

Umanità e alterità in Montaigne e nei moderni

di Sofia Bonicalzi

Abstract

Nei secoli successivi alla scoperta dell'America gli intellettuali europei si impegnarono in un complesso dibattito riguardante la natura dei popoli recentemente scoperti e l'ammissibilità della conquista. Nella riflessione di Montaigne, a fronte di una critica serrata della civiltà europea, il nuovo mondo diventa il paradigma di un'umanità diversa e nella quale forse si può ancora sperare, ma l'atteggiamento prevalente fra '500 e '700 risultò piuttosto caratterizzato da chiusura e incomprensione e si tradusse nell'elaborazione di fantasiose leggende che dessero conto dell'origine e della diffusione degli indios. Se per Lévi-Strauss ciò può essere ricondotto al senso di profondo smarrimento che colse gli occidentali trovatisi di fronte ai popoli nudi, per Gliozzi le diverse proposte teoriche avrebbero piuttosto rappresentato la copertura ideologica della conquista armata e dell'apparato coloniale, ingrediente determinante nell'affermazione del nuovo sistema di produzione borghese.

Innumerevoli furono le voci che fra '500 e '700 si espressero sugli avvenimenti successivi alla scoperta del nuovo mondo da parte di Colombo: una posizione del tutto peculiare è occupata da Montaigne, giustamente riconosciuto come uno dei padri fondatori della modernità, intesa come spinta verso una conoscenza più libera di sé e del mondo circostante, in direzione di una sempre maggiore emancipazione dalla tradizione e dall'autorità.

L'influenza che la conquista ha avuto nello sviluppo del pensiero di Montaigne è rilevabile in molti saggi; quasi ovunque se ne può sentire l'eco, ma sono due gli scritti specificatamente dedicati a questo tema: «Dei cannibali»¹ e «Delle carrozze»². Di fronte al terribile genocidio che si andava compiendo negli anni in cui scrive, egli, da storico, condanna gli episodi tragici della conquista, parteggiando per gli indios e opponendosi alle modalità di colonizzazione delle terre recentemente sco-

¹ Cfr. M. de Montaigne, «Dei cannibali», in *Saggi*, 2 voll., tr. it. di F. Garavini, Adelphi, Milano 2007, vol. I, pp. 268-285.

² Cfr. Id., «Delle carrozze», in *Saggi*, cit., vol. I, pp. 1194-1219.

perte: «Ora mi sembra [...] che in quel popolo [le popolazioni che abitano l'America del sud, in particolare il Brasile] non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo»³.

Vi è costantemente in Montaigne il riferimento al fatto che l'uomo è sempre preda dell'opinione, il Vero è inattingibile e ogni individuo si appiglia ai propri costumi, commettendo il fatale errore di crederli assoluti. Non a caso il filosofo è unanimemente riconosciuto come uno dei padri consapevoli dell'antropologia culturale, disciplina che, più di tutte, studia e analizza le differenze nell'ambito dell'agglomerato umano, rinunciando all'illusione che esista un sistema di misurazione e categorizzazione unico. Montaigne vede questi popoli come ancora vicini a un'incorrotta semplicità originaria; li chiamiamo 'barbari' in quanto ci paiono scarsamente modellati dallo spirito umano, come se l'arte dovesse vantare dei meriti particolari sulla natura, mentre «tutti i nostri sforzi non possono arrivare nemmeno a riprodurre il nido del più piccolo uccellino»⁴.

Ci si può solo dolere del fatto che questi uomini abbiano incontrato i *conquistadores* spagnoli e non, piuttosto, Licurgo e Platone, che non poterono nemmeno immaginare un'umanità così ingenua e così vicina alle leggi di natura: uomini che non conoscono le lettere, non commerciano, non hanno magistrati, né politici, che non conoscono servitù, ricchezza o povertà, e nemmeno menzogna, tradimento, dissimulazione, avarizia, invidia, diffamazione o perdono. Essi vivono in un luogo piacevole e temperato, trascorrono il tempo nella danza e nella caccia, hanno anch'essi delle specie di preti e profeti che li esortano alla virtù e al dovere, combattono con audacia e sprezzo del pericolo e coloro che otten-

³ M. de Montaigne, "Dei cannibali", cit., p. 272, *passim*.

⁴ *Ibid.*, p. 273.

gono la vittoria usano cibarsi delle carni del nemico. Sono forse barbari per questo? Montaigne osserva che gli antichi Sciiti avevano la medesima usanza e che i Portoghesi suoi contemporanei puniscono i nemici seppellendoli fino alla cintura, tirando loro frecce e, infine, impiccandoli⁵. E Montaigne, che vive in prima persona la terribile esperienza delle guerre di religione, fa notare che non si comportano in modo diverso i suoi stessi concittadini «e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa»⁶. Per il filosofo questi popoli non sono affatto inferiori a noi: «Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie»⁷. I costumi di questi popoli, pur così dissimili dai nostri, posseggano una propria legittimazione nell'abito della cultura nella quale si sono sviluppati; tuttavia, Montaigne sembra suggerire l'incommensurabilità di una cultura rimasta ancorata alla legge naturale e la nostra, basata sull'artificio. Bisogna dunque compatire coloro che, ingannati dagli Europei e sedotti dalla novità dei loro costumi, abbandoneranno la loro originaria dolcezza; da questo 'commercio', nascerà infatti la rovina anche del nuovo mondo⁸. «Era un mondo fanciullo; eppure noi non l'abbiamo fustigato e sottomesso alla nostra disciplina con la forza del nostro valore e delle nostre forze naturali, né lo abbiamo sedotto con la nostra giustizia e bontà, né soggiogato con la nostra magnanimità»⁹. Tale fanciullezza tuttavia non indica

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 274 sgg.

⁶ *Ibid.*, p. 278.

⁷ *Ibid.* Nel saggio *Oh, un amico. In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Mancini sottolinea un nesso ideale fra Montaigne e i Cinici: con questi ultimi il pensatore francese condivide «un'apertura sincera e coraggiosa all'alterità» (S. Mancini, *Oh, un amico. In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 200). Egli ritrova negli antichi filosofi «il motivo del ritorno alla natura di contro alla decadenza e alla corruzione della civiltà, soprattutto la sua principale implicazione nell'ambito della morale sociale, la tensione anti-etnocentrica, che si traduce nel rifiuto da parte dei Cinici ad avvalorare la consueta contrapposizione tra Greci e Barbari, e nel conseguente radicale cosmopolitismo; rifiuto che Montaigne reitera riguardo ai popoli del Nuovo Mondo» (*ibid.*).

⁸ M. de Montaigne, "Dei cannibali", cit., pp. 282, sgg.

⁹ Id., "Delle carrozze", cit., p. 1210.

alcun tipo di inferiorità morale e civile, ma semplicemente riflette un diverso grado di affinamento delle arti, secondo la concezione lucreziana, che l'autore fa propria, per cui l'età di ogni mondo dipende dal grado di sviluppo tecnico cui è pervenuto¹⁰: il mondo si sviluppa in una continua moltiplicazione e permutazione di forme, rispetto alle quali l'uomo ha unicamente un punto di vista parziale, che lo porta a rappresentarsi un'immagine inevitabilmente falsa, e una conoscenza che è «il miserabile fondamento delle nostre regole»¹¹.

È a partire da ciò che si può comprendere come l'atteggiamento di Montaigne sia radicalmente diverso da quello dei suoi contemporanei: egli non cerca illusorie scappatoie, ma si apre al confronto con il nuovo, proprio perché non ha alcuna fiducia nella coerenza dei suoi schemi di partenza: analizzando se stesso, egli si scopre completamente vuoto. I popoli americani non sono per quindi per Montaigne inferiori a noi, ma, per molti aspetti, migliori: i *conquistadores* li hanno sorpresi con armi e animali mai visti, approfittando della loro buona fede con il pretesto dell'amicizia: non c'è nessuna gloria, nessun merito in queste vittorie¹². In fondo però, osserva amaramente Montaigne, «quanto a religione, osservanza delle leggi, bontà, liberalità, lealtà, franchezza, ci è stato molto utile non averne quanto loro; essi si sono rovinati per tale superiorità, e venduti e traditi da soli»¹³. Se, dal punto di vista morale, i vinti sono migliori di noi («i miei cannibali», li chiama Montaigne¹⁴), dal punto di vista storico sono invece i simulatori ad avere la meglio. Ora: «quest'altro mondo starà appena aprendo gli occhi alla luce quando il nostro li chiuderà. L'universo cadrà in paralisi; un membro sarà rat-

¹⁰ Cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 207.

¹¹ M. de Montaigne, "Delle carrozze", cit., p. 1209.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 1211 sgg.

¹³ *Ibid.*, pp. 1210-1211.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1214.

trappito, l'altro in vigore»¹⁵; l'umanità vive giorni terribili, suggerisce Montaigne, con il linguaggio apocalittico tipico del suo tempo, ma l'agognata *renovatio*, il rinnovamento spirituale radicale che sarebbe forse potuto venire proprio dal mondo nuovo, è una mera illusione.

Anche qui egli è però attento a non presentare il proprio punto di vista come assoluto: noi spesso ci inganniamo, allargando al mondo il giudizio che vale soltanto per noi stessi; potremmo quindi errare nell'attribuire al mondo quella decrepitezza che è in realtà soltanto nostra¹⁶. Nell'«Apologia di Raymond Sebond»¹⁷, le pagine dedicate alle recenti scoperte geografiche sono poche, ma molto significative; Montaigne elenca, senza emettere alcun giudizio, somiglianze e differenze fra la cultura degli europei e quella degli Amerindi. La rappresentazione di quest'insieme 'eteroclitico' di elementi è volta appunto a dimostrare la totale arbitrarietà delle usanze e dei costumi: quando si riscontrano delle somiglianze, non si può per questo parlare di un possibile prestito (le due culture non si conoscevano prima), e quindi non c'è la possibilità di una spiegazione razionale; quando invece si ritrovano differenze o contraddizioni, si costretti a concludere che non vi sia alcun reale fondamento naturale¹⁸.

