero che quel difetto ha finito per segnare in maniera cupa il suo discorso, chiudendolo in una prospettiva difensiva di mera gestione delle possibili occasioni di crisi. Non ispirato a un dichiarato pessimismo, esso sembra orientato a una analisi tristemente realistica di come vanno le cose del mondo, tale da imporre soluzioni dirigistiche di “controllo” – le uniche in definitiva in grado di avvalersi del contributo delle scienze, incluse quelle “antropologiche”. Non sorprende quindi che nelle ultime pagine dello scritto, riguardanti appunto «i futuri effetti delle scienze antropologiche»,⁶⁴ il filosofo abbia inteso porre il lettore dinanzi alle «possibilità che può essere istruttivo prendere in considerazione», tra le quali egli menzionava come prima quella del «controllo delle nascite»,⁶⁵ necessario a mantenere stabile il peso demografico delle diverse nazioni, oltre a non squilibrare il rapporto tra i «bianchi» e le «razze non civilizzate» (!). Per fortuna, un controllo da affidare, quanto alla sua attuazione pratica, all'iniziativa individuale, da Russell ritenuta tollerabile e di certo meno nociva di un piano «animato da spirito pubblico» e applicato in maniera coercitiva.

Considerata la presenza dell'argomento in uno specifico capitolo de *La visione scientifica del mondo*, dal titolo sconveniente (*La riproduzione scientifica*), in cui è esplicito il richiamo all'eugenetica in termini funzionali non solo al mantenimento stazionario del livello demografico, ma (purtroppo) all'introduzione di una sorta selezione fisica, ovvero a una specializzazione conveniente alla divisione del lavoro,⁶⁶ non si può considerare il ragionamento di Russell come una semplice reazione alla proposta di ectogenesi di Haldane. È vero che cadrebbe in errore, come è stato osservato attraverso il richiamo alla verità storica, chi volesse «circoscrivere l'eugenetica ai soli orizzonti classisti e sessisti – delle élite conservatrici»;⁶⁷ e appunto perché è un fatto che con «la sua progettualità modernizzatrice e la sua logica tecnocratica, il programma eugenetico attirò... le attenzioni, nella prima metà del Novecento, dei *new liberals*, dei fabiani britannici (da George Bernard Shaw ai coniugi Webb), dei socialdemocratici tedeschi e scandinavi, dei «progressisti» americani, dei radicali e comunisti francesi».⁶⁸ Tuttavia, proprio perché

⁶³ Vedi Ch.T. Rubin, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁴ Per questa e la successiva citazione vedi B. Russell, *Icarus or The Future of Science*, p. 43; tr. it. cit., pp. 57-58.

⁶⁵ Cfr. in proposito pp. 44-47; tr. it. cit., pp. 58-60.

⁶⁶ «Se avessimo ragione di supporre che la società scientifica avrà diversi gradi sociali, secondo la specie di lavoro da compiersi, potremmo affermare anche che avrà impieghi per gli esseri umani non dotati del più alto grado di intelligenza. Forse ci saranno certe specie di lavoro che si faranno eseguire in massima parte dai negri, e forse i lavoratori manuali in genere saranno allevati per la pazienza e la muscolatura, piuttosto che per l'intelligenza (*brains*). I governanti e gli esperti, al contrario, saranno allevati soprattutto per i loro poteri intellettuali e per la loro forza di carattere. Ammettendo che entrambi questi allevamenti siano effettuati scientificamente, vi sarà una divergenza sempre crescente fra i due tipi, rendendoli quasi due specie diverse» (B. Russell, *The Scientific Outlook*, George Allen & Unwin LTD, London, 1919, pp. 259-260; tr. it. *La visione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 173).

⁶⁷ Per questa e la successiva citazione vedi F. Cassata, *Eugenetica senza tabù. Usi e abusi di un concetto*, Einaudi, Torino, 2015, p. 6.

⁶⁸ Ancora di recente un esponente della SPD, nonché membro del comitato esecutivo della Bundesbank, Thilo Sarrazin, è stato autore di un bestseller (*Deutschland schafft sich ab. Wie unser Land aufs Spiel setzen*, Deutsche-Verlag-Anstalt, München, 2010). Come dice eloquentemente il titolo, in esso è proposta una diagnosi della decadenza della società tedesca marcata dal timore di un differente trend riproduttivo dei gruppi sociali, conseguente all'ondata migratoria (soprattutto da



è bene distinguere diversi approcci alla questione, così come varie fasi di elaborazione della medesima,⁶⁹ non si può fare a meno di cogliere un motivo di allarme nelle parole del filosofo, ben consapevole del rischio di un'eugenetica praticata dall'alto per fini repressivi (come la neutralizzazione dei potenziali oppositori politici) o falsamente pietosi (come la soluzione dei problemi di devianza).

Passando dalla quantità alla qualità della popolazione si arriva alla questione dell'eugenetica. Si può forse ipotizzare che, se la gente diventerà meno superstiziosa, i governi riusciranno ad arrogarsi il diritto di sterilizzare le persone che si ritiene non dovrebbero aver figli. Questo potere sarà usato all'inizio per far diminuire l'imbecillità, obiettivo del tutto desiderabile. Ma, probabilmente, col passare del tempo si accuserà di imbecillità l'opposizione al governo, con il risultato che ribelli di qualunque tipo saranno sterilizzati. Gradualmente si includeranno nella categoria gli epilettici, i tisici, gli alcolizzati e così via. Alla fine si tenderà a estendere la pratica a tutti coloro che non abbiano superato i normali esami scolastici. Ne risulterebbe un aumento dell'intelligenza media, considerevole nel lungo periodo. Ma probabilmente l'effetto sull'intelligenza veramente eccezionale sarebbe deleterio. Il signor Micawber, il padre di Dickens, difficilmente sarebbe considerato degno di aver figli. Confesso di non sapere quanti imbecilli possa valere un Dickens.⁷⁰

Come si sa, non sarebbe trascorso molto tempo perché quella previsione si tramutasse tragicamente in realtà. La storia della piccola Hempel,⁷¹ diagnosticata nella Germania nazista come “mentalmente inferiore” perché figlia di un alcolizzato senza fisso lavoro, sta lì a ricordarlo. Meno nota di Icaro, quella bambina è stata una delle tantissime vittime di un potere brutale che abusò della scienza per scopi inumani. Per questo, a dispetto dell'osservazione finale, colpisce il tono di leggero disincanto mostrato da Russell nel trattare una questione così delicata. Più interessato a cogliere l'errore di valutazione degli stessi uomini di scienza, poco attenti al fatto che sono sempre altri ad amministrare una riforma promossa con le migliori intenzioni,⁷² egli non ha dato spazio alla questione – solo accennata – del mutamento

paesi islamici) tendente a indebolire la base genetica del paese. In risposta alle tesi esposte nel libro si segnalano le critiche mosse da W.R. Kaiser, *Die Alpträume des Dr. Thilo Sarrazin. Fakten und Folgerungen aus und zu dem Buch*, Books on Demand GmbH, Norderstedt, 2011, e di K.J. Bade, *Kritik und Gewalt. Sarrazin-Debatte, 'Islamkritik' und Terror in der Einwanderungsgesellschaft*, Wochenschau Verlag, Schwalbach i. Ts, 2014.

