

GLI STORICI E I SELVAGGI

RICCARDO MARTINELLI

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

martinel@units.it

ABSTRACT

In this paper I consider some historical development of anthropology in the early modern age and the problem of methodology. I propose to distinguish five basic groups of problems which overlap occasionally, but significantly. On this basis, I further analyse the debate between two distinguished Italian researchers, Giuliano Gliozzi and Sergio Landucci, reconstructed by Landucci himself in a recent revised edition of his *I filosofi e i selvaggi*. Both researchers shared a critical attitude towards the early stances of historians of ideas; yet they developed rather different methodologies and were both scrupulous enough to revise them when necessary. It is argued that although a highly complex theme like early anthropology requires the conjoined efforts of a multiplicity of disciplines, their specific methodologies should be carefully kept apart.

KEYWORDS

History of philosophy, history of ideas, anthropology, Sergio Landucci, Giuliano Gliozzi.

1. CINQUE PROBLEMI E UNA PROPOSTA

Il titolo del presente lavoro richiede forse un chiarimento preliminare: quello che ci si propone è una riflessione sul metodo tra storia della filosofia e storia delle idee in quanto si applicano a temi caratteristici della riflessione sull'antropologia moderna. Oltre che su una rilettura a distanza degli studi di Giuliano Gliozzi, il discorso è condotto a margine della nuova, recente edizione del volume *I filosofi e i selvaggi* di Sergio

Landucci (1972¹, 2014²): di qui, in breve, il titolo adottato. Non sarebbe improprio affermare che questi due studiosi si sono distinti per aver battuto alcune importanti vie – e averne aperte di altre – della ricerca sulle origini della riflessione antropologica moderna. Ma questo indiscusso riconoscimento va circostanziato alla luce della strutturale ambivalenza, anzi polivalenza del termine antropologia. Meglio chiarire dunque senza indugi a cosa ci riferiremo di preciso nel prosieguo. Poche discipline, in effetti, potrebbero vantare altrettanti padri quanti ne vanta l'antropologia. Un'incursione nella vasta e metodologicamente variegata letteratura di riferimento induce ben presto alla vertigine: senza troppo sforzo vi si troveranno elencati nel ruolo di padre fondatore dell'antropologia i nomi di Hobbes, Montaigne, Pascal, Rousseau, Vico, Herder, von Humboldt (entrambi, e separatamente, beninteso), Waitz o Kant tra i filosofi; per non dire degli scienziati, da Linneo a Blumenbach, da Edwards a Broca (lasciando da parte Darwin, che fa storia a sé), o dei numi tutelari dell'antropologia culturale, si chiamino poi Kames o Tyler –volendo tenersi alti, per non arrivare a un Boas. Il problema, chiaramente, consiste nella fin troppo fertile polisemia di un termine – 'antropologia' – che tende irrimediabilmente a sfuggire nell'infinito. Ciò impone una preliminare scelta di campo: limitazione senza la quale non è possibile pronunciare nemmeno le prime parole di questa pur affascinante vicenda. A lungo, del resto, nella cultura europea, 'antropologia' non è stato il nome di una vera e propria disciplina quanto l'indice di una dichiarazione d'intenti, spesso polemica e non di rado contraddittoria. E anche quando il magma concettuale dell'antropologia si è infine raffreddato: vale a dire per noi, oggi, che abbiamo punti di riferimento che almeno sotto il profilo semantico sono abbastanza precisi – 'antropologia' designa l'antropologia culturale, nel senso inaugurato dalla scuola britannica e americana; mentre vi è un' 'antropologia filosofica' con la quale si intende tutt'altra cosa – anche ora, si diceva, non è con ciò stesso divenuto più facile guardare indietro, e tirare le fila della ricostruzione storiografica.

Come uno degli oggetti impossibili usciti dalla matita di qualche abile artista a sfidare il nostro sistema percettivo, allo sguardo dello storico il nodo *antropologia* si stringe sempre più su se stesso rischiando a volte di abbracciare più o meno l'intera cultura europea, in altri casi di non stringere niente. L'antropologia, per lo storico, è uno spettro che appare e torna a celarsi per ricomparire in modi e luoghi inaspettati. Nella

conseguente difficoltà a definire non solo l'oggetto, ma addirittura il terreno dell'indagine, non sorprende che la tentazione delle scorciatoie sia molto attraente. Un tratto di penna, ed ecco l'antropologia del filosofo separata da quella dello scienziato, quella del biologo da quella dello studioso delle culture, quella del viaggiatore da quella del moralista, quella del letterato da quella dello studioso delle razze, delle lingue, delle religioni. E' opportuno, potremmo chiedere, operare in questo modo? E' legittimo?