Tale «utilizzazione della documentazione etnografica in funzione di una *dottrina* della infinita variabilità culturale»¹⁹, secondo la via aperta da Montaigne, sarà poi ampiamente praticata dagli scrittori libertini come efficace sostegno dello scetticismo. L'attenzione degli intellettuali dell'epoca si concentra soprattutto su due ambiti principali, quello della proprietà e quello dei costumi sessuali-matrimoniali: «sono questi [...] i terreni sui quali l'europeo del Rinascimento [...] ha scoperto le proprie peculiarità di civiltà, confrontandosi con gli altri sui valori primari

¹⁵ *Ibid.*, p. 1211.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 1209.

¹⁷ Cfr. M. de Montaigne, «Apologia di Raymond Sebond», in *Saggi*, cit. vol. II, pp. 564-805.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 763 sgg.

¹⁹ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 50.

quelli consegnati, appunto al diritto privato e al codice matrimoniale»²⁰ (come poi affermerà compiutamente Durkheim²¹, le formule del diritto sono espressione dei costumi di una determinata società). Il razionalismo illuministico del '700 non mostrerà soltanto elementi di continuità rispetto a questo clima culturale, ma proporrà anche decise rotture: le teorie sulla religione e la morale naturale segneranno la «sottrazione dell'interiorità dell'anima' all'orizzonte etnologico»²².

Non si può quindi che prendere atto dell'inevitabile difformità di partenza, per cui «come i frutti e gli animali nascono diversi, anche gli uomini nascono più o meno bellicosi, giusti, temperati e docili [...] secondo che vuole l'inclinazione del luogo nel quale sono posti, e assumono una nuova complessione se sono cambiati di posto, come gli alberici»²³. Se tutto ciò di cui l'uomo dispone non è che opinione, come stabilire dei criteri di valutazione stabili? La ragione, vana e incostante, cerca di spadroneggiare ad arbitrio su ogni cosa, offuscando il reale aspetto delle cose; non vi è accordo nemmeno sulle cosiddette leggi naturali; i costumi e le abitudini paiono incomprensibili non appena vengono varcati i confini del proprio paese: «Tutto è in tutte le cose, e di conseguenza niente in nessuna, perché non c'è niente dove c'è tutto»²⁴. Come orientarsi di fronte alle proposte, spesso contrastanti fra loro offerte dalle varie sette filosofiche? Se la nostra conoscenza si sviluppa a partire dai sensi, ed essi sono ingannevoli, come può la scienza non essere fallace? Perché fidarsi, nella veglia, di quella stessa ragione che, nel sonno, accoglie come veri tutti i mostri della nostra immaginazione? Come pensare di trovare un accordo con gli altri, quando, a seconda dello stato in cui siamo, le nostre stesse credenze mutano di continuo e le apparenze si ostacolano a vicenda? La risposta di Montaigne a questi pres-

²⁰ *Ibid.*, p. 39.

²¹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), tr. it. di F. Airoldi Namer, Edizioni di Comunità, Milano 1977, p. 86.

²² S. Landucci, *op. cit.*, p. 51.

²³ M. de Montaigne, «Apologie de Raymond Sebond», cit., p. 764, *passim*.

²⁴ *Ibid.*, p. 778.

santi interrogativi è che la ragione umana è necessariamente soggetta all'errore, in quanto, per sua natura, cerca un fondamento stabile cui appigliarsi, mentre la realtà è appunto mobile e si sviluppa attraverso un turbinio continuo di forme. L'unica possibile salvezza è il rifugio nei propri costumi, consegnatici dall'abitudine e dalla tradizione, e soprattutto nella fede: «Egli [l'uomo] s'innalzerà se Dio gli porgerà eccezionalmente la mano»²⁵. Ma quanto sono credibili queste parole, pronunciate da un uomo come Montaigne, che si è dichiarato un pirroniano, uno scettico radicale, tanto più al termine di un saggio così corrosivo nei confronti di qualsiasi *theologia naturalis*? Noi «non abbiamo alcuna comunicazione con l'Essere»²⁶, aveva scritto poche pagine prima, e questo è ciò che rimane maggiormente impresso nella mente del lettore.

Il dato caratteristico della posizione di Montaigne è quindi il deciso rifiuto di ogni forma di dogmatismo in ambito morale: ma allora «come può, chiunque di noi, riconoscersi come soggetto di pensiero rinunciando a porre la coscienza come istanza sovrana e inviolabile di giudizio?»²⁷. L'unico orizzonte nel quale l'individuo può muoversi con coerenza è pertanto quel quotidiano sforzo del vivere autenticamente, senza pentimenti fasulli, né maschere ingannevoli, soprattutto senza reputarsi metro e misura di quanto lo circonda; ecco che l'etica montaigniana «invalida ogni pretesa di gerarchizzazione dei costumi, impedendo di valutare una civiltà come più 'vera' delle altre»²⁸ e contiene «il deciso riconoscimento del diritto del diverso ad esistere e valere per se stesso, indipendentemente dal grado di vicinanza al sistema di valori del giudicante»²⁹.

In Montaigne emerge quindi, a più riprese, il problema di rapportarsi alla diversità, di emettere in qualche modo un giudizio, con i po-

²⁵ *Ibid.*, p. 805.

²⁶ *Ibid.*, p. 801.

²⁷ S. Mancini, *op. cit.*, p. 204.

²⁸ *Ibid.*, p. 207.

²⁹ *Ibid.*

veri mezzi che ci sono stati forniti, a partire da una sostanziale incommensurabilità di fondo. L'intento del filosofo tuttavia va al di là di una pura riflessione teorica sulla difficoltà dell'incontro con l'altro; egli vorrebbe piuttosto sottrarre gli indios a questa colonizzazione forzata, per dar loro la possibilità di ricevere il meglio della tradizione europea, avviando così una proficua collaborazione fra loro e noi: il vecchio mondo è ugualmente investito di un compito di civilizzazione, ma la conquista politica (in particolare Montaigne sembra invitare i suoi connazionali a fondare colonie di popolamento, occupando le fertili terre che gli spagnoli, nella loro ansia di conquista immediata, hanno trascurato) deve avere lo scopo di sostenere lo sviluppo di quei popoli, senza distruggerne la cultura, valorizzandone le espressioni più genuine nello spirito della *naturalis societas et communitas* di Victoria³⁰.

La leggenda secondo cui gli indiani sarebbero totalmente incapaci di menzogna e simulazione costituisce un tema molto diffuso nella letteratura del '500, quanto meno di quella che, in un modo o nell'altro, sostiene la causa delle popolazioni sottomesse; oltre che in Montaigne, lo ritroviamo ad esempio in Las Casas³¹.

Talvolta egli sembra scivolare un poco nel mito del 'buon selvaggio', ma ciò accade perché nel suo pensiero non è rintracciabile unicamente una generica apertura all'altro, bensì una sorta di *pietas* universale, che scaturisce «dal sentimento naturale di identificazione con i sofferenti: sentimento che nella persona di Montaigne è molto accentuato, e gli consente di esprimere con rara efficacia la misura dell'oppressione degli umili, prestando la propria voce non soltanto al malcontento dei

³⁰ Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, p. 219. In parte differente è l'opinione di Landucci che sembra attribuire a Montaigne una più generale «intuizione dell'universalità del fenomeno dell'etnocentrismo», senza che a ciò sia legata una ben definita prospettiva politica. Il filosofo si sarebbe infatti limitato alla «conseguenza esplicitamente nichilistica, in fatto di 'leggi di natura', tratta dalla constatazione dell'insussistenza di un consenso universale, considerate le opposizioni rintracciabili, nelle valutazioni e nei comportamenti, fra i vari popoli» (S. Landucci, *op. cit.*, p. 31).

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 199.

poveri, ma anche alla protesta muta di quelle dimensioni della soggettività che non hanno voce entro le coordinate culturali del suo tempo»³².

Nutrite di reminiscenze letterarie, le riflessioni di Montaigne relative alla conquista del continente americano non occupano una posizione puramente marginale nell'ambito dell'architettura complessiva degli *Essais*, ma riflettono la viva presa di posizione dell'autore di fronte ad eventi storici cruciali e rivelano una perfetta coerenza rispetto alle linee di fondo del suo itinerario filosofico. Al centro dell'opera vi è infatti la demistificazione delle illusorie evidenze sulle quali poggia la nostra ragione, in nome della «legittimazione di *pluralité* e *diversité*»³³. Per Montaigne, la verità non può essere concepita come *adaequatio*, ma semplicemente come il sistema di evidenze che ciascuno possiede, sulla base delle sue pratiche. Noi non abbiamo altro, né possiamo sperare in una pur debole conferma: ogni uomo rappresenta un genere a sé e non vi è alcuna possibile comunicazione con l'Essere; i concetti non stanno nelle cose, non sono *consequentia rerum*, ma sono sovrapposizioni, incrostazioni, attraverso le quali l'uomo tenta di stabilire la propria collocazione nel mondo. Montaigne non ragiona a partire da una supposta unità di fondo originaria, che si sarebbe progressivamente oscurata, ma dalle differenze, dalle difformità. In natura tutto si dà per caso e si modifica di continuo, tanto che l'unità potrebbe costituire semmai un risultato, un costruzione della ragione, ma è la diversità, l'alterità a costituire il dato di partenza e ogni tentativo dell'uomo di stabilire il proprio primato sul mondo si rivela illusorio e arbitrario³⁴.

Tale elogio della differenza non si risolve in se stesso, né tantomeno conduce a chiudersi nel recinto delle certezze personali, ma al contrario apre ad un'etica della tolleranza e del pluralismo, nella quale la relazione con l'altro, come amicizia e comprensione reciproca, costituisce il

³² S. Mancini, *op. cit.*, p. 210.

