

Il rapporto tra pensiero scientifico e azione

di Giulio Giorello

«Ovunque l'Europa pone piede si direbbe che la morte perseguiti l'aborigeno»: Charles Robert Darwin sul finire del Viaggio del Beagle (1839) constatava come il contatto con la cosiddetta civiltà comportasse, se non lo sterminio, una drastica diminuzione della popolazione indigena. Guerra, malattia, sfruttamento: le cause erano sempre le stesse «dalle Americhe alla Polinesia, dal Capo di Buona Speranza all'Australia». Ciò, notava ancora il naturalista, ha fatto sì che i conquistatori si trovassero sempre più spesso costretti a importare manodopera da altrove. In particolare, la tratta dei neri era stata giustificata con motivi teologico-umanitari fin da quando Bartolomé de Las Casas, in pieno Cinquecento, aveva denunciato la ferocia dei connazionali spagnoli nei confronti degli indios, salvo suggerire l'impiego di «più robusti» schiavi importati dall'Africa. Poi, solerti studiosi di fisiognomica avevano cercato nell'anatomia del corpo il fondamento dell'«indole servile» dello schiavo nero, dopotutto «felice» della sua condizione, come dichiarava Robert FitzRoy, il comandante del brigantino che aveva accolto il giovane Charles come «naturalista di bordo», anche se all'inizio la forma del naso di Darwin aveva insospettito l'uomo di mare circa «energia e determinazione» del nuovo arrivato.

Il collerico capitano, che i marinai avevano soprannominato «caffè bollente», aveva infine messo a tacere le perplessità, non avendo idea del ginepraio in cui si era cacciato ammettendo a bordo quello che lui stesso definiva «il nostro filosofo». Darwin infatti pensava da «sovversivo», e non solo in biologia. Il nonno Erasmus, rinomato medico, tombeur de femmes e brillante riformatore, «aborriva la schiavitù», mentre l'intera famiglia disprezzava quei «fogli scurrili» in cui si sosteneva che gli schiavi erano soddisfatti del cibo e della sicurezza che i padroni garantivano loro. Tutto questo potrebbe suonare bizzarro a chi, speculando sul titolo completo del capolavoro del 1859, *L'origine delle specie*, ovvero la conservazione delle razze avvantaggiate nella lotta per la vita, crede ancora allo stereotipo di un Darwin profeta dell'imperialismo, del razzismo e dell'eugenetica: è la maschera che gli è stata imposta dal cosiddetto darwinismo sociale, che personalmente lui detestava. In un libro ben documentato (*Colpa di Darwin?*, Utet, 2009), lo storico del pensiero scientifico Antonello La Vergata ha smantellato tutto questo, mostrando come coloro che cercano di giustificare la discriminazione etico-politica invocando «leggi naturali» pecchino della stessa arroganza morale di quanti sovrappongono i loro valori assoluti al corso della natura e della storia. E due grandi biografi di Darwin, Adrian Desmond e James Moore, in *Darwin's Sacred Cause* (anch'esso del 2009) sostengono che proprio la passione per la «sacra causa», cioè l'eliminazione della schiavitù, doveva spingere il tranquillo Charles alla concezione evoluzionistica di *Homo sapiens*: dal lombrico al cittadino britannico l'avventura umana è emersa dall'incessante redistribuzione della materia vivente, governata dalla selezione naturale, esercitata da un ambiente geologico in perpetua trasformazione; per di più, l'umanità attuale, con tutte le sue varianti, deriva «da un unico ceppo».

A ribattere agli avversari, che teorizzavano il «pluralismo», cioè l'origine separata di ciascuna «razza», Darwin spediva il suo «mastino» Thomas Henry Huxley, mentre lui restava a gingillarsi con le orchidee, un po' come capita, nei gialli di Rex Stout, a Nero Wolfe, che tira le fila dell'inchiesta chiuso nella sua serra, lasciando al vigoroso Archie Goodwin il «lavoro sul campo». Comunque, quella clausura darwiniana doveva infine mostrare che nelle trame dell'evoluzione non c'è posto per alcun apartheid!