Naturalmente, ci sono ottime ragioni per distinguere un problema complesso nelle sue parti componenti: ma anche senza scomodare la teoria della Gestalt, si ricorderà che persino Cartesio, tra i primi moderni a formalizzare esplicitamente questo metodo, consigliava una successiva sintesi ricognitiva. E così, qualunque sia l'approccio metodologico che si privilegia, non è ozioso chiedersi se nell'antropologia moderna sia rintracciabile un percorso che ne leghi le diverse anime, i diversi linguaggi, i diversi metodi, le diverse prospettive. Non si tratta di un'impresa facile, evidentemente, ma per il successo dell'impresa la situazione è oggi molto più propizia di qualche decennio or sono. Gli studi si sono moltiplicati e come vedremo continuano a farlo: sulle nuove basi allargate, il bilancio appare più sicuro e agevole.

Ma trovare un percorso di senso nel vasto mare dell'antropologia moderna richiede pur sempre qualche decisione preliminare. Anzitutto, occorre chiarire quali ne furono le direttrici problematiche principali. Ritengo che queste possano ridursi, nella sostanza, alle cinque seguenti:

- 1) Il problema genetico: l'origine dell'uomo;
- 2) Il problema metafisico: l'uomo spirituale, dotato di anima, ovvero oggetto di studio naturalistico;
- 3) Il problema biologico: la distinzione dell'uomo dalle altre specie e la sua articolazione interna in razze;
- 4) Il problema etnografico: la diffusione e differenziazione dell'uomo sul pianeta;
- 5) Il problema politico-morale: il carattere, le leggi e i costumi delle diverse popolazioni umane.

Questo elenco, sia chiaro, non aspira a presentarsi come esaustivo o definitivo: si tratta di una proposta di schematizzazione, alla quale faremo riferimento più volte nel prosieguo. Le linee problematiche a ciò sottese non possono chiaramente venir considerate tutte assieme; nemmeno però sono da ritenersi necessariamente e a priori in reciproco

isolamento. Piuttosto, in ognuna delle direttrici indicate si assiste, tra i secoli XVII e XIX, a dei mutamenti di prospettiva di portata notevole che *talvolta* avvengono in reciproca interazione e talaltra no, secondo un complicato reticolo di relazioni. Per questa ragione, quando si tratta di storia dell'antropologia ogni preliminare adesione a schemi storiografici precostituiti è assai rischioso e potenzialmente votato all'insuccesso. Questo vale ad esempio per modelli *aprioristicamente* continuisti ovvero *aprioristicamente* votati all'individuazione di cesure epocali (alla Foucault, per intenderci), i quali sono destinati ad essere irrimediabilmente smentiti dalla complessità dei fattori in gioco.

Naturalmente, a proposito di grandi cesure, sembra e in parte è logico attribuire una quota considerevole delle sopra accennate innovazioni all'impatto culturale dell'espansione geografica degli Stati europei dopo la scoperta del Nuovo Mondo. Questo è senz'altro vero; ma occorre distinguere: si tratta di un fattore fondamentale per alcuni dei settori problematici sopra indicati (4), mentre in altri ambiti (2) ben maggiore impatto ebbe ad esempio, poco più tardi, la Rivoluzione scientifica nel suggerire che si potessero applicare anche allo studio dell'uomo quelle stesse procedure scientifiche che tante nebbie avevano dissipato a vantaggio della conoscenza oggettiva della natura.

Ora, una domanda assai pressante sotto il profilo metodologico è la seguente: è possibile sciogliere o anche tranciare il legame che, nelle pagine dei grandi pensatori europei, si instaura *talora* (come si è detto) tra questi filoni di pensiero (1-5)? La risposta a questo interrogativo va ponderata con attenzione: la prudenza nell'esplorazione di un territorio immenso consiglia infatti di procedere per gradi; ma d'altra parte perdere il senso della totalità, di un movimento di idee che si influenzano e sostengono reciprocamente, è un'insidia altrettanto consistente.