³³ N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Leo S. Olschki, Firenze 2004, p. 394.

³⁴ Cfr. ad es. M. de Montaigne, "Apologia di Raymond Sebond", *cit.*, pp. 710 sgg.

nucleo pulsante di quell'unica possibile forma di esistenza *universale* che mira alla costituzione di un ordine di vita comune e condiviso fra gli uomini, specchio della parità indifferenziata esistente in natura, e che si oppone ad ogni forma di *universalismo* dogmatico³⁵.

Nell'ottica di Montaigne l'unica possibilità per l'uomo consiste nell'aprirsi alla differenza, superando lo scarto fra la debolezza della propria ragione e l'infinità della natura, rinvenendo anche all'interno di sé quella mobile pluralità che accomuna tutto ciò che lo circonda. Ecco perché si può parlare, per Montaigne, di «eraclitismo della mente»³⁶ e di «mobilismo dell'io e del mondo»³⁷: tale è la «regola universale che accomuna io e mondo. Il mondo, come il soggetto, è varietà e dissimiglianza (II, 2, 25A,339). L'universo è un fluire di forme incessante e senza fine. La coscienza del *perpetuum mobile*, tuttavia, si accompagna nel filosofo alla consapevolezza che l'ultima forma della vicissitudine è la prima di una nuova vita e del circolo/processo vitale»³⁸.

La grandezza del filosofo francese sta nel fatto che egli non si abbandona mai ad uno sdegnoso disprezzo per le credenze e le abitudini normalmente condivise: troviamo piuttosto la piena consapevolezza che «la *dignitas* umana consisterà nel sapersi applicare a diversi usi e formarsi quale essere proteiforme e *multi verso*»³⁹, dal momento che «“les plus belles âmes” sono le più varie e duttili»⁴⁰. Il pensiero di Montaigne è caratterizzato da quella limpidezza di sguardo, che gli consente di porsi di fronte al reale senza mascheramenti illusori e lo spinge a ren-

³⁵ Come scrive Nicola Panichi, «la categoria della pluralità è quella che la natura/ragione coglie nella vicissitudine molteplice delle forme che essa stessa produce e ricomprende entro di sé; giustifica come sue produzioni: secondo natura, equivale a secondo la differenza» (N. Panichi, *op. cit.*, p. 393).

³⁶ *Ibid.*, p. 396.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 396-397.

³⁹ *Ibid.*, p. 394.

⁴⁰ *Ibid.* Cfr. anche *ibid.*, p. 422: «Dato che ogni uomo “porte la forme entière de l'humain condition”, se rispetta, accoglie, non nega e non esilia le altre forme come anomale, straniera, mostruosa, ma le riconosce come forme/linguaggio della natura e del polimorfismo dell'umanità, si troverà nella condizione di essere universale-singolare: unica forma possibile della *dignitas* umana».

der conto di come il mondo (o i mondi) realmente appaiono, senza rivolgersi ad alcun altrove (talvolta egli lo fa, ma poi si volge sempre ad una spiegazione che appaghi la ragione, al tempo stesso pesante fardello e insostituibile compagna: l'Essere c'è, ma è tanto distante da noi che non abbiamo speranza di accedervi). È dunque la pluralità che caratterizza la condizione umana; solo Dio sfugge alla dimensione temporale e al mutamento, ma proprio questa differenza radicale determina lo statuto proprio e immodificabile dell'uomo sulla terra. Da qui l'esigenza di muoversi con coerenza nel mondo, sfruttando i nostri deboli mezzi: «Che cosa vuol salvare Montaigne? Certamente la morale, la ragion pratica come fondamento dell'etica. Se la ragione teoretica è debole e guastafeste, se lambisce il nichilismo epistemologico, la stessa sorte non può capitare alla ragion pratica, alla filosofia in azione: siamo nati per agire – e per agire bene»⁴¹. L'atteggiamento di Montaigne va ben oltre la semplice tolleranza, tanto che egli vede proprio nella pluralità «il seme e il sale della storia del mondo»⁴², l'individuo non esiste come sostanza a sé, come essenza o monade chiusa in se stessa e autosufficiente, ma solo la relazione, l'intersoggettività è reale: se il problema dell'essere risulta irrimediabilmente distante da una dimensione storica autenticamente umana, Montaigne invita a non porselo più⁴³.

Alcuni dei più significativi saggi di Montaigne sviluppano una radicale critica dell'esistente, i loro obiettivi polemici sono spesso la civiltà eurocentrica con la sua smania di conquista, le differenze di status sociale e le gerarchie arbitrarie, le leggi artificiali che devono il loro pre-

⁴¹ *Ibid.*, p. 405.

⁴² *Ibid.*, p. 406.

⁴³ Emblematico in questo senso l'*incipit* del saggio «Del pentirsi»: «Il mondo non è che una continua altalena. Tutte le cose vi oscillano senza posa: la terra, le rocce del Caucaso, le piramidi d'Egitto, e per il movimento generale e per il loro proprio. La stessa costanza non è altro che un movimento più debole. Io non posso fissare il mio oggetto. Esso procede incerto e vacillante, per una naturale ebbrezza. Io lo prendo in questo punto, com'è, nell'istante in cui mi interesso a lui. Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da un'età all'altra o, come dice il popolo, di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. Bisogna che adatti la mia descrizione al momento». (M. de Montaigne, «Del pentirsi», in *Saggi*, cit., vol. 2, p. 1067).

stigio unicamente all'autorità con cui si impongono⁴⁴. In questo quadro il nuovo mondo diventa il paradigma di un'umanità diversa e nella quale forse si può ancora sperare: «“nuovo”, non solo nel senso di “appena scoperto”, ma in quanto opposto a “vecchio mondo”; nuovo perché nega i segni del vecchio, i segni della società civile, le sue azioni e il suo linguaggio»⁴⁵. In questo senso le scoperte geografiche divengono un segno tangibile che apre alla speranza di una trascendenza, nel senso di infiniti mondi che ricomprendano in una nuova cornice tutto ciò che la natura produce nell'eterna vicissitudine delle forme.

Se l'obiettivo perseguito da Montaigne, da un saggio all'altro, è rappresentato dalla critica del dogmatismo universalistico in vista di un 'umanesimo non antropocentrico', il compito della filosofia è proprio quello di far «disimparare a servire»⁴⁶: i selvaggi americani, saldamente ancorati a poche e sicure norme naturali, sono di esempio per il filosofo; essi appaiono infatti maggiormente svincolati da quelle leggi artificiali che la tirannia del caso ha distribuito fra i vari popoli. La scoperta del nuovo mondo fa scoprire l'illimitatezza della creazione, ecco perché risulta una «terapeutica della verità»⁴⁷; è proprio la ragione scettica, che non accetta l'unicità del punto di vista, in ambito sia etico che cosmologico, ad assegnare all'altro dignità e consistenza, ricomprendendolo in un'unità plurale. Se l'unità del genere umano rimane una pura utopia, l'invito di Montaigne è volto a realizzare il più possibile l'«amicizia perfetta in comune, co-esistenza in quanto co-essenza»⁴⁸. Accogliere l'altro è necessario in quanto è proprio la verità ad essere in se stessa contraddittoria e sempre in movimento, pertanto lo spazio

⁴⁴ Cfr. N. Panichi, *op. cit.*, p. 411.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 414.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 432. La filosofia come meditazione della morte è «meditazione della libertà. Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire» (Montaigne, M., “Filosofare è imparare a morire”, in *Saggi*, cit., vol. 1, p. 110).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 433.

⁴⁸ *Ibid.*

dell'alterità si configura come «*misura della comune umanità*»⁴⁹ e «il pluralismo appare come il primo articolo dell'etica del nuovo umanesimo»⁵⁰.

Per Montaigne bisogna quindi impegnarsi per individuare le conformità al di sotto delle differenze, comprendere lo scarto al di là delle somiglianze apparenti, in un gioco continuo di corrispondenze e opposizioni, che portano a scoprire «differenze di ordini e gradi [...] “sotto la forma di una stessa natura” (II, 12, 202A, 459)»⁵¹.

Le riflessioni di Montaigne ancora così luminose e pregnanti ai nostri occhi, non appaiono tuttavia isolate rispetto al contesto culturale del tempo, ma si configurano come uno degli approcci più originali con i quali gli intellettuali fra '500 e '700 guardarono ai popoli appena scoperti.

Negli anni successivi al primo viaggio di Colombo nelle Americhe gli Europei entrano in contatto con un'entità totalmente altra, che appare inizialmente irriducibile alle categorizzazioni con le quali, da sempre, essi avevano affrontato lo straniero e il diverso. La difficoltà teorica che incontrano deriva essenzialmente dall'evidente contraddizione tra la lettera del testo biblico, che presenta un unico Adamo, padre e progenitore dell'intera stirpe umana, e la presenza di un'altra umanità, di cui il Testo Sacro non fa menzione e che abita luoghi in cui, per tradizione, è ritenuto impossibile vivere. Si attua in questa fase il delicato passaggio dall'imperativo agostiniano e medievale, che invitava il fedele a cercare all'interno della propria anima la via della saggezza, distogliendo quindi lo sguardo dal mondo, alla prerogativa essenzialmente moderna, che impone la necessità di uscire da se stessi e di confrontarsi con la realtà circostante.

Non è infatti un caso che, proprio in questo periodo, cominci ad affermarsi quell'etica del progresso e dello sviluppo economico che an-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 444.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 445.

⁵¹ *Ibid.*

drà a costituire l'ossatura delle moderne società europee: inizia qui a configurarsi un diverso rapporto con il mondo e la natura, che implica non più la contemplazione e il rispetto dell'ordine divino, ma l'opera attiva di modifica e sfruttamento dell'esistente. Il centro dell'esistenza umana progressivamente si sposta dall'universo ultramondano, per ricollocarsi nel mondo terreno, in cui l'uomo non è più pellegrino di passaggio ma artefice e protagonista di un attivo processo di trasformazione. Si tratta di un cammino lungo, che si sviluppa a partire dalla diffusione della cultura e degli ideali umanistici, e nel quale la conquista dei territori americani svolge un ruolo di indiscutibile rilievo⁵².