⁶⁹ Sempre Cassata distingue «tre possibili varianti», di cui solo le prime due sovrapponibili sul piano storico, quella «ortodossa» o «classica» e quella «riformatrice», alle quali ha fatto seguito la terza, la «nuova eugenetica», risalente al secondo dopoguerra, «sulla spinta degli sviluppi – tanto scientifici quanto tecnologici – della genetica medica e (più recentemente) della genomica molecolare, e contraddistinta dal rifiuto dell'intervento coercitivo in materia di riproduzione umana e dal riconoscimento dell'autonomia riproduttiva dell'individuo all'interno del rapporto medico-paziente» (vedi Id., *op. cit.*, pp. 4-5).

⁷⁰ B. Russell, *Icarus or The Future of Science*, pp. 48-49; tr. it. cit., p. 60.

⁷¹ E. Hempel Manthey, *Die Hempelsche: Das Schicksal eines deutschen Kindes, das 1940 vor der Gaskammer umkehren durfte*, Mabuse-Verlag, Frankfurt a. M., 2021; tr. it. *La piccola Hempel. La testimonianza unica di una bambina scampata alla ferocia dell'eugenetica nazista*, UTET, Torino, 2024. Sull'argomento vedi S.C. Knittel, *The Historical Uncanny, Disability, Ethnicity, and the Politics of Holocaust Memory*, Fordham University Press, Fordham, 2015; M. Robertson, A. Ley, E. Light, *The First into the Dark: The Nazi Persecution of the Disabled*, UTS ePress, Broadway NWS (Australia), 2019 (in particolare, sulla dimensione etica del caso, pp. 165-208).

⁷² «Naturalmente queste non sono che illusioni: una riforma, una volta introdotta, passa nelle mani del cittadino medio. Quindi, se l'eugenetica arrivasse ad aumentare il numero delle persone desiderabili, non si tratterebbe di esseri del tipo considerato positivo dagli eugenisti di oggi, ma di quello che corrisponde ai desideri del funzionario medio (B. Russell, *Icarus or The Future of Science*, p. 51; tr. it. cit., p. 61).



delle «norme morali (*moral standards*)»⁷³ e, con esse, del quadro di valori che configurava la visione del mondo messa in crisi dall'affermazione imperiosa della scienza.

Per avere sposato la causa di Icaro, la constatazione di Russell sulla natura prevalentemente cattiva degli «obiettivi dei detentori del potere»,⁷⁴ così come il suo richiamo al “cuore”, nelle pagine affidate alla Conclusione, appare un modo un po’ ingenuo, e per questo anche poco credibile, di rispondere a chi, per parte sua, pensava non meno ingenuamente che «il progresso della scienza dovesse essere per forza un bene per l’umanità». In fondo, affermando che «la scienza non è un sostituto della virtù» egli non scopriva niente di nuovo; anzi, per dirla tutta, un filosofo del Settecento come Kant aveva detto cose molto più profonde riguardo al primato della persona e al fatto che l’intelligenza non legittima da sola il dominio dell’uomo sulla natura, in due paragrafi fondamentali (§§ 86-87) dell’Appendice alla terza *Critica*. Per quanto, non è possibile valutare appieno le riflessioni sull’uso della scienza e della tecnica, condotte nel breve scritto suggerito dalla figura di Icaro, se le si separa da quelle più estese, rivolte a definire in quegli stessi anni una riforma della società nell’epoca della civiltà industriale.⁷⁵ Nell’evidenziare la «distinzione tra la concezione meccanicistica e la concezione umanistica dei valori»,⁷⁶ indicata come «la più fondamentale di tutte le distinzioni fra categorie rivali di ideali», Russell vi collegava due visioni contrastanti del bene (di cui calvinismo e taoismo rappresentavano per lui le versioni estreme), da conciliarle in vista del «più alto grado possibile di libero sviluppo degli individui»:⁷⁷ un obiettivo che suggeriva «un compromesso fra la giustizia e la libertà», nell’ottica di «un più sereno modo di vivere»,⁷⁸ ma per questo richiedeva d’ora in poi «meno destrezza e più saggezza (*less cleverness, and more wisdom*)».

5. Tantalo e la paura di arresto della selezione biologica (Schiller)

In effetti, leggendo alcune pagine de *La visione scientifica del mondo*, non si è rincuorati dal modo in cui Russell ha delineato l’etica del futuro ritagliandola sulla realtà modellata dalla scienza. A parte la richiesta di un «aumento di saggezza»,⁷⁹ proporzionale all’«aumento di sapere (*knowledge*)»,⁸⁰ egli si è limitato a prendere atto degli effetti prodotti dalla scienza «come tecnica (*as a technique*)»⁸¹ sulle «forme della società umana». In questo, egli manteneva l’atteggiamento distaccato di chi osserva l’evolversi,

⁷³ Vedi *ivi*, p. 50; tr. it. cit., p. 61.

⁷⁴ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 57-58; tr. it. cit. pp. 63-64.

⁷⁵ Cfr. in proposito M. Nacci, *Potere, riforma sociale, civiltà. Bertrand Russell su scienza e tecnica*, in P. Barrotta – G.O. Longo – M. Negrotti (a cura di), *Scienza, tecnologia e valori umani: quale futuro?*, Armando Editore, Roma, 2011, pp. 69-81, e *Strade per la felicità. Il pensiero politico di B. Russell*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2012, cap. IV, *Riforme e felicità*, pp. 273 ssg.

⁷⁶ Per questa e la successiva citazione vedi B. Russell, *The Prospects of Industrial Civilisation*, cit., p. 274.

⁷⁷ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 279.

⁷⁸ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 287.

⁷⁹ Non è raro incontrare negli scritti di Russell un analogo riferimento alla “saggezza”, di cui in primo luogo devono dare esempio coloro che sono investiti di maggiore responsabilità in quanto detentori di un oggettivo potere. Così, è nel capitolo dedicato all’*Etica del potere*, compreso nell’omonimo scritto pubblicato nell’imminenza della Seconda guerra mondiale, in presenza di regimi totalitari, che il filosofo concludeva la sua riflessione, osservando con tono accorato: «In ultima analisi, non è con la violenza che si governano gli uomini, ma con la saggezza (*wisdom*) di coloro che si rivolgono ai desideri comuni a tutta l’umanità: felicità, pace interiore e esteriore, comprensione del mondo nel quale, e non per nostra scelta, noi dobbiamo vivere» (Id., *Power – A new social analysis*, Allen and Unwin, London, 1938, p. 284; tr. it. *Il potere. Una nuova analisi sociale*, intr. di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano, 1976⁴, p. 196).

⁸⁰ Vedi B. Russell, *The Scientific Outlook*, p. 12; tr. it. cit., p. 7.

⁸¹ Vedi *ivi*, p. 11; tr. it. cit., p. 6.



sotto i propri occhi, di un rilevante processo storico: quello del preponderante «conseguimento di potere»⁸² da parte della scienza e della corrispondente eliminazione della metafisica «quale conseguimento di verità». Attenendosi rigorosamente al metodo scientifico, erano stati gli scienziati, infatti, con il loro atteggiamento scettico, a minare via via il valore della «scienza quale metafisica»,⁸³ collocata dal filosofo in quella zona limitrofa all'arte e alla religione, dove per lungo tempo aveva allignato la «pazzia di Prometeo», ovvero l'ambizione che ispirò il tentativo dei più grandi uomini «di diventare dèi».