Quello che la complessità del problema antropologico, la sua multi-dimensionalità, suggerisce in ogni caso, è la più completa diffidenza rispetto a certe facili semplificazioni. Pensiamo a quanti si cavano d'impaccio rifugiandosi nella comoda categoria della scoperta dell'Altro – paludato, per l'occasione, col caratteristico costumino da selvaggio americano – nel quale si anniderebbe il motore propulsivo e il significato profondo della Rivoluzione antropologica che stiamo esaminando (ma su questo cfr. *infra*, § 4).

2. QUARANTE ANS APRÈS

Uno degli spunti all'origine della presente riflessione è offerto, come si è detto, dalla riedizione di un lavoro classico di Sergio Landucci dal titolo *I filosofi e i selvaggi*. Riedizione preziosa per due ragioni: intanto per il valore intrinseco della ricerca di Landucci; ma poi, a mo' di valore aggiunto, per la circostanza che la nuova edizione ha imposto e consentito all'autore un lucido sguardo retrospettivo sulla precedente edizione e su alcuni presupposti metodologici – ma anche politici – non solo dell'oggetto della ricerca ovvero *dell'antropologia*, che già ne pone in copia, ma anche e ancor più *della storia* dell'antropologia. Iniziamo da qualche dato sul lavoro di Landucci, uscito in prima edizione per Laterza nel 1972, e poi per Einaudi nel 2014¹. Fin dalla prima edizione, per chi aveva avuto modo di apprezzarlo, il lavoro si era imposto come uno dei punti di riferimento per gli studi italiani nel settore. Sicché lo si è inizialmente visto ricomparire in libreria non senza una certa vaga inquietudine, dovuta al momentaneo timore che potesse trattarsi di un'operazione editorialistica di mera reimmissione nel mercato di un lavoro su un tema di straordinaria importanza e di perenne attualità, ma che sarebbe risultato irrimediabilmente datato se fosse stato riproposto senza variazioni significative. Invece, per il sollievo e la gioia dell'appassionato di questi temi, il lavoro di riedizione compiuto dall'autore è intelligente e intellettualmente coraggioso: si tratta della rivisitazione e in ultima analisi della ri-vivificazione di un materiale di eccellenza, ma d'annata, mediante un lavoro approfondito di autentico ripensamento. Ancora un cenno formale prima di entrare nel merito: rispetto alla precedente, l'edizione 2014 è aumentata, oltre che di una *Prefazione*, di un capitolo di "storia semantica" (definizione dello stesso Landucci) su *Barbarie e civiltà*², nonché di molti aggiornamenti bibliografici su quanto aggiuntosi nei circa quarant'anni trascorsi dalla precedente edizione; mentre una parte del già cospicuo apparato delle

¹ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, 2014; Id., *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972.

² Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014, p. 21-57.

note a piè di pagina è slittata in una sorta di appendice, dal titolo *Note complementari*³.

Siamo dunque davanti a un esperimento raro, vuoi perché non sempre è dato tornare su quanto si è scritto così tanto tempo addietro, vuoi perché è comunque difficile farlo. Così, è d'obbligo partire da quanto Landucci affida alla breve ma densa *Premessa*, a partire dalle origini del suo primigenio interesse per il tema: la disamina della tesi che il celebre mito del “buon selvaggio” avesse una funzione politica reazionaria, in quanto tendente a sublimare le condizioni socio-economiche dei contadini europei⁴. Tesi che poi si mostrò inconsistente, con conseguenze di grande momento. E' infatti inevitabile, e Landucci non vi si sottrae, il confronto con l'altra grande opera che, assieme a *I filosofi e i selvaggi* ha segnato gli studi italiani degli anni Settanta e Ottanta (almeno) in materia: *Adamo e il nuovo mondo* di Giuliano Gliozzi, uscito qualche anno più tardi, nel 1978⁵. Ed è proprio a proposito del raffronto tra i due testi che Landucci introduce osservazioni metodologiche di estremo interesse. Racconta Landucci che il suo intento originario era stato quello di fare una «storia delle ideologie, nell'accezione marxiana»: che «se mai ce l'avessi fatta» avrebbe potuto somigliare proprio all'*Adamo* che scrisse poi Gliozzi. La constatazione dell'inconsistenza dell'ipotesi di partenza, sopra accennata (il buon selvaggio e il contadino europeo), fece sì che le cose andassero del tutto altrimenti, anzi proprio a rovescio: [c]osì, di Gliozzi sarei stato la testa di turco: lo storico delle idee – anziché, come lui, delle ideologie – con cui se la prendeva nell'Introduzione [...] ero infatti io, per i miei *Selvaggi*»⁶. Gli anni successivi videro un riavvicinamento delle posizioni tra i due studiosi, che Landucci attribuisce all'onestà intellettuale «al di sopra di qualsiasi apprezzamento» di Gliozzi, il quale intraprendeva un

³ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014, p. 357-403.

