

Antonio Coratti*

L'idea di progresso nel XVIII secolo: tra utopia e storia

Abstract: The idea of progress in the eighteenth century was born on assumptions that the philosophies of the history of the following century deeply betrayed, above all by deforming the link between utopia and reform that had inspired all the great philosophes in the eighteenth century.

Starting from the analysis of the works of Mercier and Condorcet, the article highlights the relationship between history and utopia by setting it up as a central theme to rediscover the legitimacy of the Enlightenment era.

Parole chiave: Utopia, history, reform, reason, Enlightenment.

Indice: 1. Introduzione – 2. L.-S. Mercier: la storia come pretesto per l'utopia – 3. N. Condorcet: la storia come scienza – 4. La *legittimità* dell'età dei Lumi –

1. Introduzione

Nell'ottica di una ricerca genealogica sull'idea di progresso in età moderna, un ruolo fondamentale è giocato dalla “temporalizzazione dell'utopia”¹ e dall'irruzione del futuro quale orizzonte privilegiato della narrazione utopistica che prende il posto dell'isola e del viaggio immaginario². A favorire questo processo ha contribuito in maniera determinante il fatto che a partire dalla seconda metà del XVIII secolo molte idee, considerate fino ad allora chimeriche, cominciarono ad essere realizzate concretamente grazie alla “tecnica” e all’“industria”, comportando un crescente sentimento di fiducia nei confronti del futuro³. Tuttavia, l'ottimismo che anima “l'immaginazione utopistica” nel XVIII secolo non

* Dottorando presso l'università di Roma Tre e Sorbonne di Parigi. antonio.coratti@gmail.com

1 R. Koselleck 2009 [2006]:133-141.

2 Riprendendo la brillante suggestione di Jean Ehrard, secondo cui non mancano validi motivi per considerare “la déesse Nature comme la mère du dieu Progrès”, Baczkó ha messo ben in evidenza il fatto che, in questo contesto, l'utopia sia stata “una delle levatrici che hanno presieduto al parto”; B. Baczkó 1979 [1978]:179.

3 R. Koselleck 2009 [2006]:144-145. Cfr. anche F. Venturi 1976 [1969]:XIV, che caratterizza gli ultimi decenni del XVIII secolo come “l'età di transizione tra i progetti e le effettive grandi riforme”.

ha alcun afflato messianico o millenarista, fondandosi piuttosto su un discorso razionale che fa leva “sui ‘lumi’, sui loro progressi, sul loro sviluppo quale promessa di felicità”⁴. In questo senso, la proiezione nel futuro dell’utopia settecentesca non è da considerare come un’anticipazione dell’idea di progresso che sarà caratteristica del secolo seguente, ma, piuttosto, come espressione di quel peculiare spirito critico e riformista che Franco Venturi ha teorizzato per primo in maniera chiara e documentata⁵.

Partendo dall’analisi dell’opera di Mercier, in particolare *L’An 2440*, considerata una sorta di manifesto programmatico dell’idea moderna di progresso, nell’articolo cercherò di dimostrare che la proiezione nel futuro non rappresenti ancora per Mercier la fede ottimistica nei confronti dell’avvenire, ma piuttosto il pretesto per una originale critica al presente e per prospettare minuziosi progetti di riforma urbanistica. Nella seconda parte dello scritto mi concentrerò sull’analisi della *decima epoca* dell’*Esquisse* di Condorcet, in cui la visione utopica è motivata dai *progressi* che lo spirito umano ha sperimentato concretamente nelle epoche storiche precedenti e in cui la pluralità dei progressi trova una prima forma di unitarietà che può, a ragione, essere considerata il seme da cui si svilupperà l’idea di progresso *a venire*.

2. L.-S. Mercier: la storia come pretesto per l’utopia

L’An 2440 di Mercier, la prima *ucronia*⁶ dell’epoca moderna, è unanimemente considerato il caso esemplare in cui l’idea di progresso entra in una narrazione utopistica, determinandone la *temporalizzazione*. Per molti versi, le funzioni del tempo nel racconto sono analoghe a quelle assunte dallo spazio nei viaggi immaginari delle utopie classiche, da una parte contrassegnando la distanza tra due mondi e, dall’altra, creando il nesso tra essi. Ne *L’An 2440*, la linea continua e progressiva del tempo ingenera un *effetto di realtà* che è però mitigato dalla proiezione in un futuro talmente distante da risultare quasi non-pensabile, un *non-tempo* piuttosto che il tempo *a venire* del proprio presente, una *u-cronia* nel senso etimologico del termine, perfetto contraltare della *u-topia* moriana. Se a ciò si aggiunge il fatto che a inaugurare la narrazione sia un *sogno*, la possibilità che l’intento critico di Mercier fosse maggiormente volto ad accusare e denunciare le storture del presente