Guai agli «educatissimi selvaggi d'Inghilterra» che ai neri «non concedono il rango di loro fratelli neppure agli occhi di Dio» o della natura, diceva Darwin. Il Parlamento aveva vietato il commercio degli schiavi entro l'Impero britannico nel 1807; decretato la fine della schiavitù nelle colonie nel 1833; affrancato nel 1838 centinaia di migliaia di schiavi nelle Indie occidentali. Ma non bastava. Fin dal tempo della Guerra d'indipendenza delle tredici colonie del Nordamerica, protestanti pieni di zelo e illuministi amanti del genere umano nel Regno Unito avevano rimproverato i libertari americani di essere sì ribelli alla Corona ma anche proprietari di schiavi! Invece, le élite britanniche del commercio e della finanza dovevano guardare con sempre maggior simpatia all'impero del cotone e appoggiare gli Stati del Sud nel loro tentativo di rompere con il Nord industriale. Riorientare l'opinione pubblica in favore degli abolizionisti, soprattutto dopo che il 1° gennaio 1863, in piena Guerra civile, il presidente Abraham Lincoln aveva dichiarato illegale la schiavitù, era sentito come compito primario da tutti gli «amici inglesi dell'umanità», compresi Darwin e i suoi. Si è detto che la «crociata della Gran Bretagna contro la schiavitù» altro non fosse che una mossa funzionale al libero mercato, che trovava ormai un ostacolo nell'economia schiavistica. Al contrario, Kwame Anthony Appiah (attualmente all'Università di Princeton), sostiene che tale campagna, «ben lungi dall'essere sospinta dagli interessi economici britannici, è andata contro di essi», come ben capiva il leader conservatore Benjamin Disraeli, che la trovava «forse virtuosa, ma non saggia».

Ma cos'è davvero la virtù, se viene separata dalla saggezza? Nel suo *Il codice d'onore* (Raffaello Cortina, 2011), Appiah risale a Tommaso d'Aquino, il quale aveva dichiarato che «conferendo onore diamo un riconoscimento all'onestà, e il costitutivo dell'onestà si identifica con la virtù»: con un paziente lavoro sulle consuetudini e sulle parole, gli abolizionisti sono riusciti a mutare la schiavitù da «condizione naturale» a vergogna per la democrazia, facendo breccia là dove non aveva sfondato l'entusiasmo dei predicatori evangelici o dei teorici della pura ragione. Con buona pace di coloro che pensano che l'impresa scientifica sia qualcosa di asettico, che esclude passione e sentimento morale, Darwin aveva dato il suo non piccolo contributo! Per di più, al tempo del proclama di Lincoln, aveva compreso come l'emancipazione non coincidesse con il riconoscimento dei pieni diritti umani degli schiavi liberati, destinati a essere discriminati sul piano della società civile, dall'istruzione al matrimonio.

Meglio era per i neri — diceva — un luogo come Haiti, dove costituendo la maggioranza della popolazione avrebbero ottenuto il posto che loro spettava come esseri umani. E, nota Appiah, noi tutti abbiamo bisogno di confrontarci con gli altri per rispondere alla domanda su «chi siamo e come agiamo, per venire riconosciuti come creature consapevoli e affinché, al contempo, il riconoscimento risulti reciproco».

E qui entra in gioco un altro filosofo, morto (1831) poco prima che Darwin iniziasse la crociera sul *Beagle*; quel Georg Friedrich Wilhelm Hegel, il genio dell'idealismo tedesco, il quale aveva finito col confessare «questa vecchia Europa mi tedia»: il Nuovo Mondo era il futuro! «Quando il signore si realizza compiutamente come tale, egli vede dinanzi a sé tutt'altro che una coscienza autonoma, ma piuttosto una coscienza non autonoma»: la verità della sua coscienza è la coscienza del suo servo. E «come la signoria ha mostrato che la sua essenza è proprio l'inverso di ciò che la signoria stessa vuole essere, così anche la servitù, una volta compiuta, diventerà il contrario di ciò che è immediatamente». Sono parole della *Fenomenologia dello spirito* (1807). Per quanto ostenti il suo dominio, qualsiasi «signore» (proprietario terriero o capitano d'industria) dipende dalle «cose del mondo» che solo il lavoro del servo (lo schiavo o l'operaio salariato), imbrigliato dalla paura del