Al di là della questione prettamente teologica, in questa circostanza assistiamo all'estremo tentativo di difesa della civiltà europea, che tenta di preservare dal progressivo sfaldamento quegli schemi categoriali e quell'impianto concettuale attorno ai quali essa, da sempre, aveva ruotato; è in gioco la coerenza dell'autocentratura della civiltà europea, basata su ciò che per tradizione si pensava dell'uomo adamitico (eurasiatico), che sembra non reggere di fronte all'incontro con il nuovo mondo. Ecco che, per riempire il *vacuum* teorico, vengono elaborate una serie di fantasiose tesi difensive che ricollegano le nuove scoperte ad antiche e familiari leggende: la vicenda di Atlantide, lo sbarco di navi cartaginesi sulle coste americane, e molte altre ancora. I popoli recentemente scoperti non sono infatti considerati realmente 'nuovi', in quanto vengono ben presto assimilati alle *razze strane* elencate da Pli-

⁵² Cfr. *ibid.* Nel saggio *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Landucci osserva che alla base di elementi di sviluppo decisivi per il pensiero europeo, quali la scelta razionalistica e lo stesso giusnaturalismo, vi è «la caduta dell'idea millenaria del *consensus gentium*, inteso come consenso universale dell'intero genere umano» (S. Landucci, *op. cit.*, p. 25), in quanto è proprio l'esperienza della diversità culturale che segna il progressivo tramonto dell'idea di un «'diritto naturale' che si pretenda fondato empiricamente, sull'osservazione e sulla collazione» (*ibid.*, p. 24). Solo a questo punto infatti, data l'inconsistenza di un metodo puramente induttivistico in campo morale, si ebbe «l'assunzione del criterio della *recta ratio* a criterio esclusivo» (*ibid.*, p. 23).

nio, mentre il continente americano è, di volta in volta, associato all'età dell'oro degli Antichi, al giardino delle Esperidi o alle isole Felici⁵³.

Lévi-Strauss fa notare come che l'atteggiamento più comune fra gli intellettuali europei sia stato caratterizzato, almeno inizialmente, da un atteggiamento ben diverso da quello di Montaigne, una sorta di conservatorismo del tutto privo di quella curiosità naturale che costituisce il presupposto di ogni ricerca appassionata⁵⁴.

Tale 'volontaria cecità', come la definisce Lévi-Strauss⁵⁵, sarebbe stata poi alla base di quel processo di assimilazione distruttiva che, per secoli, avrebbe connotato il rapporto fra vecchio e nuovo mondo. Tuttavia il tradizionalismo di cui qui si parla è ben diverso dall'atteggiamento odierno e tanto diffuso che consiste nel preventivo rifiuto di tutto ciò che non appare immediatamente affine ai propri costumi o al proprio sistema dei valori. Al contrario esso pare proprio caratterizzato dal bisogno di acquisire l'altro, il diverso come semplice conferma del 'già noto', relegandolo semmai nella sfera dello strano e dell'esotico e sottraendogli qualsiasi elemento di specificità. Anche in Montaigne non mancano le analogie e gli esempi tratti dal mondo classico, ma ciò che il filosofo vorrebbe ricavare dal confronto con l'antico non è mai una regola da applicare meccanicamente, che lo porti a ricondurre i costumi degli indios ad uno schema preconstituito; ciò che cerca è semmai un modello di comportamento, un esempio morale virtuoso (che egli non potrebbe rintracciare fra i suoi contemporanei) che gli permetta di orientarsi nel presente, tenendo ben desta però quella facoltà immaginativa che gli consente di cogliere differenze e affinità senza appiattirle.

⁵³ Cfr. Cl. Lévi-Strauss, «Rileggendo Montaigne», in *Storia di lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, tr. it. di S. Atzeni, Einaudi, Torino 1993, p. 208.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 199 sgg.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 208.

Potremmo forse stupirci del fatto che la spiegazione a prima vista più semplice, quella della naturale prolificità della natura, la tesi poligenetica, non venga presa in considerazione dagli intellettuali del tempo. Essa si affermerà faticosamente nel corso dei secoli; poco importa, almeno inizialmente, della scarsa credibilità di queste leggende; ciò che conta è la difesa del testo biblico, cardine e ultimo baluardo della coerenza iniziale. Il progressivo sgretolarsi di questo sistema di concettualizzazioni, che appare irrimediabilmente distante dal nostro approccio corrente e che non potrà reggere di fronte alle successive acquisizioni empiriche, costituisce un oggetto di indagine affascinante e merita di essere indagato in quanto offre un punto di vista privilegiato per cogliere il passaggio fra due epoche della storia europea.

Claude Lévi-Strauss, cercando una spiegazione relativa al paradossale atteggiamento che segnò l'incontro degli europei con i popoli nudi, scrive: «Mai l'umanità aveva conosciuto una prova più ardua e mai ne conoscerà una simile, a meno che un giorno, a migliaia di chilometri dal nostro, non si riveli un altro globo, abitato da esseri pensanti».⁵⁶ In tale ottica le posizioni teoriche messe in campo dagli avversari non costituiscono esclusivamente degli alibi retorici, costruiti ad arte per sostenere interessi materiali altrimenti difficilmente giustificabili, ma riflettono reali istanze, più o meno consciamente diffuse nella mentalità dell'epoca; se così non fosse, l'esperienza della conquista risulterebbe ancor più difficilmente razionalizzabile e non potrebbe essere facilmente distinta dai più recenti genocidi.

Ben diversa è a questo proposito la prospettiva offerta dall'imponente saggio di Giuliano Gliozzi⁵⁷, *Adamo e il nuovo mondo*, che offre un'analitica trattazione delle ipotesi relative all'origine e alla diffusione degli indios, ricostruendo la genesi e riconoscendo fonti e modelli letterari delle diverse proposte poligenetiche e monogenetiche

⁵⁶ Cl. Lévi-Strauss, "Il ritorno", in *Tristi Tropici*, tr. it. di B. Garufi, il Saggiatore, Milano 1994, p. 70.

⁵⁷ Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 107 sgg.

elaborate in Europa fra '500 e '700. Egli si chiede se l'incontro fra due culture tanto differenti abbia potuto produrre un reale smarrimento o se questo sia piuttosto un pregiudizio della contemporanea antropologia, che attribuisce agli uomini del tempo domande che sono solo nostre. Se Lévi-Strauss riconduce l'atteggiamento di intellettuali e missionari alla sopravvenuta difficoltà teorica in quanto «dilemma» dal «carattere assoluto, totale, intransigente»⁵⁸, Gliozzi sostiene al contrario che tali elaborazioni teoriche non costituiscano un bazar di fantasiose quanto infondate leggende, che potrebbero tutt'al più essere considerate come le radici della moderna etnografia, bensì un sistema ancorato in modo nettissimo alla situazione politico-economica del tempo, un complesso in costante evoluzione, che riflette l'emergere di differenti gruppi di interesse e il progressivo affermarsi di contrastanti esigenze materiali. Egli non nega la rilevanza dei diversi moventi speculativi che animavano gli europei del tempo, ma li riduce a fattore secondario; preponderanti risultano piuttosto le mire di carattere politico-economico, mentre le varie elaborazioni teoriche fungono per lo più da copertura ideologica. La competizione sempre più accesa fra le potenze europee obbliga gli intellettuali ad elaborazioni sempre più sofisticate e complesse, che reggono di fronte ai tentativi di confutazione messi in campo dagli avversari, a loro volta mossi da esigenze di carattere pratico. Attribuire agli intellettuali dell'epoca interessi e inclinazioni di tipo etnologico può spesso risultare fuorviante e rischia di impedire l'individuazione dei reali parametri entro cui gli europei si mossero. È lo stesso Las Casas ad esempio che affronta il tema della 'bestialità' degli amerindi: si tratta di una tesi che si diffonde rapidamente nell'ambiente dei *conquistadores* e degli intellettuali che li sostengono ed essenzialmente costituisce una giustificazione teorica della tanto criticata *encomienda*. L'incapacità razionale, la scarsa predisposizione per ogni tipo di virtù e l'innata malvagità degli indios rendono necessa-

⁵⁸ Cf. Lévi-Strauss, "Il ritorno", cit., p. 70.

ria una punizione e solo l'impiego di una spregiudicata violenza può risultare efficace, mentre del tutto inutile risulterebbe la predicazione degli umili missionari. I *conquistadores* perseguono così un duplice obiettivo: da un lato si avvalgono di un assoluto potere di vita e di morte su individui che non possono essere considerati uomini, dall'altro si liberano facilmente del vincolo che imporrebbe loro una responsabilità educativa nei confronti degli indios, in base a quanto stabilito al momento della celebre donazione di papa Paolo III. Non a caso la reazione del papato sarà quella di ristabilire l'umanità degli indios con una bolla, che non farà che riaffermare il diritto della chiesa cattolica ad esercitare un pieno controllo sulle colonie.

Se tale ideologia non riuscirà ad imporsi, ciò non si deve al maturare di un presunto spirito umanitario, bensì al tramonto della struttura economica dell'*encomienda*, legata ad un modello feudale ormai in inesorabile declino di fronte alla progressiva affermazione delle monarchie assolute europee⁵⁹. Sia per i missionari che per i soldati, gli americani paiono sospesi in una condizione intermedia fra l'uomo e la bestia; ciò che realmente differenzia le loro posizioni è piuttosto il riconoscimento di chi abbia il compito di recuperare gli indios ad una condizione di umanità piena.