4 B. Baczkó 1979 [1978]:51.

5 F. Venturi 1970. Cfr. P.P. Portinaro 2013.

6 Il termine *ucronia* è coniato da Charles Renouvier in uno scritto del 1857, *Uchronie, l’utopie dans l’histoire*, poi riproposto, con maggior successo, nell’opera del 1876, *Uchronie (l’utopie dans l’histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu’il n’a pas été, tel qu’il aurait pu être*. In realtà, il senso dell’*ucronia* di Renouvier non è perfettamente sovrapponibile al sogno che dischiude il futuro dell’opera di Mercier. La storia immaginata da Renouvier nel suo scritto è una storia alternativa a quella che è *realmente* stata, immaginando come sarebbe stato il cammino della civiltà europea senza la diffusione del cristianesimo. È solamente a partire dall’Introduzione di Raymond Trousson all’edizione francese de *L’An 2440. Rêve s’il en fut jamais*, (1971: 34), che il concetto di *ucronia* è adottato per identificare l’utopia nel tempo di Mercier.

che a prospettare fattivamente soluzioni per un futuro lontano, diventa concreta. Come ben evidenziato da Trousson, l'atmosfera della società parigina del 2440, nonostante i quasi settecento anni di storia trascorsi, è contrassegnata più che dai prodigi dei progressi scientifici, da una "vie simple et austère", al punto tale che "le monde de l'avenir n'est pas le futur, mais le présent épuré"⁷.

Quando nel suo lavoro su Rousseau Mercier si autocelebrerà per aver predetto molti avvenimenti, presentandosi come "le véritable prophète de la révolution"⁸, mancherà di precisare che "dans l'An 2440, si la Bastille a été démantelée, ce ne fut pas par l'insurrection, mais par un 'prince philosophe', instaurateur d'une monarchie constitutionnelle"⁹. In effetti, più che il risultato di una conquista realmente storica, frutto di rivoluzioni e sommosse popolari, la Parigi del 2440 rappresenta la concretizzazione di molti degli ideali delle *Lumières*, con punte reazionarie tutt'altro che rare. Al centro resta la figura di un sovrano illuminato capace di ben amministrare la giustizia, l'economia, la sicurezza, secondo la visione tipica degli intellettuali della metà del Settecento, che non contemplava più il modello repubblicano come alternativa praticabile "alla prassi di un assolutismo che stava allora cominciando a prendere i colori del nascente dispotismo illuminato"¹⁰. Il Papa è ancora vescovo di Roma e, in linea con la tradizione utopica, viene ribadita la necessità di una religione naturale: "qual è quell'ingrato che rimarrà muto in mezzo ai miracoli della creazione, sotto la volta brillante del firmamento! Noi adoriamo l'Essere Supremo"¹¹.

La teoria del progresso di Mercier si riduce così a due termini fondamentali: il buon governo da una parte e l'associazione, assunta quasi acriticamente, tra perfezionamento delle conoscenze scientifiche e crescita morale e civile, dall'altra, senza alcun riferimento esplicito "all'accelerazione del progresso, alla sua direzione, nonché al suo radicamento nell'arte sociale"¹². Non mancano poi contraddizioni tra spinte progressiste e reazionarie nella Parigi del futuro: i progressi nella tecnica e nella fisica sperimentale sono governati e controllati da un gruppo ristretto di saggi che li condividono con i concittadini solo quando ritengono sia giunto il momento giusto, e all'elogio della libertà di stampa, «il più temibile freno del dispotismo perché renderà pubblici i più piccoli attentati, perché niente sarà nascosto»¹³, fa da contraltare il *falò* di libri e testi del passato, "sacrificio espiatorio offerto alla verità, al buon senso, al vero gusto"¹⁴.