Come il titano, nella sua mania, aveva incarnato un «valore religioso, che non è politico e neppure morale», in quanto «unico valore finale della vita umana», così chi lo aveva incatenato per sempre attraverso la ragione calcolante gli appariva come il freddo portatore di una nuova etica, contraria alla religione: un'etica che, in quanto diretta a disciplinare il comportamento collettivo invece che quello individuale, mostrava un contatto diretto con la politica.

La nuova etica, che si sta sviluppando gradatamente insieme alla tecnica scientifica, deve tenere d'occhio la società invece dell'individuo. La nuova etica non lascerà campo alla superstizione del peccato e della punizione, ma sarà incline a far soffrire gli individui per il bene pubblico, senza sentirsi obbligata di comprovare che tale sofferenza sia meritata. In questo senso sarà inumana, e, secondo le idee tradizionali, immorale...⁸⁴

Certo è che, nel cogliervi un tratto d'immoralità, Russell intese manifestare il proprio dissenso nei confronti dell'etica propria del mondo dominato dalla tecnica. Ciò nonostante, egli non riuscì ad andare al di là della sterile contestazione di un fenomeno concepito come il risultato di un processo inesorabile. Per questo, non meno di come avrebbe fatto pochi anni dopo, nella disputa con Haldane, egli si espresse ingenuamente in favore della «vita delle passioni»,⁸⁵ subordinandovi lo stesso sapere, nella convinzione che «un mondo senza piaceri (*delight*) e senza affetti (*affection*) è un mondo privo di valore». Di più, egli affermò la necessità di opporre a quell'etica una diversa «concezione morale in cui la sottomissione ai poteri della natura fosse sostituita dal rispetto per ciò che è migliore nell'uomo». E questo non solo perché, realisticamente, là dove «questo rispetto viene a mancare, la tecnica scientifica è pericolosa», ma perché, idealmente, la scienza, oltre a emancipare l'uomo dal giogo della natura, dovrebbe «liberarlo dalla schiavitù della parte più servile di sé stesso». Al «timore» per i pericoli che si profilavano minacciosi egli non aveva altro da opporre che questo: «la speranza nel futuro», o meglio, l'augurio che quei pericoli non fossero davvero «inevitabili». Davvero troppo poco.

Non stupisce che queste ultime considerazioni concludano l'ultimo capitolo del libro, dedicato al rapporto tra scienza e valori. Qui, trattando dello «sviluppo interno»⁸⁶ della scienza, non ancora giunto a compimento, Russell ne connotò la linea di tendenza come «un passaggio dalla contemplazione alla manipolazione», tale da realizzare il sopravvento dell'impulso «pratico» a dominare il mondo su quello «contemplativo», mirante a conoscerlo per amore del medesimo – un sopravvento di cui, a suo giudizio, si poteva cogliere il segno non solo in campo sociale e politico, ma anche in quello filosofico.

⁸² Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 104; tr. it. cit., p. 69.

⁸³ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 102; tr. it. cit., p. 68.

⁸⁴ Vedi *ivi*, p. 241; tr. it. cit., p. 161.

⁸⁵ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 278-279; tr. it. cit., p. 185.

⁸⁶ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 269-270; tr. it. cit., pp. 179-180.



L’impulso del potere s’incarna nell’industrialismo e nella tecnica di governo (*governmental technique*). S’incarna pure nelle filosofie, note come pragmatismo e strumentalismo. Ciascuna di queste filosofie sostiene, all’incirca, che le nostre credenze di qualunque oggetto sono vere nella misura in cui ci mettono in grado di manipolarlo con nostro proprio vantaggio. Questa si può dire una veduta dispotica (*governmental*) della verità.

È questa accusa di correità mossa da Russell alle molteplici versioni del pragmatismo (di cui James, Schiller e Dewey rispecchiavano per lui, nell’ordine, il lato religioso, letterario e scientifico)⁸⁷ a offrirci ora lo spunto per una breve considerazione riguardo all’ultimo dei protagonisti di questa breve storia: Ferdinand Schiller, il sodale inglese di James ormai pressoché dimenticato,⁸⁸ il quale intervenne a ridosso della disputa tra Haldane e Russell, proponendo come modello un’altra figura della mitologia greca: Tantalo.⁸⁹

In un testo pubblicato quello stesso anno nella collana in cui erano già apparsi gli altri due scritti, Schiller esordiva respingendo ogni accusa di pessimismo, convinto di essere giunto con il suo ragionamento a conclusioni meno cupe di chi l’aveva preceduto – fosse solo perché non riteneva «inevitabili» «i mali che minacciano il futuro dell’umanità»,⁹⁰ tanto da indicare un piano per contrastarli. Quel che altri bollavano quindi come negativo rispecchiava solo un atteggiamento previdente e responsabile, interessato a individuare le opportune soluzioni; in ciò opposto a quello incosciente di chi continua semmai a vivere come se nulla fosse e punta dritto verso il burrone, «aspettandosi di essere salvato da un miracolo». Nel rifiutare la logica degli opposti, egli individuava pertanto in Tantalo una terza figura, presa in prestito dalla mitologia, per dar voce a una posizione diversa da quella di chi aveva preso le parti di Dedalo come paladino della scienza e di Icaro come vittima predestinata della medesima.

Quasi come in una fiaba, Schiller ricorreva all’espeditivo del sogno, consueto negli scritti diretti a testimoniare visioni straordinarie, immaginando di precipitare dalle rovine della tomba di Tantalo (scoperta a quel tempo in Frigia dagli archeologi inglesi), su cui si era addormentato, per ritrovarsi nella pianura in cui, da tempo immemore, si consumava il supplizio dell’eroe. Dove sono l’albero della conoscenza e l’elisir della vita ciò a cui si protende vanamente quest’ultimo, e che il filosofo, per solidarietà, cerca invano di fargli raggiungere fino al momento del proprio risveglio.

Il fugace richiamo alla psicanalisi freudiana era solo un artificio retorico per escludere l’aiuto di altri nella ricerca della chiave del sogno, la cui interpretazione prende corpo così nel seguito dell’esposizione,

⁸⁷ Vedi Id., *Sceptical Essays*, George Allen & Unwin LTD, London, 1928, p. 60; tr. it. *Saggi scettici*, TEA, Milano, 1995, p. 56. Nel capitolo V, dedicato alla filosofia del secolo ventesimo, Russell iniziava con la trattazione del pragmatismo, soprattutto nella formulazione datane da James, criticandone in maniera caustica la teoria della verità, giudicata dozzinale e insieme furba nel ricalcare la «pratica del propagandista (*advertiser*)» (o meglio, del piazzista) (vedi *ivi*, p. 63; tr. it. cit., p. 60). Anche in seguito, nell’imminenza della nuova guerra, Russell ha inserito il pragmatismo tra le “filosofie del potere”, criticandone ancora la concezione della verità, suscettibile di essere egemonizzata da dittatori e dai gruppi sociali a loro sostegno al fine di rinsaldare il proprio dominio (Id., *Power – A new social analysis*, cit., pp. 272-273; tr. it. cit., pp. 187-188). Considerato il modo assai superficiale di trattare altri filosofi (è il caso di Fichte) che – al netto di posizioni forti, seppure dettate dalla situazione politica del proprio tempo – avrebbero meritato una esposizione meno superficiale e forzata delle proprie idee, va detto che anche il pragmatismo risulta schiacciato su una tesi semplificata volta ad associare il vero a un vantaggio materiale, presentandolo come *pleasant*.