Se Oviedo è uno dei primi a sostenere che la genealogia degli indios è riconducibile alla Bibbia (in quanto essi derivano da Espero, dodicesimo re spagnolo e discendente di Jafet), egli si muove in realtà nell'intento di tutelare gli interessi della corona spagnola⁶⁰, messi in forse dalle pretese dei discendenti di Colombo e dal progressivo venir meno dell'autorità della donazione di Paolo III. Così le altre potenze europee, che mirano a sottrarre alla Spagna il monopolio nel nuovo mondo, riutilizzano la medesima teoria in una chiave differente: se l'impero di Jafet è universale, il diritto di rivendicare le terre america-

⁵⁹ Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 298 sgg.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 16 sgg.

ne spetta piuttosto a chi per primo le ha occupate, tanto che viene persino messo in dubbio che il primato della scoperta spetti alla Spagna⁶¹.

Le caratterizzazioni degli indios proposte dagli intellettuali europei sono spesso letterarie e scarsamente attendibili, soprattutto non rivelano quasi mai una conoscenza diretta o comunque sono funzionali alle esigenze delle diverse potenze, impegnate in accanita lotta politico-culturale per la supremazia sul nuovo mondo: pensare che gli indios abbiano una discendenza giudaica legittima la loro distruzione (gli ebrei secondo la legislazione spagnola non possono essere liberi vassalli) e il fatto che l'anno della scoperta dell'America coincida con l'espulsione degli ebrei dalla Spagna viene strumentalizzato ed enfatizzato a dismisura dai sostenitori di tale teoria⁶².

È proprio nella *Bibbia* che si cercano le origini culturali degli indios, rinvenendo sorprendenti somiglianze fra i costumi dei popoli assoggettati di recenti e quelli di cui il testo sacro fa menzione: tale atteggiamento, a parere di Gliozzi, non può essere considerato come il riflesso di una naturale curiosità o come l'abbozzo di una ricerca che si possa definire scientifica, ma risulta frutto di una precisa scelta ideologica, che ha ben poco a che fare con serie constatazioni empiriche⁶³.

Se la tesi giudeogenetica viene sostenuta dalla corona spagnola in quanto permette di giustificare la servitù degli indios, i *conquistadores* approdano ben presto alla soluzione camitica: gli indios non sarebbero altro che i cananei, ovvero i discendenti di Cam, patriarca di una stirpe maledetta e senza alcuna possibilità di redenzione. Non è un caso che il primo sostenitore di tale teoria sia Lopez de Gomara, biografo di Cortés: in questo caso l'opera missionaria sarebbe totalmente vana e ai *conquistadores* spetterebbe il diritto di ridurre in totale schiavitù gli indios.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 35 sgg.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 68.

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 106 sgg.

Entrambe le teorie si sviluppano a partire da un presupposto comune e imprescindibile: la *Bibbia* viene considerata una fonte esaustiva sia per la storia sacra che per quella profana; tutto ciò che accade nel mondo deve essere in qualche modo preannunciato dai testi sacri; non possono esistere popoli sconosciuti o non riconducibili alle stirpi dell'«Antico Testamento», tanto che vi si ricorre anche per affrontare situazioni di cui esso non tratta direttamente.

Nell'interpretazione di Gliozzi la tesi poligenetica si afferma in quanto risulta la più idonea a garantire il diritto alla conquista e alla sottomissione delle nuove terre, anche se progressivamente la stessa scoperta dell'America risulterà fatale per qualsiasi concezione biblicentrica, inevitabilmente destinata a soccombere alle contraddizioni che man mano si presentano⁶⁴.

Se gli autori spagnoli hanno una visione profondamente negativa degli indios, al contrario nel 1500 comincia ad emergere un filone che condanna la terribile oppressione cui essi sono sottoposti dalla dominazione europea. L'errore in questo caso consisterebbe nel ricollegare queste posizioni ad una sorta di mito del buon selvaggio da cui gli europei del tempo, come del resto noi oggi, sarebbero stati presto affascinati: quel mito è appunto nostro, e la valutazione positiva delle virtù degli indios si ricollega agli interessi di chi, come gli ugonotti francesi, ha ancora pochi reali interessi economici nel nuovo mondo e mira soltanto a contenere l'esplosiva espansione spagnola, condannandone i metodi brutali⁶⁵. In seguito anche francesi e inglesi si appropriarono dell'ipotesi camitica, funzionale questa volta alla fondazione di colonie di popolamento che permettano il sostentamento del vecchio mondo (nella *Bibbia* Giosuè invita i figli di Giuseppe, troppo numerosi, a recarsi nei territori cananei⁶⁶): più che ad una reale modifica dei rapporti interumani assistiamo ad una progressiva modificazione dei rapporti di

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 168 sgg.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 131 sgg.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 144.

tipo economico; ciò che risulta più conveniente non è più l'assoggettamento indiscriminato degli indios (il cui tasso di mortalità è peraltro molto consistente), ma lo sfruttamento delle abbondanti e fertili terre vergini del nuovo continente.

Se ben presto affermare la discendenza biblica degli indios non pare più sufficiente a garantire il monopolio dell'una o dell'altra potenza, dal momento che tutte vi si richiamano per giustificare i propri diritti di occupazione, risulta necessario raffinare tale proposta teorica, in modo che possa rendere conto di come effettivamente il nuovo mondo sia stato popolato: si tratta di un problema originariamente secondario, ma che via via diviene cruciale e non più dilazionabile; dalla sua soluzione dipende infatti la tenuta stessa dell'ipotesi biblica.

Proprio la necessità di spiegare in termini coerenti lo spostamento di persone, ma anche la trasmissione dei costumi e delle usanze aprirà la strada a una proposta teorica radicalmente innovativa: sono gli studiosi legati all'ambiente dell'aristotelismo veneto, quali Fracastoro e Garimberto⁶⁷, a proporre una visione più laica, secondo la quale le somiglianze riscontrate sarebbero frutto di semplici affinità naturali, comprensibili anche senza far ricorso all'ipotesi di un popolamento esterno. L'America potrebbe piuttosto essere identificata con l'Atlantide⁶⁸ (in questo caso sono due le versioni circolanti del mito: Atlantide potrebbe essere direttamente identificata con la terra americana, e in tal caso il nuovo mondo sarebbe autonomo dal nostro, oppure potrebbe essere pensata come una sorta di passerella fra i due continenti, disgiunti ma strettamente connessi) di cui parla Platone e questo sarebbe sufficiente a spiegare lo splendore di alcune delle civiltà locali e l'ammirazione nutrita per certi versi dagli stessi *conquistadores*. L'esaltazione di queste lontane civiltà risulta perfettamente compatibile con lo spirito commerciale della repubblica veneta, di fratto disponi-

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 177 sgg.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 199.

bile a commerciare qualsiasi prodotto con qualsiasi popolo⁶⁹ ma, in modo apparentemente paradossale, questa stessa tesi tornerà utile persino a Cortés: la novità delle terre da lui conquistate (il nuovo mondo è tale perché grande e importante quanto l'altro mondo, non perché sia realmente considerato nuovo) accresce i meriti della sua opera di conquista, tanto che Gomara, vicino a Cortés, non fa che sottolineare la provvidenzialità della conquista (Cortés da credito all'idea secondo la quale egli sia un sovrano venuto da lontano; ciò gli consente di indurre Moctezuma a dichiararsi di fatto vassallo del sovrano spagnolo).

Il fatto che la medesima teoria, lievemente modificata, appaia in contesti differenti e spesso ostili, non è segno della sua maggior legittimità, ma rivela piuttosto l'abilità con la quale essa viene plasmata e adattata alle diverse circostanze, divenendo strumento essenziale per legittimare la politica delle varie forze in campo.

Tale teoria non costituisce tuttavia l'unica soluzione laica al problema delle origini; accanto ad essa si affaccia ben presto un'altra opzione, che fa discendere il popolamento del continente americano da antiche navigazioni fenicie o cartaginesi di cui ovviamente la *Bibbia* non fa menzione⁷⁰. Appare significativo che Montaigne⁷¹ si inserisca nel dibattito sulle origini prendendo in considerazione soltanto le ipotesi di Atlantide e delle navigazioni cartaginesi, le uniche che abbiano una parvenza di razionalità, ma che soprattutto gli consentano di fornire sostegno alla tesi della novità del continente americano (salvo poi scartarle entrambe, ritenendole in fondo ben poco verosimili). L'intento con cui sviluppa il suo discorso è però ben diverso rispetto a quello di Gomara: come abbiamo visto, sancire la novità del mondo appena scoperto per lui significa soprattutto condannare l'operato dei *conquistadores* e negare la legittimità della subordinazione degli indios. Semmai, nell'ottica di Montaigne, il nuovo mondo finisce per diventare una sorta

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 184.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 249 sgg.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 200.

di prova sperimentale della pluralità dei mondi epicurea e lucreziana, dal momento che per lui risulta impossibile aderire alla proposta monogenetica (anche se egli non parla mai apertamente di poligenetismo) a partire dall'analisi di somiglianze e differenze culturali⁷².

La scarsa credibilità di navigazioni transoceaniche nell'antichità si rivelerà ben presto un'arma a doppio taglio per i sostenitori del monogenetismo, che, proprio su questo punto, saranno ferocemente attaccati dai libertini. Quest'aspetto, solo apparentemente secondario, rivela invece quali profondi mutamenti sotterranei investano la mentalità europea del tempo: la fiducia nella sapienza degli antichi viene profondamente scossa, sia dal punto di vista teorico (le nuove scoperte appaiono sempre più incompatibili con la cosmografia antica), sia da quello pratico (come ipotizzare così lunghe navigazioni senza l'ausilio dei più moderni strumenti) e tipica del Rinascimento sarà la crescente fiducia nella prassi empirica.