7 M.R. Trousson 2006: 95-102.

8 L.-S. Mercier 2010 [1791]: 17.

9 M.R. Trousson 2006: 90.

10 F. Venturi 1970: 89.

11 L.-S. Mercier 1993: 150. Il corso adatto per un ateo è quello di fisica sperimentale che ha saputo far emergere relazioni tanto sorprendenti tra le cose della natura, "rischiarata fin nelle sue più piccole parti, che colui che negasse un Creatore intelligente, non solo sarebbe considerato pazzo, ma addirittura perverso", Ivi: 165.

12 L. Tundo 1993: 40.

13 Ivi: 189.

14 Ivi: 197.

La dimensione storica non ha, dunque, “alcuna profondità, alcuna resistenza specifica – in ogni momento essa si presta ad essere infinitamente ‘passibile di riforma’[...] il discorso sulla storia non è che il luogo di riunione e fondazione di tutti i progetti possibili”¹⁵. Del resto, la dimostrazione più evidente dell’assenza di una idea compiuta di progresso risiede nel trattamento riservato alla storia, il cui insegnamento è declassato sia perché essa rappresenta la “vergogna dell’umanità”, sia perché è intesa come materia volta meramente a “incasellare [...] nomi, date, fatti innumerevoli”¹⁶. La narrazione storica è ridotta a momenti e personaggi esemplari, omettendo le battaglie e quegli “esempi di furore” che si pensava potessero essere emulati pericolosamente dai cittadini¹⁷.

La storia appare, allora, come un “pretesto per l’utopia”¹⁸ e non viceversa. Ma l’utopia in Mercier ha due facce, entrambe ispirate ai *projets* di quel «riformatore nato» dell’abate di Saint-Pierre¹⁹. Da una parte, campeggia il sogno di un mondo senza guerre, del trionfo della pace in Europa e nel mondo, dell’istituzione di rapporti di proficua collaborazione tra le diverse nazioni, che già aveva animato l’opera di Erasmo secoli prima; dall’altra, vengono prospettati progetti di riforma politica, economica, dell’istruzione. È su questo secondo aspetto che Mercier si rivela molto più pragmatico dell’abate. Mentre gli schemi di riforma del secondo, corredati da calcoli tanto minuziosi quanto ridicoli, mirano senza mezzi termini al superamento di pregiudizi ed errori atavici dell’uomo e al raggiungimento della felicità per l’intera umanità²⁰, quelli di Mercier sono per lo più focalizzati sul riordino dello spazio urbano di Parigi. I suoi progetti di riforma sono tutt’altro che chimerici e irrealizzabili, afferendo ora al completamento di opere pubbliche (come nel caso del Louvre), ora allo spostamento di luoghi della cultura e del potere (l’Académie de France non ha più sede nel palazzo dei re), ora alla mera demolizione di costruzioni “piccole e brutte” o alla manutenzione dei ponti²¹. L’autore del *Tableau de Paris* conduce il lettore per le strade della città, dove regnano finalmente, dopo quasi settecento anni (!), ordine e pulizia, dove si è investito sull’illuminazione pubblica il denaro che all’epoca di Mercier veniva sperperato in futili fuochi d’artificio e pranzi luculliani. Continui sono i riferimenti polemici nei confronti della società e del malcostume del proprio tempo e spesso Mercier prende posizione su questioni di stretta attualità, come nel caso della legge sulla

15 B. Baczko, 1979: 189.

16 L.-S. Mercier 1993 [1771]: 128.

17 Ivi, p.209.

18 B. Baczko, 1979: 181. Baczko si riferisce, nello specifico, all’opera dell’abate di Saint-Pierre.

19 La definizione è di J. Bury, (ed. ita) 1979 [1932]: 98.

20 “D’altra parte l’abate non ha forse spinto la ragione sino alla follia cercando di dimostrare rigorosamente questi progressi futuri? Non li ha forse ridicolizzati calcolando il tempo entro il quale ogni pregiudizio, ogni errore, ogni umana stoltezza dovevano finire? [...] L’abate presentava i suoi progetti come semplici riforme tanto ragionevoli quanto facili da realizzare. Ma in tal modo, non comprometteva come ‘chimerica’ l’idea stessa della riforma razionale e razionalizzatrice?” (B. Baczko, 1979: 188).