⁸⁸ Una recente riesame del suo pensiero, peraltro di carattere introduttivo, è dato da J.S. Pinilla, “Una invitación a la lectura de Ferdinand Canning Scott Schiller”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 41, 2009, 253-266.

⁸⁹ Anche sulla figura di questo eroe, «esempio per tutti i tempi per colui che osa troppo e troppo desidera», si rimanda alle pagine di K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 282-285.

⁹⁰ Per questa e la successiva citazione vedi F.C.S. Schiller, *Tantalus or The Future of Man*, E.P. Dutton & Co., New York, 1924, p. VI.



diretta a tracciare velocemente le linee del corso della storia all'insegna dell'idea – intesa a restituire fiducia – che la situazione attuale non rivela nulla di nuovo, giacché è da sempre che la «razza umana» si trova a vivere nella condizione precaria di chi minaccia in ogni momento la propria distruzione e insieme la evita.

Su questo sfondo, Schiller intraprendeva una personale ricostruzione della storia dell'uomo, rilevando anzitutto il dato dell'«arresto del suo sviluppo biologico»⁹¹ – «certamente il più grande mistero della storia umana» –, da attribuire per lui all'affermarsi di un modello di organizzazione della società fondato sulla collaborazione,⁹² intervenuta a modificare in negativo, e pertanto a distorcere, «il funzionamento della selezione naturale».

Ora, se supponiamo che a metà del Paleolitico l'uomo avesse stabilito il suo ascendente sulla natura e perfezionato la sua organizzazione sociale in maniera sufficienza da rendere questi servizi ai suoi simili, abbiamo suggerito una possibile causa dell'arresto del progresso biologico. Infatti, è probabile che le influenze sociali siano “contro-selettive”, cioè che tendano a preservare di preferenza i ceppi meno vitali da un punto di vista meramente biologico. Attualmente lo sono in modo marcato, e sarebbe troppo pretendere che i capi tribù dei primi uomini fossero abbastanza saggi e previdenti da fare in modo che le loro istituzioni sociali avessero effetti eugenetici.⁹³

Per Schiller era innegabile che all'arresto della selezione biologica corrispondesse il progresso dell'uomo come essere sociale e culturale, per il quale furono essenziali le «invenzioni» del linguaggio e della scrittura, da porre alla base delle «vaste e complesse strutture – religiose, politiche, sociali e scientifiche – che uniscono e dominano le società umane di generazione in generazione».⁹⁴ Parimenti, era innegabile che le istituzioni umane fossero destinate fisiologicamente a intasarsi «con le scorie del

⁹¹ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, pp. 15-16.

⁹² Non si può dire invero che quella di Schiller fosse una tesi originale o nuova, visto che se ne può trovare traccia addirittura in un articolo di Wallace del 1864, apprezzato dallo stesso Darwin, in cui si afferma in maniera non tanto dissimile: «Dal momento in cui i sentimenti sociali e simpatici entreranno in funzione e le facoltà intellettuali e morali saranno abbastanza sviluppate, l'uomo cesserà di essere influenzato dalla “selezione naturale” nella sua forma e struttura fisica; come animale rimarrà quasi stazionario; i cambiamenti dell'universo circostante cesseranno di avere su di lui quel potente effetto modificatore che esercita su altre parti del mondo organico. Ma dal momento che il suo corpo diventerebbe stazionario, sarebbe la sua mente a diventare soggetta a quelle stesse influenze da cui il suo corpo si è sottratto; ogni piccola variazione nella sua natura mentale e morale che dovesse permettergli di difendersi meglio dalle circostanze avverse e di combinarsi per il conforto e la protezione reciproci, verrebbe conservata e accumulata; gli esemplari migliori e più elevati della nostra razza aumenterebbero e si diffonderebbero, quelli più bassi e brutali cederebbero e si estinguerebbero in successione, e si verificherebbe quel rapido avanzamento dell'organizzazione mentale che ha innalzato gli esemplari più bassi dell'uomo così tanto al di sopra dei bruti (pur differendo così poco da alcuni di essi nella struttura fisica) e che, insieme a modifiche appena percettibili della forma, ha sviluppato il meraviglioso intelletto delle razze germaniche» (A.R. Wallace, “The Origin of Human Races and the Antiquity of Man deduced from the theory of “Natural Selection”, *The Anthropological Review, or Journal of the Anthropological Society of London*, Trübner & Co., London, 1864, Vol. II, pp. CLXIII-CLXIX). Va detto però che a improntare l'analisi di Wallace era una visione ottimistica, convergente con la concezione spenceriana dell'evoluzione come un processo tendente a realizzare una società avanzata e per questo anche evoluta, la cui immagine divergeva molto da quella definita da Schiller, convinto della decadenza in atto della civiltà europea. Sull'argomento si rimanda a G. Jones, “Alfred Russel Wallace, Robert Owen and the Theory of Natural Selection”, *The British Journal of the History of Science*, 35 (2002), pp. 73-96.

⁹³ F.C.S. Schiller, *Tantalus or The Future of Man*, cit., pp. 17-18.

⁹⁴ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, pp. 19-20.



loro stesso funzionamento»,⁹⁵ divenendo alla lunga «gli strumenti più formidabili per la loro [stessa] distruzione», così da minare la stessa fiducia nel progresso, intaccando le ragioni di vanto nell'uomo civilizzato: a tutti gli effetti «la creatura irrazionale emotiva sciocca, distruttiva, crudele e credulona che è sempre stata».⁹⁶

«La dolorosa verità è che la civiltà non ha migliorato la natura morale dell'uomo»:⁹⁷ era questa la conclusione da trarre per Schiller, se si guardava in maniera onesta alla «storia degli ultimi cinquant'anni»: una storia che, per un verso restituiva un'immagine dell'uomo come un individuo incivilito, pronto tuttavia a scatenare i suoi rozzi istinti, «se qualcosa sconvolge l'ordine sociale stabilito», e per l'altro esponeva ognuno a un senso crescente di precarietà, in conseguenza della repentina accelerazione del processo di trasformazione. Rispetto a questo, il filosofo non poteva fare a meno di avvertire: «è rischioso esporre a un ritmo rapido la natura anelastica di una creatura così ostinatamente conservatrice a nuove condizioni»;⁹⁸ è azzardato esporre «il selvaggio paleolitico mascherato in abiti moderni a una serie di shock fisici e mentali» che finiscono per compromettere «il suo equilibrio»; in «queste condizioni, l'istinto di lotta cessa di essere una mania antiquata, come l'istinto di caccia, e diventa un pericolo mortale».