Se l'idea della novità prevarrà come 'più razionale', tuttavia ciò non avverrà semplicemente per ragioni di carattere scientifico. «Dire che gli antichi conoscevano il Nuovo Mondo (e che quindi questo non è nuovo), o dire che non lo conoscevano (e che quindi è veramente nuovo) non è infatti per nulla una risposta neutrale rispetto alla disputa politico-giuridica apertasi intorno alle terre americane. E se pure la soluzione 'scientifica' dell'alternativa è indubbiamente quella che riconosce la novità del Nuovo Mondo, perché questa soluzione si affermi storicamente non sono sufficienti le sue intrinseche ragioni scientifiche, ma occorre che essa favorisca o non contrasti, sul piano ideologico, determinati interessi materiali relativi a quella parte della terra»⁷³.

Ciò significa che affermare la novità delle terre scoperte risulterà progressivamente più conveniente anche per coloro che inizialmente avevano fatto della *Bibbia* il baluardo più saldo: per la corrente anti-

⁷² Cfr. *ibid.*, p. 209.

⁷³ *Ibid.*, p. 275.

spagnola (che prende le mosse da Gomara e che annovera anche Bacon e Montaigne) lo svincolamento avverrà riallacciandosi a Platone e Aristotele (e quindi alla ben nota equazione fra America e Atlantide), per la corrente filo spagnola (rappresentata perfettamente da Acosta) sarà essenziale affermare la novità della scoperta rispetto alla sapienza antica, ma non la novità dei popoli incontrati, ugualmente derivati dall'unico Adamo che la *Bibbia* propone⁷⁴.

Nella seconda metà del '500 si sviluppa un crescente interesse per le tesi naturalistiche classiche sull'origine della vita, che permetterebbero di spiegare il popolamento del nuovo mondo senza ricorrere al canone biblico: inizialmente le due questioni rimangono separate, tanto che gli studi di Cardano sulla generazione spontanea in Aristotele non incontrano l'opposizione della Chiesa cattolica, troppo occupata a combattere le tesi dei paesi protestanti⁷⁵.

Ben presto appare però chiara la relazione tra questi sviluppi teorici e il problema americano, così come risultano evidenti le possibilità eversive della soluzione poligenetica. Proprio per difendere il diritto della Chiesa cattolica a proseguire l'opera missionaria, Acosta scrive nel 1590 un'opera che Gliozzi non esita a definire 'rivoluzionaria'⁷⁶, in quanto per la prima volta l'autore spagnolo si sforza di offrire conferme razionalmente fondate alla tesi monogenetica. È impossibile stabilire con precisione chi siano stati i primi colonizzatori delle terre ora riscoperte, tuttavia essi giunsero presumibilmente dall'Europa o dall'Asia e sono pertanto figli di Adamo, uomini destinati quindi alla salvezza per mezzo della conversione: la donazione papale e il primato di Colombo garantiscono i privilegi della corona spagnola. Se Acosta sviluppava la sua tesi partendo proprio dalla rinuncia ad ogni collocazione geografica precisa dei primi coloni, i suoi successori si diedero da fare per individuare la provenienza, cercando di attribuire loro un'origine gentile.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 283 sgg.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 317 sgg.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 371.

Anche in questo caso si assiste ad una rassegna di proposte teoriche diverse, tutte volte a legittimare gli interessi politico-commerciali dell'una o dell'altra potenza, e in realtà ben poco legate a un serio spirito di indagine.

A parere di Gliozzi sono proprio i differenti rapporti economico-commerciali che trasformano radicalmente la mentalità europea; in questo senso anche per lui è senz'altro vero (come per Lévi-Strauss, ma in un senso ben differente) che la scoperta dell'altro rivoluzioni il nostro modo di porci nel mondo: in particolare «il sistema commerciale olandese incrementa, a livello ideologico, un inarrestabile processo di disgregazione della concezione biblico-cristiana, così come, sul piano economico-sociale, sviluppa elementi decisivi per decretare la morte del sistema feudale europeo»⁷⁷.

Un significativo passo in avanti nello sviluppo delle teorie poligenetiche si ha con l'opera di La Mothe Le Vayer⁷⁸, libertino che scrive alla metà del 1600 in merito ai cosiddetti 'mostri', creature considerate intermedie fra gli uomini e le bestie, fra le quali erano annoverati gli stessi indigeni americani⁷⁹. Per Le Vayer tutte le creature simili all'uomo hanno un'origine naturale e solo la tesi poligenetica permette di rendere conto di tutte le differenze riscontrabili in natura (l'analogia con Montaigne risulta più che evidente). In quest'ottica una monarchia cristiana (francese), non ha bisogno della mediazione della chiesa (in particolare dei gesuiti, che detengono il primato nelle missioni): gli indios sono assimilabili agli antichi pagani (come loro non hanno mai ri-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 513.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 520 sgg.

⁷⁹ Si tratta di una tematica molto in voga nella letteratura, specie francese, del 1600 e 1700; si veda in proposito anche il celebre film di François Truffaut, *Il ragazzo selvaggio* (*L'enfant sauvage*, Francia 1969), che racconta la vicenda realmente accaduta di un medico francese che tenta di educare un fanciullo orfano cresciuto nei boschi della campagna francese. A questo proposito, Landucci (cfr. S. Landucci, *op. cit.*, p. 340) osserva che, a partire dal XVIII secolo, si evidenzia una sempre maggior insoddisfazione per l'identificazione del cosiddetto 'uomo di natura' con il selvaggio americano: Montesquieu analizzerà il caso «degli "hommes sauvages" vissuti abbandonati a se stessi nei boschi» (*ibid.*).

cevuto il *Vangelo*) e hanno quindi la possibilità di ottenere la salvezza grazie alle loro sole virtù naturali senza che sia necessaria una redenzione universale. Un altro libertino, De la Peyrère⁸⁰, si spinge anche oltre, sostenendo (come già aveva fatto Bruno in modo più velato) la tesi della doppia creazione: mentre con la prima sarebbero nati uomini soggetti al peccato, la seconda, adamitica, va intesa come una sorta di rigenerazione spirituale, prima riservata agli ebrei e poi estesa a tutti gli uomini. Del resto le incongruenze bibliche risultano spiegabili solo se essa viene considerata unicamente come la storia locale del popolo ebraico.

La proposta poligenetica, per il progressivo mutare delle circostanze storiche, finisce per evolvere nella tesi razziale, che considera gli uomini come appartenenti a razze diverse e fra loro non in condizione di parità: nel 1743 Voltaire⁸¹ può scrivere che le differenze somatiche fra i vari individui testimoniano la mancanza di unità del genere umano, naturalmente suddiviso in una pluralità di razze in rapporto gerarchico⁸². Alla base delle conclusioni di Voltaire (e sostanzialmente anche di Hume⁸³) vi è, di fatto, l'idea di una naturale differenza di capacità, distribuite in mondo diseguale fra le diverse specie⁸⁴. Ecco che la tesi poligenetica, sviluppatasi soprattutto per contrastare l'oppressiva dominazione spagnola, diviene la base ideologica della pratica schiavistica, utilizzata ad esempio per giustificare la legittimità della tratta dei neri. Se fino a questo momento sarebbe risultato improprio parlare di 'razzismo', paradossalmente è proprio la nascente borghesia mercanti-

⁸⁰ Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, p. 535.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, pp. 601 sgg.

⁸² Landucci sottolinea come invece i grandi intellettuali del 1600 fossero lontani da teorie che riducevano le differenze culturali a termini di carattere biologico. Se nel 1500 veniva ancora recuperata la teoria aristotelica della schiavitù naturale per giustificare la sottomissione degli indios, nel secolo successivo, con lo svilupparsi dell'empirismo, prevale il rifiuto di ogni concezione innatistica (cfr. S. Landucci, *op. cit.*, p. 77).

⁸³ Cfr. S. Landucci, *op. cit.*, p. 82.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p. 81.

le, che predica una libertà e un'uguaglianza universale di diritto, a farsi promotrice di una concezione fortemente 'razzistica', per la quale vale ancora una volta l'equazione fra 'diverso' e 'inferiore'⁸⁵: «se in qualche modo si può considerare la teoria razziale come più scientifica (dal punto di vista del rigore metodologico, più che da quello del quoziente di verità), sarebbe fuori luogo cercare in questa aumentata razionalità una minore carica ideologica; presumere che 'più razionale' significhi immediatamente più umano, più comprensivo, più giusto; che il progresso, nell'epoca borghese, coincida con una diminuzione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. È esattamente il contrario; ma proprio in questa negatività va vista la funzione rivoluzionaria – anche a livello ideologico – di quella macchina sanguinosa che fu il sistema coloniale»⁸⁶.

La linea interpretativa di Gliozzi, che pure si sviluppa all'interno di una concezione della storia di stampo marxista, non appare semplicemente contrapposta alla prospettiva di Lévi-Strauss: entrambi mettono in qualche modo in luce il carattere epocale della conquista, quasi che essa sancisse, da un punto di vista simbolico, ma anche straordinariamente tangibile, la genesi di un universo di sistemi concettuali e di pratiche di vita differenti e incompatibili rispetto a ciò che la civiltà europea, in modo tutto sommato solitario, malgrado i contatti con i popoli orientali, aveva potuto conoscere e produrre fino a quel momento.

Se Lévi-Strauss si sofferma sul senso di profondo smarrimento che colse gli occidentali trovatisi di fronte ai popoli nudi, Gliozzi si pone in un'ottica essenzialmente pragmatica, ponendo l'accento non tanto sulla conquista in sé e per sé, ma sul carattere rivoluzionario dell'apparato coloniale, ingrediente fondamentale del nuovo sistema di produzione che, a livello sempre più globale, progressivamente soppianderà la ormai declinante organizzazione feudale. Tali rivolgimenti porranno le

⁸⁵ Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 623 sgg.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 626.

basi per la definitiva affermazione delle monarchie europee e soprattutto consentiranno l'ascesa della grande borghesia mercantile, decisa ad ottenere un ruolo da protagonista su una scena ormai mondiale⁸⁷: si tratta quindi di snodi fondamentale di quella più generale congiuntura che porta appunto all'affermazione della classe borghese, classe che, come scrive lo stesso Marx, «ha avuto nella storia una funzione sommativamente rivoluzionaria»⁸⁸.