21 J.-S. Mercier 1993: 111-112.

libera esportazione del grano del 1764 che aveva provocato un forte rincaro dei prezzi e conseguenti sommosse popolari tra il 1766 e il 1768. Mercier si oppone fermamente alla teoria del libero mercato, ma lo fa proiettando la sua posizione di uomo del XVIII secolo nelle scelte politiche dei parigini del 2440, che si premurano di immagazzinare il grano per far fronte senza problemi a un eventuale anno di cattivo raccolto, piuttosto che esportarlo. Allo stesso modo, la preferenza accordata agli studi medici e scientifici rispetto ai “cavillosi argomenti dei dottori della Sorbona”²² è evidentemente una posizione che Mercier sta assumendo nel dibattito in corso nel suo tempo sul ruolo delle *nuove scienze* per il benessere e l'*utilità* sociale, sebbene sia presentata anch'essa come segno distintivo della politica culturale della Parigi del 2440.

La proiezione nel futuro, come il viaggio immaginario delle utopie classiche, ha quindi la funzione di aprire uno sguardo critico sul presente, ma la novità è rappresentata dal fatto che la narrazione può ora svolgersi nella *stessa* città, consentendo un confronto tra il *prima* il *dopo* che l'utopia classica non permetteva. Paradossalmente, l'originalità dell'opera di Mercier non risiede nella visione profetica e futuristica, quanto nella doviziosa descrizione di una nuova rappresentazione degli spazi e dei luoghi della città di Parigi. Lunghi dal richiedere secoli per la loro realizzazione, le idee urbanistiche presentate nel testo sono concrete, atte a prospettare nel breve periodo la configurazione di nuove forme del quotidiano e a promuovere un cambiamento di vita individuale e collettivo in nome di quel principio riformistico e pragmatico tipico delle utopie e della filosofia del XVIII secolo.

3. N. Condorcet: la storia come scienza

Se in Mercier la storia è per lo più il pretesto per l'utopia, nell'*Esquisse* di Condorcet l'utopia è mediata concretamente dalla storia che, in un certo senso, la produce e la alimenta attraverso *i progressi dello spirito umano*. Solo dopo aver presentato l'ordine dei cambiamenti «delle società umane nelle differenti epoche», aver esposto “l'influenza che ogni momento esercita su quello che lo sostituisce”, mostrato il cammino che ha seguito il *quadro storico* “nelle modificazioni che la specie umana ha subito rinnovandosi senza posa nell'immensità dei secoli”²³, Condorcet arriva a prospettare la *decima epoca* di “speranze nei destini futuri della specie umana”²⁴. Al contrario del salto nel 2440 di Mercier, l'*Esquisse* attraversa la storia prima di aprire le porte a una visione che, pur nell'eccessivo ottimismo, non manca di prevedere rivoluzioni violente, “sommovimenti terribili e repentini” da

22 Ivi: 127-131.

23 N. Condorcet 2020: 50. Inoltre, al contrario dell'atteggiamento di Mercier nei confronti dello studio della storia nella Parigi del 2440, Condorcet ritiene necessario, per uno studio scientifico della storia, conoscere i periodi bui del passato, le miserie, la corruzione, le guerre che hanno caratterizzato le epoche precedenti; Ivi: 56-57.

24 Ivi: 201.

parte di interi popoli che reclameranno legittimamente per se stessi i principi della Costituzione francese²⁵.

Unico tra i grandi *philosophes* ad aver vissuto gli anni della Rivoluzione, Condorcet adotta, soprattutto a partire dagli anni '80, posizioni apertamente repubblicane. Del resto, già ne *L'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786), presagendo il ruolo sempre più centrale delle masse nelle rivendicazioni di maggiori diritti, Condorcet cominciava a intendere la storia come *fatto sociale* e ad analizzarne il movimento dal basso. Non si tratta, beninteso, di un esplicito invito alla rivoluzione ma, ancora una volta, di quella volontà di riforma che segna profondamente il Settecento illuminista²⁶: l'obiettivo principale è semmai quello di evitare che le sommosse popolari arrivino a turbare il processo di riforme auspicabile per un *avanzamento* del genere umano.