Parlando in tal modo, Schiller esibiva ancora olimpico distacco. Sarebbe bastato poco però perché la fredda osservazione lasciasse il posto all'analisi interessata. Come di fatto avvenne, quando si lasciò andare a una riflessione partigiana sul piano sociale, viziata dall'adesione a discutibili posizioni eugenetiche, al tempo ampiamente diffuse e scarsamente divisive sul piano politico. Nel paventare una «degenerazione dell'umanità»,⁹⁹ anch'egli cadde in un ragionamento “classista”, consonante con quello di un Ronald A. Fisher, il futuro autore di *The Genetical Theory of Natural Selection* (1930), collega di Haldane presso lo University College of London (UCL) e, al pari di altri eugenisti, appassionato della storia di Roma e delle altre civiltà classiche, di cui attribuiva la decadenza alla prolificità della plebe. Nel condividere l'idea che esiste un «rapporto inverso tra fertilità e “valore sociale”»,¹⁰⁰ egli si espresse così nel *Tantalo*:

Alla base del problema c'è un fatto sociologico semplice e facilmente osservabile. Le diverse classi di una società hanno diversi tassi di natalità e di mortalità, e le differenze tra questi producono i loro diversi tassi netti di aumento o diminuzione. Ora, mentre nelle condizioni della vita selvaggia difficilmente possono esistere differenze di classe, o almeno non possono essere accentuate, cosicché l'intera tribù prospera o perisce insieme, e tra i barbari le classi superiori sono molto avvantaggiate e la tribù si recluta principalmente tra i figli dei capi, perché le condizioni di vita sono così severe che le classi inferiori non sono in grado di allevare molti figli, nelle società文明izzate queste condizioni sono invertite. Si è scoperto che, sebbene il tasso di natalità come pure quello di mortalità crescono man mano che si scende nella piramide sociale, anche il tasso netto di incremento aumenta.¹⁰¹

Senza tradursi nel programma politico di Fisher, che ipotizzò interventi fiscali a sostegno dei ceti medi e insieme politiche sociali intese a sfavorire i nuclei familiari più numerosi, anche la riflessione di Schiller

⁹⁵ Vedi *ivi*, p. 22.

⁹⁶ Vedi *ivi*, pp. 31-32.

⁹⁷ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 32-33.

⁹⁸ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 34-35.

⁹⁹ Vedi *ivi*, p. 36.

¹⁰⁰ Vedi A. Rutherford, *op.cit.*, p. 76.

¹⁰¹ F.C.S. Schiller, *Tantalus or The Future of Man*, cit., pp. 37-38.



si radicò dunque in quell'area di pensiero che vedeva nel decremento demografico delle «classi più elevate»¹⁰² il pericolo cui andavano inesorabilmente incontro le «principali società civilizzate». Portate per loro tendenza a favorire una politica di promozione sociale dagli effetti prevedibilmente nefasti, per il fatto di produrre alla lunga un aumento della disparità demografica tra le diverse classi, a tutto vantaggio degli strati popolari, unito a una crescente mollezza delle nazioni più avanzate, tali società erano condannate, a suo parere, a un sicuro degrado, di cui non era difficile prevedere l'esito finale.

È superfluo insistere sulla fatuità di un'organizzazione sociale come questa, o sulla certezza della degenerazione razziale che essa comporta: mentre è bene richiamare l'attenzione sulla rapidità con cui questi processi degenerativi stanno attualmente intaccando la vitalità e il valore delle nostre razze civilizzate. L'incapacità di riprodursi non riguarda, come in passato, solo l'aristocrazia negli strati sociali più elevati; si è estesa a tutte le classi professionali e medie e alla maggior parte delle classi di lavoratori qualificati.¹⁰³

Schiller non si astenne invero dall'enumerare le cause di quella che gli appariva un'autentica «discriminazione di classe»:¹⁰⁴ diminuzione della mortalità conseguente ai progressi in campo medico, miglioramento delle condizioni igieniche, accresciuta benevolenza nei confronti delle classi inferiori, progressi nell'ostetricia e infine promiscuità sociale. Convinto di non dover cedere al pessimismo,¹⁰⁵ egli non si è limitato però a elencare le ragioni di graduale decadenza indicando le due possibili strategie volte a frenarla e a invertirne la tendenza. Tra una «riforma morale»,¹⁰⁶ capace di attingere all'autentica «etica cristiana» (fosse solo per ragioni di sopravvivenza, considerata la maggiore capacità di adattamento del «“coniglio” umano» rispetto alla «“bestia selvaggia” nietzschiana»), e una «riforma eugenetica», accompagnata dalla «ricostruzione della nostra organizzazione sociale», egli non aveva dubbi su quale fosse quella più efficace. Pur rigettando l'idea di introdurre l'eugenetica «dall'alto», in forma imperiosa, «per mezzo di un ordine amministrativo», e rimarcando il carattere sperimentale della sua pratica, aperta alle correzioni degli errori, egli ha immaginato che si potesse provare di comune accordo «a migliorare e aumentare i tipi migliori»: senza «procedere secondo schemi precisi», e anzi lasciandosi guidare «dai risultati e dai frutti degli esperimenti», resi oggetto di pubblica discussione.

Compensare la «controselezione»¹⁰⁷ operata dalla civiltà fino ad annullarla, intervenire in maniera bilanciata «attraverso l'eliminazione dei difetti nella parte inferiore della scala sociale e l'aumento delle capacità nella parte superiore», in vista di un recupero della «plasticità» e «progressività» manifestate un tempo dall'uomo¹⁰⁸ – ecco ciò che per Schiller poteva fare di buono l'eugenetica. Almeno fino a quando

¹⁰² Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 39.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 41-42.

¹⁰⁴ Vedi *ivi*, p. 43.

¹⁰⁵ Schiller aveva trattato in maniera estesa del pessimismo in *Humanism. Philosophical Essays*, MacMillan & Co, London, 1903, *The Place of Pessimism in Philosophy*, pp. 157-165.

¹⁰⁶ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 48-49.

¹⁰⁷ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 60-61.

¹⁰⁸ Come Schiller osservò in uno scritto più tardo, rimandando a *Tantalus*: «La maggior parte del cervello moderno è necessaria per ottenere le risposte variabili e plastiche che adattano l'azione a situazioni particolari e mostrano intelligenza... Lo sviluppo del cervello, quindi, ha pagato su tutta la linea, soprattutto nell'ascendenza umana. È tuttavia un po' sconcertante scoprire che il cervello umano, relativamente vasto, è stato raggiunto abbastanza presto nel Paleolitico; la spiegazione più probabile di questo fatto è che ora la selezione naturale degli individui più adatti è così gravemente ostacolata dalle condizioni della vita civilizzata che lo sviluppo cerebrale è cessato, o addirittura è diventato retrogrado» (Id., *Logic for Use. To the Voluntarist Theory of Knowledge*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1930, cap. X, *The Biologic Judgement*, p. 196).



la psicologia non fosse divenuta «una effettiva scienza»,¹⁰⁹ così da «ottenere alcuni effetti sorprendenti anche dall'attuale mente umana». In attesa, dunque, che si riuscisse ad agire direttamente su quest'ultima, lavorando sul comportamento, egli pensò che si potesse intervenire intanto sui corpi, ravvisando nell'eugenetica un farmaco di pronto uso contro l'incalzante degenerazione.