⁴ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014, p. xii. Scriveva Landucci nella prima edizione: “[s]oprattutto, questo: non è, il presente, un libro sul cosiddetto mito del buon selvaggio”, e aggiungeva qualcosa che oggi non vale più: “[d]a più parti si sente dire urgente, oggi, il bisogno di nuovi studi su un tale argomento”. Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 1972, p. 13.

⁵ G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1976.

⁶ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014, p. xii.

percorso di revisione (e in parte di autocritica) interrotto solo dalla sua prematura scomparsa nel 1991. L'interessantissima retrospettiva offerta dalla *Prefazione* di Landucci discute poi – a partire da una stroncatura di Furio Diaz del 1974⁷ – la relazione del lavoro del 1972 con il marxismo e lo strutturalismo. Rispetto al marxismo, spiega Landucci, l'atteggiamento del volume era circostanziato (“già allora avrei detto: mezzo e mezzo”) per via di una ritrosia dell'autore verso l'esaltazione marxiana dello sviluppo produttivo, esaltazione reputata non lontana dalla mentalità borghese; mentre il termine di riferimento era piuttosto lo Engels de *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Lo spaccato culturale offerto da Landucci è netto allorché afferma di non avere allora esplicitato questa posizione (“senz'altro per perbenismo”, afferma con indiscutibile onestà intellettuale) affidandone invece il messaggio a un cenno sui costi della civilizzazione di cui nel capitolo engelsiano su *La gens irochese*⁸. Con molto realismo, il Landucci del 2014 spiega di avere tolto questi riferimenti “perché suppongo che, ahimè, non verrebbero neanche intesi”⁹. Quanto allo strutturalismo, poi, esso era senza dubbio assente dal libro. In particolare, Landucci non indulge mai ai bruschi strappi del “discontinuismo” strutturalista, non tanto per adesione preconcepita alla dottrina opposta, quanto perché il suo studio delle fonti è troppo approfondito per lasciar spazio a fantasiose alternanze tra “epoche” in cui tutti assieme cambierebbero casacca. Lo strutturalismo, chiarisce Landucci, non c'era nel suo libro del 1972 se non nel senso generalissimo (e in fondo evanescente) di un'opposizione allo storicismo italiano, come forse lo intendeva Diaz nella recensione. Autori come Diaz o Venturi, sintetizza Landucci, “non erano soltanto storici dell'illuminismo, erano anche illuministi, o neo-illuministi, loro stessi; e io, invece, no”¹⁰.

Ho fin qui insistito, seguendo il testo, sul contesto metodologico ma anche socio-politico del lavoro del 1972 – questione che a fronte del monumentale lavoro sulle fonti svolto da Landucci potrebbe apparire, se non marginale, almeno secondaria – perché ritengo tali considerazioni

⁷ Cfr. F. Diaz, *I filosofi e i selvaggi*, Rivista storica italiana, 86 (1974), pp. 557-568.

⁸ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 1972, p. 9.

⁹ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014, p. xiii.

¹⁰ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014, p. xiv.

estremamente interessanti anche al giorno d'oggi, e perché intendo concludere (cfr. *infra*, § 4) con una riflessione su quello odierno, di contesto, in ordine al problema della metodologia nella storia dell'antropologia. Un settore della storiografia, questo, che sembra più esposto di altri all'interazione – quando non al cortocircuito – tra le *proprie* premesse metodologiche e quelle attribuite all'oggetto dello studio, come mostra fin troppo bene il caso dell'illuminismo illuminato degli illuministi, citato alla fine del paragrafo precedente. Gli spunti offerti da Landucci nella *Prefazione* del 2014, come si è visto, non sono pochi né banali: storia *delle idee* o storia *delle ideologie*? – quest'ultima, ispirata allo strutturalismo (oggi meno probabilmente al marxismo)? E trasversalmente a tutto ciò, quella storia *della filosofia* che incontra, secondo modalità tutte da chiarire, l'insieme di questi orientamenti e discipline.