Non è un caso che una volta avanzata la proposta di combattere le disparità di ricchezza e d'istruzione che sono alla base del "notevole divario tra i diritti che la legge riconosce ai cittadini e i diritti di cui essi godono realmente"²⁷, Condorcet ne attenui subito dopo la portata utopistica affermando che queste cause di disparità reali "devono diminuire continuamente senza tuttavia scomparire; poiché sono cause naturali e necessarie, che sarebbe assurdo e pericoloso voler distruggere; né si potrà tentare di farne sparire interamente gli effetti, senza aprire fonti di ineguaglianza più feconde"²⁸. Ciò che invece è lecito sperare è che applicando il calcolo statistico ai problemi demografici, economici e relativi alla salute ed estendendo e variando di conseguenza le forme di assistenzialismo e previdenza sociale, si possa far fronte in maniera sempre più sistematica alle evenienze del *caso* e non permettere loro di mandare in rovina ciclicamente un gran numero di famiglie, diffondendo corruzione e miseria nella società²⁹. I progressi nella storia sono quindi prevedibili e, in un certo modo, indirizzabili se si limita l'azione del caso, secondo le stesse logiche che governano lo studio della fisica sperimentale: "è proprio perché la storia si innalza a livello di una scienza e usa metodi scientifici che il futuro appartiene al suo ambito e non a quello dei sogni e dei desideri"³⁰. Una volta accertata la stabilità e l'universalità delle leggi di natura e non avendo la natura "posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane", i progressi della *perfettibilità* dell'uomo "non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato"³¹.

25 Ivi: 202-203

26 F. Venturi 1969. Espressione emblematica di questo spirito riformatore in Italia è il pensiero di Genovesi che, come soluzione alle crisi dovute a fame e carestie, non fomenta rivolte popolari, sempre pericolose per la "pubblica pace", ma teorizza la necessità dell'intervento di un primo ministro illuminato che decida *politicamente* di agire contro la chiesa, redistribuendo le proprietà agricole ai contadini, ingenerando così, in maniera pacifica, maggior benessere per tutti (163-184).

27 N. Condorcet, 2020: 206.

28 Ibidem.

29 Ivi: 207-208. Cfr. G-G. Granger 1989; S. Moravia 1974: 675-715.

30 B. Baczko, 1979: 211.

31 N. Condorcet, 2020: 50.

In linea con lo spirito dell'*Encyclopédie*, nell'*Esquisse* non si trova mai espresso il concetto di *Progresso*, al singolare e con la maiuscola, ma solo di *progressi*, a dimostrazione dell'infondatezza dell'immagine di un Condorcet precursore della filosofia della storia di matrice positivista³². In realtà, ad ispirare l'*Esquisse* è ancora l'opera di Bacon, cui la stessa *Encyclopédie* era stata espressamente dedicata³³. In un certo senso, Condorcet riprende il progetto baconiano proprio nel punto in cui gli enciclopedisti non avevano potuto, o voluto, seguirlo: "se non abbiamo, come lui [Bacon], posposto la ragione all'immaginazione, è perché nel sistema enciclopedico abbiamo preferito riprodurre l'ordine metafisico delle operazioni dello spirito anziché l'ordine storico dei suoi progressi"³⁴. Come Bacon, Condorcet parte dall'idea che il quadro dei progressi dello spirito umano che si dispiega di generazione in generazione sia "soggetto alle stesse norme generali che si osservano nello sviluppo delle facoltà individuali"³⁵ e, sempre seguendo il filosofo britannico, applica il metodo della fisica sperimentale al campo storico, raccogliendo e classificando i fatti al fine di "mostrare le verità utili che nascono dalla loro connessione e dalla loro unione"³⁶. Ma rispetto a Bacon, e a chiunque altro prima di lui, l'interesse di Condorcet è rivolto alla massa, per la prima volta posta al centro della storia. Alla fiducia nei progressi delle arti e delle tecniche, Condorcet affianca quella, ben più importante, nei *progressi sociali*, condizione imprescindibile per la realizzazione del perfezionamento della specie umana, possibile solo se "diverse forme di eguaglianza" agiscono sinergicamente, provvedendo ai nostri bisogni "in relazione ad una più estesa istruzione, ad una più completa libertà"³⁷. Facendosi *arte sociale*, la politica andrebbe ad alimentare progressi e *miglioramenti* delle facoltà umane stesse che, già per loro natura, tendono a garantire l'infinita *perfezzabilità dell'uomo*³⁸.