Certo, se l'idea che la sorte degli uomini non è segnata per sempre riusciva ad allontanare il pessimismo, il rimedio escogitato da Schiller per rivitalizzare la società del suo tempo non poteva risollevarne da una visione cupa del futuro. E tanto meno poteva rinfrancare tutti quelli che, a suo parere, avrebbero dovuto farne esperienza: uomini come il filosofo, ai quali tuttavia la morale che egli traeva dalla storia di Tantalo – così come veniva loro esposta – non diceva niente di buono, avendo tutto da temere dalla proposta di ripristinare il sano meccanismo della selezione naturale nell'interesse delle classi socialmente più elevate. Del resto, benché in astratto meritoria, la diminuzione dei difetti di alcuni accompagnata all'aumento dei pregi di altri non era concepita per produrre in concreto un autentico livellamento delle condizioni di tutti, ma semmai per operare una sterilizzazione dell'ambiente sociale in cui doveva restare immutato il divario tra le classi, in assenza di un meccanismo teso a produrre una più equa distribuzione delle risorse. Per questo, se il personaggio di Tantalo incarna l'uomo desideroso di beni che puntualmente gli sfuggono, dimentico del detto popolare che invita alla moderazione (“chi troppo vuole nulla stringe”), non si comprende perché, attualizzandolo, Schiller non abbia mirato a evidenziare il danno che viene da ambizione e cupidigia sfrenate. Privando il testo di ogni riferimento alla dinamicità e instabilità del sistema sociale capitalistico, rinvenibile in un modo o nell'altro negli scritti di Haldane e Russell, egli si è fatto latore di un programma prettamente tecnico di riorganizzazione sociale, al quale il pragmatismo “umanistico” veniva in aiuto con la sua maniera utilitaristica di legittimazione dei valori.

6. L'umanismo come variante ideologica del pragmatismo: per una “teoria finale della vita” (ancora Schiller)

Si può cogliere adesso nella riforma proposta da Ferdinand Schiller una risposta al fenomeno della decadenza di cui Francis Galton aveva avvertito la minaccia sin dalla seconda metà dell'Ottocento. Tipico esempio di quella «aristocrazia intellettuale» menzionata da chi, in una recente ricostruzione della complessa vicenda dell'eugenetica,¹¹⁰ ha inteso rimarcare il suo radicamento di classe, l'autore di *Hereditary Genius* era stato il primo – com'è noto – a mostrarsi convinto dell'«enorme potere [che] ogni generazione ha sui doni naturali di quelle successive», riconoscendosi anche il «dovere, nei confronti dell'umanità, [di] indagare la portata di questo potere e [di] esercitarlo in un modo che, senza essere imprudente nei confronti di noi stessi, sia il più vantaggioso per i futuri abitanti della terra».¹¹¹

¹⁰⁹ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 63.

¹¹⁰ Cfr. C.A. Defanti, *L'eugenetica: un tabù contemporaneo. Storia di un'idea controversa*, Codice Edizioni, Torino 2012, p. 19.

¹¹¹ F. Galton, *Hereditary Genius*, Macmillan & Co., London, 1869, p. 1. Come si sarebbe espresso di lì a qualche anno, l'eugenetica andava concepita come una pratica volta «a perseguire i fini dell'evoluzione più rapidamente e con minore sofferenza che se gli eventi fossero lasciati al loro corso» (Id., *Inquiries into Human Faculty and its Development*, Macmillan & Co., London, 1883, p. 2), e dunque favorendo invece che contrastando «il corso dell'evoluzione» (vedi *ivi*, p. 334), la cui dottrina mostrava un autentico «significato religioso», tale da suggerire «un mutamento del nostro atteggiamento mentale» e imporre «un nuovo dovere morale» (vedi *ivi*, p. 337). In rapporto al tema dello stimolo che vengono alla scienza dalle teorie politiche dirette verso fini sociali cfr. R. Schwartz Cowan, “Francis Galton's Statistical Ideas: The Influence of Eugenics”, *Isis*, 63, 4 (1972), pp. 509-528.



A interessarci qui non è però l'impronta “classista” del filantropismo di facciata espresso da Schiller alla fine degli anni ’20. Senza dimenticare per questo il tratto antidemocratico del suo orientamento politico che fa da sfondo alle sue posizioni,¹¹² e che lo portarono a essere colpevolmente indulgente con il fascismo,¹¹³ interessa piuttosto chiarire in ultimo se e in che modo il suo approccio “dispotico” da pragmatista (per ripetere il tagliente giudizio di Russell) al problema della definizione della verità possa essersi sposato con l’umanismo di cui si era fatto promotore in campo filosofico, in concomitanza con la sua adesione al pragmatismo.

Ricordiamolo: è in un omonimo testo degli inizi del Novecento che Schiller – dopo aver riconosciuto al pragmatismo soprattutto il merito di «superare la vecchia antitesi tra fede e ragione»,¹¹⁴ in termini che ricordano da vicino James¹¹⁵ – colse nell’umanismo la «teoria finale della vita» che andava sovraordinata allo stesso pragmatismo, perché rispondente all’interesse di ogni uomo. Non è ben chiaro, tuttavia, cosa egli abbia inteso più nello specifico con tale termine. Perché, se da un lato il filosofo lo radicò sul piano teoretico in una forma di empirismo, riconoscendogli il pregio di muovere dall’«esperienza umana»¹¹⁶ (quale «indizio del mondo dell’esperienza umana»), invece di affidarsi al «gioco intellettuale» della determinazione delle «infinite possibilità di riordino concettuale», ravvisabile nei «tentativi di costruzione a priori dell’esperienza»,¹¹⁷ dall’altro, ne sottolineò la proiezione pratica in nome dell’«idea che l’universo è in ultima analisi “un affare comune”» – così da rileggere in chiave sociale l’antico detto di Protagora che «l’uomo è la misura di tutte le cose», a iniziare dal «mondo dell’esperienza (*experience-world*)».

In realtà, tra pragmatismo e umanismo Schiller stabilì un rapporto di stretta integrazione, al netto del loro rapporto di subordinazione. Infatti, fermo il ruolo di semplice «metodo»¹¹⁸ assegnato al

¹¹² All’eugenetica Schiller dedicò invero un buon numero di saggi raccolti successivamente nei due volumi: *Eugenics and Politics* (Constable & Co. Ltd., London, 1926) e *Social Decay and Eugenical Reform* (Constable & Co. Ltd., London, 1932). Convinto che essa costituisse un’«applicazione della biologia alla vita sociale, come una sorta di igiene sociale su larga scala», e insieme che «il progresso non sia una necessità del pensiero e tanto meno della natura», considerato «il pericolo [sempre] imminente di degenerazione» (vedi Id., *Eugenics and Politics*, cit., pp. 1-3), egli ritenne «praticabile qui e ora, con mezzi abbastanza moderati e semplici, un programma di eugenetica “positiva”, in grado di influenzare «(se sostenuto e non soppresso con la violenza) progressivamente la razza umana, così da potenziarne le qualità intrinseche e renderla sempre più capace di migliorare le sue condizioni di vita» – fino a invertire «il processo di decadenza sociale» in atto, «così doloroso e inequivocabile» (vedi Id., *Social Decay and Eugenical Reform*, cit., p. V).

¹¹³ Vedi in proposito R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, King’s Crown Press (Columbia University) New York, 1955, pp. 145-147.