Tale spinta rinnovatrice risulta essenzialmente espressione degli interessi di una o più classi determinate, le sole che riusciranno ad appropriarsi di risorse e strumenti di profitto così ampi. L'enorme sviluppo economico non sarà infatti accompagnato da un'evoluzione dei rapporti sociali che vada nel senso di un'etica più umana e più "giusta", né sarà animato da uno spirito autenticamente libertario, ma rimarrà legato ad una rivoluzione di classe, che porterà a rinnovare, in un'altra veste e in modo ancor più spietato, il dominio dell'uomo sull'uomo, ricostituendo quel sistema di schiavitù diretta che nell'Europa cristiana era ormai proibito da secoli.

Tuttavia, al di là delle evidenti implicazioni ideologiche, il dibattito relativo a queste tematiche coinvolse in modo massiccio dotti e filosofi di tutta Europa, com'è documentato dal saggio di Stefano Landucci, *I filosofi e i selvaggi*⁸⁹. Il confronto fra le varie posizioni messe in campo non verte unicamente sui differenti modi di considerare gli 'strani' individui recentemente scoperti, ma si impernia sulla questione dello statuto attribuibile alle comunità indiane: questione non certo di poco con-

⁸⁷ Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx scrive: «La scoperta dell'America e la circumnavigazione dell'Africa offrono un nuovo terreno alla nascente borghesia. Il mercato delle Indie orientali e della Cina, lo scambio con le colonie, l'aumento dei mezzi di scambio e delle merci in genere, diedero un impulso prima d'allora sconosciuto al commercio, alla navigazione, all'industria, e in pari tempo favorirono il rapido sviluppo dell'elemento rivoluzionario in seno alla società feudale che s'andava sfasciando» (K. Marx, *Manifesto del partito comunista* [1848], tr. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 56).

⁸⁸ *Ibid.*, p.58.

⁸⁹ S. Landucci, *op. cit.*

to, in quanto dalla sua risoluzione dipendono la possibilità o l'inammissibilità del dominio sulle nuove terre. I maggiori intellettuali del tempo si applicarono a questa tematica con risultati spesso molto discordanti fra loro, contribuendo a modificare in modo determinante le abituali concettualizzazioni riguardanti le principali categorie politiche, il concetto di proprietà, le nozioni di 'uomo' e di 'anima', il rapporto tra 'natura' e 'cultura'.

In Hobbes⁹⁰, ad esempio, i selvaggi americani rappresentano la miglior verifica possibile dello stato di natura da lui ipotizzato; ecco perché la tematizzazione di questa questione acquisisce nel suo pensiero un rilievo centrale. Per il filosofo i gruppi di individui uniti esclusivamente da legami di sangue non possono costituire una *società* nel reale senso del termine, ma risultano piuttosto delle *comunità*, prive di effettivi elementi di politicizzazione, in quanto questo vincolo non risulta sufficiente ad impedire che la guerra sia la condizione costante della vita in comune. Si può parlare di *Stato*, solo quando i diversi capi rinunciano al loro potere personale e si sottomettono ad un'autorità più alta: «l'elemento che garantisce lo sviluppo di una *civil society* [...] è quindi l'esistenza dello Stato politico, della *civilis societas* nel significato classico»⁹¹: l'unico possibile termine che Hobbes contrappone alla *civilis societas* è proprio lo *status naturalis*. Ancora una volta è evidente il tentativo di imporre all'altro il proprio modello politico-culturale: solo le società in qualche modo assimilabili al modello aristotelico, e quindi agli Stati dell'Europa occidentale, possono essere considerate tali, mentre il diverso è aprioristicamente escluso e allontanato.

Se con il *De jure naturae et gentium* (1672) di Pufendorf⁹² si ha la «dissociazione moderna società-stato»⁹³, per cui anche i cosiddetti *hominēs sylvestres* vivono in società (le pur semplici *famiglie* selvagge),

⁹⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁹¹ *Ibid.*, p. 135.

⁹² Cfr. *ibid.*, pp. 144 sgg.

⁹³ *Ibid.*.

maggior rilievo ha la figura di Montesquieu, il quale «impose la nuova concezione dei selvaggi, riconoscendo in pieno la peculiarità di società del tutto eterogenee rispetto a qualsiasi forma di quelle altre società, politiche, alle quali si erano invece limitate le classificazioni tradizionali delle forme, appunto, di governo e di Stato»⁹⁴. Una simile apertura è evidente anche in Hume⁹⁵, per il quale è falso che gli uomini senza Stato non possano vivere in pace: al contrario è del tutto naturale vivere in una società che sia priva di un governo centrale e le tribù indiane ne sono un esempio perfetto. Questa naturalità della società, che non deriva da un contratto, ma è presente fin dal primo instaurarsi dei rapporti interumani, è riscontrabile già in Locke, per il quale l'appropriazione di animali e di frutti da parte del singolo selvaggio rappresenta la radice della legge che fonderà la proprietà privata a livello giuridico⁹⁶. Locke condivide la tesi di Hobbes, secondo la quale nelle comunità di selvaggi non vi sarebbe la possibilità di avere alcuna garanzia circa la possibilità di godere di ciò di cui ci si è appropriati⁹⁷; tuttavia, mentre per quest'ultimo ciò è dovuto allo stato di guerra permanente, per Locke questa mancanza di sicurezza deriverebbe unicamente dalla mancanza di regole che definiscano le modalità di spartizione della terra, ma ciò non porta in alcun modo da escludere queste comunità dal novero delle società. Semmai è proprio dalla mancanza di un'effettiva forma di proprietà privata che deriva l'assenza di una società strutturata in senso moderno: come poi per Durkheim, anche per Locke sono i rapporti economici che fondano realmente la coesione del gruppo, piuttosto che le imposizioni di tribunali e governi. I selvaggi vivono infatti in una condizione privilegiata, che consente loro di sopravvivere pacificamente, anche senza un governo dotato di un potere coercitivo molto ampio, ma risultano comunque inseriti in una società,

⁹⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 150.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 151.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 154.

in quanto «dei tre ‘poteri’ che costituiscono la *società politica* – di far leggi e di giudicare, di pace e di guerra, di eseguire con la forza della collettività le decisioni prese [elementi che saranno poi al centro delle analisi della società svolte da Durkheim⁹⁸] –, quest’ultimo c’è certamente già, fra i selvaggi, ma, fra di essi, solo in rapporto al secondo; manca il primo ‘potere’ e quindi per questo verso i selvaggi continuavano a vivere nella loro ‘libertà naturale’»⁹⁹.

Almeno fino alle soluzioni di Montesquieu, presupporre questa *simplicitas* originaria risulterà necessario per chiunque voglia difendere gli indios dall’accusa di brutalità e cerchi di sostenere la legittimità delle loro forme sociali¹⁰⁰. Hobbes, al contrario, dichiara la sua estraneità da questo tipo di idealizzazioni letterarie: lo stato primitivo da lui descritto non ha nulla di idilliaco. Tuttavia egli si espone ad un altro rischio, non meno grave: riduce le comunità dei selvaggi a fossili viventi, perfette rappresentazioni della «prima fanciullezza dell’umanità»¹⁰¹, incapaci di una reale evoluzione finché non intervenga un elemento di rottura che porti all’uscita da questa condizione di staticità originaria.

La definizione dello ‘stato di natura’¹⁰² è però connessa ad una molteplicità di riferimenti, provenienti da ambiti anche molto diversi. In senso teologico sta ad indicare una condizione opposta allo *statui gratiae*, mentre, dal punto di vista giuridico esso rappresenta il contrario dello stato civile. Tuttavia questi due significati vanno integrati con un elemento etnografico, storicamente legato alla scoperta dei popoli selvaggi: essi sono nudi soprattutto in quanto sono privi di sapere, non forgiati dalle arti e dalle tecniche, quasi che natura e cultura si fossero distribuiti in modo diseguale fra le varie popolazioni della terra. Proprio in rapporto a questa presunta nudità si formerà, più avanti, la no-

⁹⁸ Cfr. É. Durkheim, *op. cit.*

⁹⁹ S. Landucci, *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 175.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, p. 334.

zione di ‘civilizzazione’: «attraverso il confronto con quegli esemplari di umanità ‘nuda’ che, a seguito delle relazioni di viaggio s’erano imposti alla riflessione degli Europei. Una verifica etnocentrica della propria superiorità; ovvero quando una tale superiorità veniva contestata, da parte dei primitivismi, si trattava di portare un diverso giudizio sulla ‘cosiddetta’ cultura, o civiltà, degli Europei, non certo di contestare il fatto, la nozione in quanto discriminante. Il primitivismo si fondava appunto sulla scelta della *natura* contro quella civiltà che l’aveva corrotta»¹⁰³.

Che cosa allora caratterizza i popoli primitivi? Rousseau dissocia i selvaggi dai primitivi: mentre gli indios sono inseriti in società definite da costumi e abitudini precise, gli uomini di natura sono individui totalmente asociali, che vivono in completo isolamento (condizione solo ipotizzabile teoricamente, ma non effettivamente riscontrabile)¹⁰⁴.

Come farà poi Durkheim¹⁰⁵, egli individua poi l’elemento discriminante fra ‘selvaggi’ e ‘civilizzati’ nella divisione del lavoro, cui i selvaggi non sono pervenuti: essi infatti non praticano la metallurgia e l’agricoltura, che a loro volta implicherebbero ben determinate relazioni sociali; «mentre per Hobbes, per esempio, il difetto di arti fra i selvaggi, era la conseguenza dell’assenza, presso di essi, dello Stato politico, per Rousseau vale invece l’implicazione precisamente contraria»¹⁰⁶. La connessione fra la condizione socio-economica (assenza di proprietà privata, mancato sviluppo dell’agricoltura) e la situazione giuridico-politica è evidente anche in Locke¹⁰⁷. Quest’ultimo fa derivare i caratteri della vita sociale dei popoli selvaggi dalla mancanza di proprietà privata; egli ragiona in termini morali: questi popoli sono privi di avidità e ambizione. Montesquieu si spinge oltre, cercando di rinvenire le

¹⁰³ *Ibid.*, p. 337.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 369.