Un ruolo determinante è rappresentato dalla riforma scolastica e dall'obiettivo di pervenire ad una "eguaglianza di istruzione" in grado di assicurare l'emancipazione dell'"intera massa di un popolo" da ogni tipo di dipendenza, il libero sviluppo delle attività e delle facoltà di ognuno, la conoscenza dei propri diritti e dei propri doveri e di tener lontani dalle "suggerzioni della ciarlataneria"³⁹. Tuttavia, è proprio in questo legame senza mediazione stabilito tra conoscenza e libertà, tra sapere e felicità che si manifesta l'utopia della decima epoca dell'*Esquisse*, "pro-

32 A dimostrazione dell'assenza di una idea di progresso immanente alla Storia, la sesta epoca, quella medievale, vede "lo spirito umano discendere rapidamente dalle altezze a cui si era elevato, e l'ignoranza trascinarsi dietro, qui la ferocia, altrove una crudeltà raffinata, ovunque la corruzione e la perfidia"; Ivi: 117.

33 J.-B. D'Alembert (ed. ita.) 1966: 107-108.

34 Ivi: 108.

35 Ivi: 49-50.

36 Ivi: 54. Sul concetto di "utilità" in Bacone, si veda J. Bury 1979: 48-49.

37 N. Condorcet, 2020: 210.

38 Ivi: 223-224.

39 Ivi: 208-209. Tra il 1791 e il 1792, Condorcet si dedica interamente al progetto di riforma scolastica, presentato in cinque memorie all'Assemblea legislativa il 20 aprile 1792 e poi pubblicato nella *Bibliothèque de l'Homme public*.

getto ideale per una società ideale nella quale non vi sono condizioni economico-sociali che generano disparità anche culturali”⁴⁰.

L’opera di Condorcet è, in questo senso, la testimonianza più importante dell’incontro tra il discorso utopistico e il discorso storico. Se è vero, come abbiamo più volte evidenziato, che nel corso del XVIII secolo non si parli quasi mai di *Progresso* con la maiuscola, tuttavia “il discorso imperniato sui progressi – quelli già realizzati e quelli da realizzare – acquista sempre maggior coerenza e unità”⁴¹ e l’approdo utopistico resta il più sicuro, perché ben noto agli autori del Settecento.

Nondimeno, Condorcet non manca di attenuare continuamente il proprio slancio ottimistico, parlando espressamente di *speranze* nei destini futuri dell’umanità, motivate dalla *verosimiglianza* che è ragionevole supporre tra i progressi analizzati e descritti delle epoche precedenti e quelli *a venire* che potranno essere governati con maggior lungimiranza grazie alla *scienza storica* di cui Condorcet può, a ragione, essere considerato il vero precursore.

4. La *legittimità* dell’età dei Lumi

Il monumentale lavoro di Hans Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna*⁴², intendeva rovesciare la teoria della secolarizzazione l’öwithiana rivendicando il valore e l’assoluta originalità dell’epoca moderna, ritenendola irriducibile a una mera trasfigurazione in chiave secolarizzata delle epoche precedenti. La stessa operazione si può ripetere per l’età dei Lumi e per l’idea di progresso che la caratterizza, da una parte evidenziando la rottura radicale rispetto alla teoria della provvidenza divina di stampo cristiano-medievale⁴³, dall’altra rimarcando la differenza con la filosofia della storia ottocentesca di matrice romantico-idealistica. Su questo secondo aspetto, trattando del concetto di ‘ragione’ nel Settecento, Cassirer ha messo in risalto il fatto che per gli illuministi la ragione è “un nucleo fisso e costante”, un *telos* naturale e morale, di per sé immutabile, che coinvolge ogni campo della vita sociale, ogni tipo di *discorso* (religioso, scientifico, politico), attingibile non per mezzo di “un semplice ampliamento del sapere”, ma attraverso una molteplicità di *progressi* rappresentata dalle “diverse direzioni nelle quali lo spirito deve muoversi se la totalità della realtà gli si deve dischiudere”⁴⁴. Detto rovesciando i termini: la totalità della realtà si dischiude solo se lo spirito si muove in diverse direzioni, ovvero se i progressi coinvolti nel processo avanzano sinergicamente. La *ragione* degli illuministi, quindi, non è in movimento essa

40 G. Calvi, Introduzione a N. Condorcet, 2020: 43.

41 B. Baczko 1979:180.

42 H. Blumenberg (ed. ita.) 1992 [1966].

43 È questo l’obiettivo della prima parte del fortunato saggio di J. Bury, *The idea of Progress*.

44 E. Cassirer, (ed. ita.) 2019 [1932]: 20-21.

stessa, come invece sarà lo *Spirito* hegeliano, ma rappresenta la “forza formatrice uniforme e unitaria nella sua essenza”⁴⁵.