3. I FILOSOFI E I SELVAGGI

Rimandando la discussione metodologica al paragrafo conclusivo, sarà utile fare il punto su alcuni dei risultati del lavoro di Landucci. Anzitutto, tornando alla partizione quinaria sopra introdotta (cfr. *supra*, § 1), va detto che Landucci concentra la propria attenzione fortemente, se non esclusivamente, sull'ambito (5), quello della dottrina politico-morale. Stante quanto sopra si è detto, è chiaro che questa precisazione non toglie nulla al lavoro. Anzi, vi è un'indubbia coerenza nella scelta, in parte esplicitata nell'Introduzione del libro, il cui *incipit* dichiara perentoriamente bandite le questioni teologiche (1), le discussioni su modalità e tempi del popolamento del Nuovo mondo (4), oltre agli usi meramente esemplaristici della figura del selvaggio¹¹. Non moltissimo, in verità, il libro contiene su quelli che nello schema sopra proposto sono i due ambiti rimanenti: se quello metafisico (2) è oggettivamente meno rilevante, data la scelta tematica specifica, forse ci si poteva aspettare

¹¹ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014, p. 3.

qualcosa di più su quello biologico-razziale (3); ma di questo si dirà più avanti¹².

Landucci articola i risultati della sua ricerca su fonti primarie e secondarie, impressionante per quantità e qualità, entro sei capitoli, dedicati rispettivamente a: L'esperienza della diversità; La società e lo Stato; La questione della religione; L'opera del tempo; La natura e la cultura; Le maniere di vivere. Sarebbe impossibile qui ripercorrere i risultati principali che l'autore regala al lettore capace di seguirlo per le quasi 400 pagine del volume – conteggiate senza gli apparati, costituiti dall'ampia bibliografia, aggiornata al 2014, che se può esser detta esaustiva (cosa semplicemente impossibile) è comunque ragionevolmente ricca, e da un indice dei nomi che da solo, nelle sue 15 pagine fitte di nomi scritti a corpo assai piccolo su due colonne, dà un'idea dell'ampiezza e della serietà del lavoro. In particolare, Landucci ha il merito di avere esplorato non solo le tesi dei filosofi sui selvaggi, ma in moltissimi casi anche le fonti di queste loro tesi, fonti spesso tutt'altro che filosofiche e appartenenti anzi ai generi letterari più diversi, a partire naturalmente dai resoconti di viaggio, ma non solo. Questo consente al lettore di assaporare il formarsi di giudizi e pregiudizi in un gioco di reciproci incastri, non di rado avvincente: ora fatto di mutamenti più rapidi, ora di lente sedimentazioni dell'opinione. In certo modo, dalla vertigine che ne consegue emergono alcuni centri gravitazionali: Hobbes, Locke e Hume; Montaigne, Montesquieu e naturalmente Rousseau; Leibniz, Herder e un po' anche Kant; senza dimenticare il nostro Vico. In certo modo, il libro è una ricerca appassionata e quasi *maniacale* – sia detto nel senso del *Fedro* platonico – di quanto sta a monte e a valle delle affermazioni sui selvaggi di questi autori (ed altri), dove la risalita e la discesa di questi pendii sono compiute senza risparmio alcuno di fiato, nei limiti cronologici e tematici posti alla ricerca. Ma dir questo è ancora poco, perché mentre si compie questa operazione *I filosofi e i selvaggi* non si esime dal confronto con la letteratura critica, non solo sui massimi sistemi ma anche su questioni specifiche che altrove (specie fuori dall'Italia) meno facilmente sarebbero affidate a un volume e per lo più, invece, a saggi specialistici.