¹¹⁴ Per questa e la successiva citazione vedi F.C.S. Schiller, *Humanism. Philosophical Essays*, cit., p. XIV. In rapporto al tema il filosofo è tornato anni dopo in Id., *Must Philosophers Disagree? And Other Popular Essays in Popular Philosophy*, Cap. XXIII, *Pragmatism, Humanism and Religion*, pp. 306-319.

¹¹⁵ James riconobbe a sua volta valore filosofico alle posizioni di Schiller, dedicandogli un capitolo del suo testo più esteso sul pragmatismo, dal titolo *Pragmatism and Humanism* (Id., *Pragmatism. A New Name for some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy*, Longmans, Green, & Co., London, Bombay and Calcutta, 1907, pp. 239-270). Al suo interno, pur riconoscendo il carattere *in fieri* della verità (al pari della lingua e della legge), James non riuscì a nascondere una qualche perplessità rispetto al modo in cui, dopo averle ridotte a prodotti umani, Schiller passava all’affermazione del carattere «plastico» dell’intero mondo (vedi *ivi*, p. 244).

¹¹⁶ Per questa e le successive citazioni vedi F.C.S. Schiller, *Humanism. Philosophical Essays*, cit., pp. XIX-XX.

¹¹⁷ Cfr. in proposito M.J. Porrevecchio, *F.C.S. Schiller and the Dawn of Pragmatism. The Rethoric of a Philosophical Rebel*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Playmouth (UK), 2011, cap. 3, *The Mettle of Humanism* (1906-1910), pp. 99-140.

¹¹⁸ A specificare per Schiller il pragmatismo era «il riconoscimento completo del fatto che il carattere propositivo della vita mentale deve influenzare e pervadere anche le nostre attività cognitive più remote. In altre parole, è un'applicazione



pragmatismo, funzionale alla «determinazione della natura della verità»,¹¹⁹ rispetto alla quale l'utilità vale da principio di selezione e criterio di validazione della medesima, in linea con l'esigenza del suo riconoscimento sociale,¹²⁰ spettava poi all'umanismo identificare l'autentico interesse in relazione al quale verificare la «reale verità e validità» di ogni affermazione in quanto diretto alla definizione della visione ultima della vita. Per questo, non era solo il pragmatista, ma anche l'umanista a parlare, affermando che «l'interesse umano è vitale per l'esistenza della verità».¹²¹ Per l'uno come per l'altro era scontata – per così dire, un truismo – l'equivalenza tra il vero e il buono, supposto che entrambi erano da valutare, a suo parere, in rapporto alle conseguenze; di più, in rapporto alle «conseguenze *per* qualcuno e *per* qualche scopo».

Se è chiaro che la “verità” di cui ci occupiamo è la verità *per l'uomo* e che anche le “conseguenze” sono umane, è tuttavia davvero superfluo aggiungere (1) che le conseguenze devono essere *pratiche*, o (2) che devono essere *buone*, per distinguere nettamente questa visione da quella del razionalismo.

Perché (1) tutte le conseguenze sono “pratiche”, prima o poi, nel senso di influenzare la nostra azione. Anche quando non alterano immediatamente il corso degli eventi, modificano la nostra stessa natura e fanno sì che siano diverse le nostre azioni, portando così a diverse operazioni sul mondo.

Similmente, (2) se un'asserzione deve avere valore, e quindi essere “vera”, le sue conseguenze devono essere “buone”. Le conseguenze possono essere “buone”, e quindi “vere”. La verità che essa afferma può essere verificata solo promuovendo o ostacolando l'interesse, soddisfacendo o vanificando lo scopo che ha portato a formulare l'asserzione. Se fanno l'una, l'asserzione è “buona” e *pro tanto* “vera”; se fanno l'altra, è “cattiva” e “falsa”. Infatti, tutto ciò che suscita un interesse o persegue un fine è giudicato (fino a quel momento) “buono”, mentre tutto ciò che lo ostacola o lo impedisce è giudicato “cattivo”.

Non è questo il luogo per domandarci in che senso l'indicazione del «valore delle conseguenze» possa valere da «test umanistico»,¹²² come proposto da Schiller. Questo implicherebbe inevitabilmente una più accurata discussione delle diverse definizioni che egli si è occupato di fornire del pragmatismo. A proposito del quale, si può appena osservare che il presupposto di stampo evoluzionistico che lo sostiene – ossia che l'«intera mente, di cui l'intelletto fa parte, può essere concepita come uno strumento di adattamento tipicamente umano»¹²³ – si concilia con l'esigenza di concretezza richiesta dall'umanismo: quella che impone, nella considerazione dei «problemi reali della vita»,¹²⁴ di «lasciarvi intatta l'intera ricca esuberanza delle menti individuali, invece di comprimerle tutte in un unico tipo di “mente”,

consapevole alla teoria della vita dei fatti psicologici della cognizione così come appaiono a un volontarismo teleologico» (F.C.S. Schiller, *Humanism. Philosophical Essays*, cit., p. 8).

¹¹⁹ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Studies in Humanism*, MacMillan & Co, London, 1907, p. 4. Come affermato più avanti, «Il pragmatismo sembrerà un'applicazione speciale dell'Umanismo alla teoria della conoscenza, ma l'Umanismo sembrerà più universale. Sembrerà possedere un metodo applicabile universalmente, all'etica, all'estetica, alla metafisica, alla teologia, a ogni preoccupazione dell'uomo, oltre che alla teoria della conoscenza» (*ivi*, p. 16).

¹²⁰ Schiller si era già espresso anni prima, nella sua opera teoreticamente più forte, rimarcando il ruolo dell'influenza della natura sociale dell'uomo nell'affermazione di una verità, la cui premessa resta comunque «la responsabilità di enunciarla» da parte di qualcuno in uno dei tanti modi che si danno, in astratto, di enunciarla (Cfr. Id., *Riddles of the Spynx. A Study in the Philosophy of Humanism*, Swan Sonnenschein & Co., London, 1910², pp. 132-133).

¹²¹ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 5-6.

¹²² Vedi *ivi*, p. 1.

¹²³ *Ivi*, p. 10.

¹²⁴ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 13.



simulata come una e immutabile», e perciò di affrontarli preservando «la ricchezza psicologica di ogni mente umana e la complessità dei suoi interessi, emozioni, volizioni, aspirazioni».

L'impressione è che tale rivendicazione di concretezza della sua filosofia, nel rispetto della complessità umana, gli abbia impedito di giustificare in maniera adeguata i fondamenti teorici, compromessi, quanto a oggettività, dal richiamo ai molteplici «interessi, emozioni, volizioni, aspirazioni», cui non sfugge neppure il filosofo. Ma forse, nella convinzione di affermare dei semplici truismi, Schiller non ha riflettuto abbastanza sulle conseguenze da trarre dall'applicazione del vantato “test umanistico”.