¹⁰⁵ Cfr. É. Durkheim, *op. cit.*, pp. 41 sgg.

¹⁰⁶ Cfr. S. Landucci, *op. cit.*, p. 390.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 407.

implicazioni necessarie derivanti dall'interazione di determinate condizioni¹⁰⁸: se Locke utilizza le acquisizioni etnografiche a posteriori, come semplice conferma delle sue posizioni teoriche, il filosofo francese, nell'*Esprit de lois*, si propone di elaborare una vera e propria teoria dei popoli che non coltivano la terra, classificando, in modo analogo a Durkheim, i diversi tipi di società politiche in relazione all'ampiezza e al volume delle diverse comunità: quelle dei selvaggi sono piccole e poco popolate. Esse non sono nella condizione di superare un certo stadio a causa del tipo di struttura economica che le caratterizza e che non consente loro di andare oltre la pura sussistenza. Il passo in avanti compiuto da Montesquieu consiste nel fatto che «definisce dunque esplicitamente i selvaggi in base a parametri tutti strutturali: volume della comunità – loro necessario isolamento – modo di procurarsi il sostentamento. Che egli appunto li definisca così, ricorrendo agli elementi ultimi, anziché direttamente alle implicazioni a livello istituzionale, quali 'popoli senza stato', per esempio, o retti da costumi piuttosto che da leggi, e così via, caratterizzazioni tutte esatte e relevantissime, queste ultime, ma con il limite interiore d'essere, se non proprio descrittive, certo non esplicative – questa è una scelta di grande rigore»¹⁰⁹.

Il fattore che impedisce l'evoluzione della struttura sociale non appartiene più alla sfera dei valori, ma è semplicemente di natura materiale: il tipo di economia praticata da questi popoli impone la dispersione in grandi spazi, l'organizzazione in piccoli gruppi, capaci di sopravvivere attraverso la raccolta e un'agricoltura di minima sussistenza (analogamente Locke sosteneva la necessità di vaste aree di separazione tra le diverse comunità¹¹⁰). In alcuni casi la natura si rivela tanto benevola che gli uomini non hanno bisogno di esercitare il loro ingegno per sopravvivere ed è del tutto naturale permanere in una situazione di relativa stasi, che impedisce qualsiasi evoluzione delle strutture socia-

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 413.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 423.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 423.

li; soltanto dove gli uomini sono costretti a fronteggiare imprevisti e squilibri può prodursi un effettivo sviluppo¹¹¹. Se in Montesquieu non vi è alcun intento classificatorio in senso progressivo e diacronico, nei pensatori successivi, che ripresero abbondantemente il modello da lui proposto, la suddivisione dei diversi tipi di società assume ben presto un significato evoluzionistico in senso socio-economico ma anche socio-politico.

In Adam Smith¹¹² la condizione di perpetua incertezza nella quale vivono i selvaggi è presentata come necessaria conseguenza dello scarso sviluppo dell'inclinazione allo scambio dei beni e alla divisione del lavoro. Come per Rousseau, la causa di questo mancato sviluppo non è da ricercarsi in una difformità naturale, quanto piuttosto nella sedimentazione delle pratiche e delle abitudini all'interno di una determinata comunità: anche per Smith «la categoria di società»¹¹³ è vista come «totalità delle condizioni della vita degli uomini»¹¹⁴. In queste pagine sembra contenuta in nuce la tesi che sarà poi sviluppata compiutamente nel pensiero di Durkheim, per il quale la condotta morale di una determinata comunità e il tipo di vincoli esistenti fra i suoi membri non possono essere giustificati sulla base dei puri interessi individuali, ma derivano essenzialmente dal tipo di società in cui questi elementi si esprimono. La società è la condizione d'esistenza imprescindibile della moralità: da ciò deriva il fatto che ogni popolo abbia la sua specifica morale, che deriva dalle condizioni in cui esso si trova a vivere. Non è quindi possibile imporre dall'esterno principi diversi senza provocare in esso un forte sconvolgimento e una complessiva disorganizzazione¹¹⁵. Tuttavia se nell'opera del sociologo francese, ancora legato alla menta-

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 437.

¹¹² Cfr. *ibid.*, p. 476.

¹¹³ *Ibid.*, p. 479.

¹¹⁴ *Ibid.* Lo stesso Durkheim riconosce a Smith un primato nell'aver stabilito l'importanza della divisione del lavoro rispetto alla vita della società, ma ritiene che solo le sue ricerche consentano di rendere conto delle cause di questo fenomeno e della rilevanza che esso ha rispetto all'ordine sociale (cfr. É. Durkheim, *op. cit.*, p. 39).

¹¹⁵ É. Durkheim, *op. cit.*, p. 242.

lità positivista, tale opzione teorica è connessa a una teoria sociale di tipo evoluzionistico, essa risulta suscettibile di sviluppi anche molto diversi. È bene infatti fare attenzione a non scambiare lo sviluppo tecnologico con il cosiddetto progresso storico, inteso come un processo continuo e inarrestabile. Ciò non significa negare qualsiasi tipo di miglioramento o evoluzione, ma in esso non vi nulla di necessario; la storia non si sviluppa in modo additivo, ma per salti e mutamenti di orientamento. Lévi-Strauss illustra bene la differenza fra questi due modi di intendere la storia: «L'umanità in progresso non assomiglia certo a un personaggio che sale una scala, che aggiunge con ogni suo movimento un nuovo gradino a tutti quelli già conquistati; evoca semmai il giocatore la cui fortuna è suddivisa su parecchi dadi e che, ogni volta che li getta, li vede sparpagliarsi sul tappeto, dando via via luogo a computi diversi. Quel che si guadagna sull'uno, si è sempre disposti a perderlo sull'altro, e solo di tanto in tanto la storia è cumulativa, cioè i computi si addizionano in modo da formare una combinazione favorevole»¹¹⁶.

Nessuna società è perfetta in ognuna delle sue parti ovunque possiamo riscontrare una certa dose di ingiustizia e crudeltà, ma tutte offrono un qualche vantaggio ai loro membri. Gli uomini infatti, pur attraverso modalità differenti, hanno sempre cercato risposte al problema di come costituire una società adatta a viverci¹¹⁷. Etichettare usi e costumi a noi estranei come semplicemente inferiori conduce in realtà a smarrire la vera natura del problema che ci sta di fronte: ogni espressione umana è in qualche modo 'vera', in quanto frutto di esigenze che in un determinato momento storico avevano consistenza reale. Ciò non conduce ad un ingenuo eclettismo o a un nostalgico rimpianto di ciò che si è perduto, quanto piuttosto aprirsi ad un dialogo fecondo con il mondo, che permetta di guardare al proprio sistema di valori con occhio più adulto: il confronto con altre culture è necessario in primo luogo per

¹¹⁶ Cfr. Cl. Lévi-Strauss, «Razza e storia», in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967, p. 115.

¹¹⁷ Id., «Il ritorno», cit., pp. 374 sgg.

noi, per permetterci di prendere coscienza della relatività e arbitrarietà di ogni sistema culturale, e in primo luogo di quello nel quale siamo immersi.

Nell'aver intuito tutto ciò sta la grandezza di Montaigne: l'io è un frammento inconsistente e mutevole e tuttavia l'uomo non può rinunciare a riferire ogni cosa unicamente a se stesso, né abbandonare il suo punto di vista sempre parziale; in questo senso l'apertura all'altro diventa la via d'accesso alla vita stessa, che è appunto multiforme e sempre cangiante. Se l'identità del singolo è costantemente riplasmata, la stessa cosa accade ai popoli, che sono a loro volta inseriti in un movimento di incessante riconfigurazione reciproca, rispetto al quale le differenziazioni teoriche risultano inevitabilmente anacronistiche.

Il progresso tecnologico contemporaneo, la velocità delle comunicazioni e dei traffici, la struttura mondiale dell'economia ci offrirebbero la possibilità di incrementare e rendere più fecondi gli scambi fra culture, eppure proprio oggi corriamo il pericolo di una generale omologazione che porti ad estendere il modello occidentale al mondo intero, cancellando lingue, abitudini e costumi, giungendo quasi a eliminare la memoria storica di popoli che ormai non esistono più o che si sono artificialmente trasformati in qualcosa che prima non erano e che non sarebbero mai diventati. La reale comprensione non annulla tutte le differenze reciproche nel nome di una falsa concordia, ma le lascia sussistere, ammettendo non soltanto diversi punti di vista e strumenti di lavoro rispetto alle medesime questioni, ma una pluralità di obiettivi e visioni del mondo spesso lontanissimi fra loro: solo così si può sperare, per un istante, di porsi al di là della parzialità che inevitabilmente ci caratterizza. Vi è infatti un discrimine preciso fra il progressivo e quasi inconsapevole adattamento reciproco e l'imposizione di un modello culturale, dietro il quale, come scrive Gliozzi si intravedono spesso precise esigenze di carattere politico-economico.

Aprire spazi di partecipazione alle minoranze, sostenere il rischio e la sfida della multiculturalità non sono soltanto il risultato di un'opzione di carattere altruistico, ma si impongono come necessarie prerogative per il raggiungimento di quell'unico fine che ogni società in fondo si pone: la crescita e lo sviluppo di una comunità che non sia tale soltanto di nome, che non si configuri semplice somma di individui isolati, ma che si appropri pienamente di quel ruolo per cui fin dal principio è stata istituita, quello di fungere da terzo termine, da *medium* fra l'io e il tu, fra il noi e il voi.