potente, fa diventare «cosa per lui». Ma se sono i servi che trasformano col lavoro la realtà in cui vive il signore, costoro possono diventare coscienti del loro ruolo essenziale e dunque anch'essi «ostinarsi nella libertà». Aggiungeva Hegel che tale lotta per il riconoscimento (il «mutamento di codice», direbbe Appiah) è questione di vita o di morte, perché «l'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come persona, ma non verrà riconosciuto come autocoscienza, e dunque, quando mette a rischio la propria esistenza ogni individuo deve tendere alla morte dell'altro, proprio perché ritiene di non valere meno dell'altro». Ovviamente, questa lotta mortale si dipana nello hegeliano teatro dello spirito; ma è stata, ancor prima che Hegel la descrivesse su carta, lotta fatta di carne e sangue. Dal 1791 al 1803 nella parte francofona dell'isola di Santo Domingo gli schiavi dei grandi piantatori avevano conquistato la loro «autocoscienza» con le armi, mentre nella «madrepatria» francese i politici eredi dei philosophes discutevano se ai neri spettassero gli stessi diritti e forme di rappresentanza che ai bianchi. Solo nel febbraio 1794, a Parigi, la Convenzione aveva abolito la schiavitù, sotto l'impulso del «cittadino» Maximilien de Robespierre. Ma poi Direttorio e Napoleone avevano cercato di mantenere il controllo dell'isola, finché le truppe francesi erano state disfatte dall'esercito «di colore» guidato da Jean-Jacques Dessalines, che sarà «governatore generale» (1804) della Repubblica di Haiti. È il secondo Stato che nasce dalle ceneri del sistema coloniale in America; ma diventerà lo spauracchio degli eredi dei Washington e dei Jefferson, che pur avevano realizzato l'esperimento democratico degli Stati Uniti: qui i cittadini bianchi temevano che gli schiavi di casa loro avrebbero potuto seguire l'esempio di quei «servi» che avevano strappato col machete il riconoscimento della loro «coscienza autonoma». Benché Hegel non citi mai esplicitamente Haiti, una ricostruzione dell'americana Susan Buck-Morss (col titolo Hegel und Haiti è comparsa ora in tedesco da Suhrkamp) mostra come la parola della Fenomenologia costeggi, nelle tortuosità della dialettica, l'azione risoluta dei «giacobini neri», che batterono sul campo i soldati di Napoleone, in anticipo su Wellington a Waterloo.

Filosofi e schiavi: le questioni più profonde della filosofia rivelano la loro controparte politica. Come mostra l'analisi di Emanuela Fornari (Bollati Boringhieri, 2011) delle Linee di confine rimodellate dagli «studi post-coloniali», il pensiero della modernità è andato alla scoperta del soggetto come portatore della libertà di ogni essere umano; eppure, quella stessa parola ha significato soppressione della libertà, perché «soggetto» è appunto lo schiavo al padrone (ma anche la donna al maschio o l'operaio al capitale). Lo schiavismo è stato la continuazione del primo colonialismo con altri mezzi; l'emancipazione dall'alto — come aveva compreso Darwin — non ha formato necessariamente dei cittadini; l'ostinazione nella libertà dei neri delle Americhe o dell'Africa, se ha vinto le forme più rozze dell'imperialismo europeo, non ha evitato lo scoglio dell'assoggettamento a un neocolonialismo solo in apparenza più «dolce»; la tragedia dei migranti ripropone oggi in modo ancor più drammatico il tema dell'emancipazione dei «dannati della Terra». La dialettica tra signore e servo pone sempre e ovunque nuove trappole. Abbiamo bisogno ancora una volta di un cambiamento di codice: di fronte al fallimento dei modelli proposti dall'evangelizzazione cristiana e dal pensiero illuminista, che hanno teorizzato libertà ove i loro epigoni hanno realizzato oppressione, i casi accoppiati di Hegel e di Darwin ci mostrano quanto ci sia ancora bisogno di onestà scientifica non disgiunta dall'«onore» della filosofia.