Se coerenza vuole che chi stabilisce condizioni vincolanti sia il primo a doverle rispettare, non sembra che Schiller vi si sia attenuto. Infatti, dopo aver escluso che si possa andare in cerca della verità in astratto (come voleva per lui l'intellettuismo), nella convinzione che sia l'utilità a determinarla, nei limiti imposti dall'interesse che vi si pone, egli ha disatteso tale premessa nella presunzione della validità anticipata delle sue tesi. Anche volendo, egli non avrebbe potuto legittimarle in senso forte sul piano teorico, una volta assunto che a farsi valere, dopo tutto, è sempre l'interesse *di* qualcuno (incluso sé stesso), per giunta affermato *per* qualche scopo (ad esempio, la riforma morale ipotizzata per prevenire i «mali che minacciano il futuro dell'umanità»¹²⁵). L'impegno a far restare la riflessione «nei limiti della conoscenza reale»¹²⁶ – in contrasto con la tradizione della metafisica, vincolata a un criterio di «validità coercitiva e oggettiva» – lo obbligava a «riconoscere tutte le realtà, ... impiegare tutte le concezioni e i metodi che [si] ritiene necessari o opportuni, senza affermarne la validità ultima».

Che Mill sia stato indicato da James come uno dei numi tutelari del pragmatismo lo dice la dedica che ha egli apposto all'omonimo testo, pubblicato nel medesimo anno degli *Studies in Humanism*, 1907. Ma che l'utilitarismo professato da Mill in campo morale, sul piano del comportamento individuale e collettivo, sia stato rivisitato in senso teorico da Schiller, lo mostra l'equiparazione che egli ha stabilito tra verità e utilità, a sua volta frutto dell'avventata associazione della prova di una tesi alla sua applicazione:

Per diventare realmente vera [una verità] deve essere messa alla prova (*tested*), e lo è *applicandola*. Solo quando questo viene fatto, solo quando viene *usato*, si può determinare che cosa significa realmente e quali condizioni deve soddisfare per essere realmente vero. Perciò tutte le verità reali devono aver mostrato di essere utili (*useful*); devono essere state applicate a un problema di effettiva conoscenza, per l'utilità (*usefulness*) in cui sono state testate e verificate.¹²⁷

Se non tutte le verità sono uguali, non richiedendo di essere convalidate allo stesso modo, allora l'errore di Schiller è stato proprio di uniformare il concetto di verità nel determinarlo in rapporto all'uso. Se però fosse così, allora nessuna delle affermazioni fatte nel *Tantalo* o negli altri due testi dedicati all'eugenetica, e proposte come valide dal loro autore, potrebbe essere assunta anticipatamente come tale

¹²⁵ Vedi Id., *Tantalus or The Future of Man*, cit., p. V. Sul carattere contestuale e soggettivo della verità hanno richiamato l'attenzione in passato R. Abel, *op. cit.*, cap. VIII, *The Making of Truth*, pp. 93-109 e K. Winetrot, *F.C.S. Schiller and the Dimension of Pragmatism*, Ohio State University Press, Columbus, 1967, cap. V, *Schiller's Philosophy as Subjectivism*, pp. 107-137.

¹²⁶ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Studies in Humanism*, cit., p. 17. È da dire però che la stessa considerazione di Schiller della storia della filosofia è condizionata da una visione personalistica che lo ha portato a ravvisarvi «un eloquente peana del trionfo della personalità» dei diversi pensatori (Vedi Id., *On Human Truths*, Columbia University Press, New York, 1939, pp. 178-179).

¹²⁷ *Ivi*, p. 8.



prima di essere messa alla prova. Non solo, ma se si ammette che il «valore delle conseguenze» è determinato per qualche scopo e dall'interesse di qualcuno, occorre allora dedurne che quelle affermazioni non si impongono in base a principi, ma si confermano solo agli occhi di quanti hanno buoni motivi per credervi, adoperandosi a realizzare obiettivi che la maggioranza degli uomini non sarebbe disposta ad accettare e fare propri.

Il che mostra infine come il termine “applicazione” sia stato usato in duplice modo: oltre che in rapporto alla giustificazione delle verità destinate ad apparire “reali” in quanto anche “utili”, intervenendo nella modifica della stessa «concezione della realtà»,¹²⁸ in merito a ragionamenti rivolti in prospettiva a formulare un programma, dai risvolti organizzativi, di rigenerazione della società. Un programma, che sì escludeva il ricorso alle più avanzate conoscenze in campo biologico e farmacologico¹²⁹ in nome della «prova pragmatica del successo»,¹³⁰ guardando di preferenza alla «psicologia pragmaticamente efficiente», destinata un giorno a «invertire il sortilegio di Circe e trasformare realmente lo Yahoo in un uomo». Ma che intanto proponeva, in vista di una profilassi collettiva, improntata a prudenza e moderazione, «una strada più sicura anche se più lenta, quella della riforma eugenetica e della ricostruzione della nostra organizzazione sociale».¹³¹

¹²⁸ Vedi, *ivi*, cap. VII, *The Making of Truth*, p. 192.

¹²⁹ «A questo scopo, sono molto meno propenso a confidare nei progressi della farmacologia rispetto a Haldane e Russell (cfr. *Dedalo*, p. 34; *Icaro*, p. 54). Finora le nuove droghe hanno significato solo nuovi vizi, a volte (come la cocaina) di carattere così affascinante da distrarre l'intero corpo di polizia dalla propria funzione di repressione del crimine. Sembra quindi legittimo essere molto scettici sulle trasformazioni morali che le pillole e le iniezioni potrebbero apportare» (Id., *Tantalus or The Future of Man*, cit., p. 61).

¹³⁰ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 63-64.

¹³¹ Vedi *ivi*, p. 51. Richiamando le posizioni espresse da Haldane e da Russell, Schiller così proseguiva: «Per quanto riguarda le possibilità in questa direzione, sono molto più fiducioso di Haldane e Russell. Haldane disprezza (*despises*) l'eugenetica, perché si aspetta l'avvento più spettacolare del “bambino ectogenetico”, che sarà il Salvatore dell'umanità. Ma potrebbe non arrivare, o subire un grave ritardo nella trasmissione, o non essere all'altezza delle aspettative del signor Haldane; e, nel frattempo, non possiamo permetterci di aspettare. Russell diffida (*distrusts*) dell'eugenetica, perché teme che qualsiasi progetto eugenetico messo in pratica sarà “nobilitato” dagli attuali gruppi dirigenti e trasformato in uno strumento per consolidare il loro potere. Pensa che il dissenso dalle credenze e dalle istituzioni dominanti sarà considerato come una prova di imbecillità, e sterilizzato di conseguenza (*Icarus*, p. 49), e che il risultato sarebbe semplicemente quello di diffondere in tutto il mondo l'uniformità e la comunanza senza speranza degli ideali e delle pratiche dell'uomo d'affari americano, come descritto da Sinclair Lewis. Questa previsione sarebbe molto plausibile se si supponesse che l'eugenetica sarebbe introdotta dall'alto nella struttura sociale, in modo riservato e a piccole dosi, e per mezzo di un ordine amministrativo, come nel caso delle leggi esistenti per controllare la diffusione della debolezza mentale. Questo metodo sarebbe però impraticabile. Non genererebbe qualcosa come lo slancio sociale necessario a portare avanti una riforma radicale. Per essere efficace, essa dovrebbe essere sostenuta da un sentimento pubblico potente, entusiasta e intelligente. Ciò presuppone che l'opinione pubblica sia stata biologicamente educata ad apprezzare la situazione attuale, che sia stata profondamente turbata dalla fatuità del nostro ordine sociale e che capisca cosa c'è di sbagliato in esso» (*ivi*, pp. 51-53).