Ma la ragione come ideale matematico cui tendere all'infinito aveva bisogno di conoscenze scientifiche che ne legittimassero la perseguibilità nel tempo, senza le quali questa stessa idea di ragione non era, d'altro canto, sostenibile e nessuna teoria del progresso avrebbe trovato terreno fertile per il suo sviluppo⁴⁶. Per i Greci come per i teologi medievali, infatti, il mondo “recava in sé i germi della decadenza” e la natura umana era destinata ineludibilmente alla caduta: “il tempo era nemico dell'umanità” ed ogni cambiamento sinonimo di distruzione e disastro⁴⁷. La scienza moderna, a partire dal principio dell'invariabilità delle leggi di natura, gettava le basi per riporre maggior fiducia nella durata futura del mondo e della vita dell'uomo su di esso, condizione imprescindibile per l'elaborazione di qualsivoglia teoria del progresso. In questo modo, vacillava la teoria di un mondo destinato per essenza alla degenerazione e si profilava un *mondo nuovo*, in cui l'uomo poteva dirsi padrone del proprio destino perché aveva davanti a sé un tempo indefinito per costruire il futuro. Mosso da un altro principio fondamentale per l'idea di progresso, quale quello baconiano dell'*utile* inteso come fine della conoscenza, ogni cambiamento non solo non era più sentito come segno malaugurante di rottura dell'ordine dato ma era, al contrario, un passo dovuto e auspicabile per la rincorsa infinita al compimento della *ragione*.

In questo senso, la vera rivoluzione del *Settecento riformatore* consiste nell'aver condotto una battaglia contro quello che oggi chiameremmo *establishment*, contro i poteri che intendevano preservare lo *status quo*, fondando le proprie rivendicazioni sulle nuove conoscenze che, soprattutto in campo scientifico, sfatavano miti del passato su cui, ancora nel XVIII secolo, si reggeva l'ordine civile. È questo il motivo per cui la reazione del mondo cattolico contro gli “atei dell'*Encyclopédie*” mirava a presentare i *philosophes* da una parte come “i sobillatori dell'ordine costituito” e, dall'altra, come predicatori di utopie à la Saint-Pierre, che “s'immaginano di essere arrivati come a elettrizzare in maniera le loro menti ch'elle da per tutto schizzino luce e illuminino sopra ogni altro il nostro secolo”, illudendosi che, messa da parte la religione, tutto sarà “abbondanza di cose terrene, tutto comodi, tutto tranquillità e pace nel mondo, tutto ricchezze”⁴⁸.

45 Ivi: 20. Anche Montesquieu, come gli altri grandi autori del Settecento francese, tratta la sociologia e la politica come un “problema di statica”, non limitandosi a presentare empiricamente le forme e i tipi di costituzione, ma mirando a “costruirli in base alle forze che li costituiscono. È necessaria la conoscenza di queste forze, quando si voglia indirizzarle alla loro giusta mèta, quando si voglia mostrare in qual modo e attraverso quali mezzi esse si possono usare nella creazione di una costituzione che realizza il postulato della massima libertà possibile” (Ivi: 40-41).

46 Cfr. in particolare, J. Bury 1979: 19-20. “Poiché il tempo è condizione necessaria al progresso, l'idea perderebbe ogni validità se si dovesse pensare che l'umanità dispone di tempo limitato [...] La possibilità del progresso è garantita dall'elevata probabilità, assicurata dalla scienza astrofisica, che un futuro immensamente lungo attenda l'umanità”.

47 Ivi: 22-23.

48 T. M. Mamachi 1766: 184-186; cit. in F. Venturi 1969: 192. Sul tema della letteratura contro le Lumières, si veda in particolare A. Monod 1916 e F. Diaz 1962.

In realtà, le riforme che Mercier e Condorcet propongono non mirano né a rovesciare violentemente il presente, né a prospettare mere chimere, avendo come obiettivo fondamentale quello di uniformare il più possibile i “fatti” alla “ragione”. Come il metodo della fisica newtoniana consisteva nell’unire “la molteplicità dei fenomeni naturali in una norma unica, semplicemente universale», così la realizzazione delle diverse riforme, effettivamente proposte (Condorcet) o immaginate (Mercier), avrebbe contribuito ad attingere alla “verità” e alla “misura” della ragione universale⁴⁹. È dunque la molteplicità dei fenomeni a determinare, attraverso l’unione di essi, la costituzione della ragione *nella* storia e non questa a predeterminarne il corso.

Come abbiamo visto, è soprattutto con Condorcet che *l’esprit de géométrie* penetra progressivamente nelle questioni sociali, economiche e, perfino, morali, rendendo calcolabili gli effetti di determinate scelte politiche per l’*utilità* e il bene comune⁵⁰. Naturalmente, la precisione che *l’esprit géométrique* garantisce a pieno sul terreno dei numeri e delle quantità, è qui data in maniera *necessariamente* imperfetta; ma, proprio per questo motivo, i progressi nel campo dell’*essere sociale* risultano sempre perseguibili grazie all’affinamento *nel tempo* di mezzi e strumenti di analisi⁵¹. La consapevolezza di queste aperture sul futuro ingenera il peculiare *ottimismo* settecentesco che nella *temporalizzazione dell’utopia* trova una delle forme letterarie più feconde.

Tuttavia, l’idea di progresso che qui si manifesta non ha nulla in comune né con forme secolarizzate della provvidenza divina cristiano-medievale, né, tantomeno, con le filosofie della storia ottocentesche, affondando le radici unicamente nel proprio secolo, il Settecento delle utopie e delle riforme.

Bibliografia

- Baczko B. 1978, *Lumières de l’utopie*, Paris: Payot; trad. it. 1979, *L’utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell’età dell’Illuminismo*, Torino: Einaudi.
 Blumenberg H. 1966, *Die Legitimität der Neuzeit*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. 1992, *La legittimità dell’età moderna*, Bologna: Marietti.
 Bury J. 1932, *The idea of Progress*, New York: Macmillan Company, trad. it. 1979, *Storia dell’idea di progresso*, Milano: Feltrinelli.
 Cassirer E. 1932, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen: Mohr; trad. it., 2019, *La filosofia dell’Illuminismo*, Milano: Edizioni Ghibli.

49 Ivi: 25-26.

50 Uno dei primi autori ad aver avallato e promosso l’introduzione dell’*esprit géométrique* nelle questioni di morale e politica è stato Fontenelle; cfr. in particolare la prefazione *De l’utilité des Mathématiques et de la Physique*.

51 “L’analisi, la cui forza era stata provata fino ad allora solo sul terreno dei numeri e delle quantità, è applicata da un canto all’essere psichico, dall’altro all’*essere sociale*. In entrambi i casi si tratta di provare che anche qui si schiude una nuova comprensione, che un nuovo territorio importantissimo diventa accessibile al dominio della ragione [...] al metodo della scomposizione analitica e della ricomposizione sintetica”; E. Cassirer, *op. cit.*: 35.

- Condorcet N. (ed. ita.) 2020 [1795], *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, trad. it., *I progressi dello spirito umano*, Roma: Editori Riuniti.
- D'Alembert J.B. (ed. ita. 1966), *Discours préliminaire*, in *La Filosofia dell'Encyclopédie*, Roma-Bari: Laterza.
- Diaz F. 1962, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino: Einaudi.
- Granger G. 1989, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris: Jacob.
- Koselleck R. (ed. ita.) 2009 [2006], *Begriffsgeschichten*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag; trad. it. *Il vocabolario della modernità*, Bologna: Il Mulino.
- Mamachi T.M. 1766, *Del diritto libero della chiesa di acquistare e di possedere beni temporali sì mobili che stabili*, Venezia.
- Mercier L.S. (ed. ita.) 1993 [1771], *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais*, Bordeaux: Ducros, trad. it. *L'anno 2440*, Bari: Edizioni Dedalo.
- Mercier L.S. (ed.) 2010 [1791], *De J.J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Paris: Honoré Champion.
- Monod A. 1916, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris: Alcan.
- Moravia S. 1974, *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia 1780-1815*, Firenze: La Nuova Italia.
- Portinaro P.P. 2013, *L'utopia tra geopolitica e biopolitica*, in C. Altini (a cura di) *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna: Il Mulino.
- Trousson M.R. 2006, *Science et religion en 2440*, Paris: Cahiers de l'AIEF n. 58.
- Tundo L. 1993, *L. S. Mercier. Il secolo, l'uomo, l'opera*, Bari: Edizioni Dedalo.
- Venturi F. 1969, *Settecento riformatore*, Torino: Einaudi.
- Venturi F. 1970, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Torino: Einaudi.