¹² Cfr. *infra*, nel presente § 3

Si sarà capito, quindi, e non c'è motivo di nascondere, che i grandi pregi del libro sono a un tempo i suoi ben minori difetti. Il lettore che utilizzasse il testo come primo avvicinamento alla problematica potrebbe vacillare dinanzi alla moltitudine di riferimenti i quali peraltro, come si è detto, non sono tutti di eguale valore e significato. Non che questi non siano funzionali alle tesi di volta in volta sostenute da Landucci, ma forse la forma letteraria della monografia avrebbe preteso anche meno, senza andare a detrimento del rigore scientifico (ché molti dettagli si possono sempre delegare a pubblicazioni-satellite) ma aiutando un poco la leggibilità. Vale la pena di chiarire meglio questo appunto, a scanso di possibili equivocazioni: ne *I filosofi e i selvaggi* non vi sono sfoggi di eruzione, né riempimenti esornativi dettati da *horror vacui*. Il problema è invece quanto il lettore medio – e mi verrebbe da precisare: quello del 2014 ancor più di quello del 1972 – sia preparato a una pietanza tanto sostanziosa. Ed è un problema del quale Landucci è consapevole, al punto da chiarire in questa nuova edizione che il lavoro di revisione ha tenuto presente, tra le altre cose, anche questo aspetto, con la traduzione in italiano dei passi lasciati in latino o francese nel 1972 e con altri dispositivi (alleggerimento delle note) volti a facilitare la comunicazione del contenuto del lavoro¹³. Non una retromarcia ma un passo avanti; forse tuttavia ancora insufficiente per venire incontro agli standard che oggi vanno sempre più diffondendosi. Se poi questo diffondersi sia un bene o un male, non è cosa che si vuole o può discutere nel presente lavoro.

Non voglio però esimermi dal rilevare quello che, invece, ritengo essere un punto su cui il lavoro di Landucci si presta a una critica. Riprendendo un cenno già introdotto sopra, penso al ruolo giocato nell'equilibrio complessivo dalle *teorie scientifiche* sull'uomo sviluppate nel periodo preso in esame. Nella griglia proposta in apertura, questi temi sono rubricati sotto le dizioni: (1) Il problema genetico: l'origine dell'uomo e (3) Il problema biologico: la distinzione dell'uomo dalle altre specie e la sua articolazione interna in razze. Ora, a mio parere la relazione tra questi momenti teorici e quello che mi sembra sia stato messo al centro da Landucci (5: Il problema politico-morale: il carattere,

¹³ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014 p. xiv. Quanto alla mancata traduzione delle fonti nelle «lingue di Leibniz» già nel 1972 Landucci inseriva un'annotazione dal vago sapore giustificatorio (p. 22).

le leggi e i costumi delle diverse popolazioni umane) è più complessa, e al tempo stesso più stretta, di quanto il lettore de *I filosofi e i selvaggi* non possa essere condotto a ritenere. Tralasciando l'assenza comprensibile di un Tyson¹⁴ o un Petrus Camper, persino Linneo e Blumenbach (a voler ritenere Sömmerring e Cuvier nati troppo tardi per il dibattito in questione) sono citati in modo fugace¹⁵. Più presente è Buffon, ma in generale non per gli aspetti più legati alla sua teoria della degenerazione razziale, alla quale aderì anche uno Herder¹⁶. Persino quando si arriva a Meiners¹⁷ il problema della teoria razziale rimane ampiamente in secondo piano. Ora, pur comprendendo le scelte di campo di Landucci, esplicitate con chiarezza, e pur essendo convinto (come già detto) che sia non solo impossibile, ma anche inutile e talora persino fuorviante pensare di trattare *tutti assieme* i diversi temi antropologici (all'ingrosso: le 5 famiglie problematiche distinte *supra* nel § 1): ciò nondimeno, va detto che la considerazione che i filosofi ebbero dei selvaggi americani in non pochi casi fu mediata e filtrata da schemi di tipo biologico e razziale, riguardanti sia la suddivisione e articolazione interna alla specie umana, sia la questione a ciò strettamente connessa dell'origine di tali selvaggi. E' bensì vero che le prime ricerche di anatomia comparata (Tyson), o di craniologia su basi estetico-pittoriche (Camper) e poi craniometria comparata (Sömmerring, Blumenbach) erano indirizzate alla determinazione delle differenze tra gli europei e i negri d'Africa (prima che il termine assumesse connotazione spregiativa), mentre oggetto della ricerca di Landucci è il selvaggio *americano*, la cui immagine in Europa ebbe senza dubbio una sua propria specificità. E tuttavia, non ci volle poi troppo perché le considerazioni biologiche di cui sopra iniziassero a confluire in una *sistematica* delle "razze umane" nelle quali il ruolo degli amerindi

¹⁴ Indicativo della tesi e affascinante nella sua fenomenologia già il titolo dell'opera più nota dell'anatomista inglese: E. Tyson, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie. Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man. To which is added a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs, and Sphinges of the Ancients. Wherein it will appear that they are all either Apes or Monkeys, and not Men, as formerly pretended*, London, Bennet; facsimile ed., con una Introduction di A. Montagu (pp. 1-12), London, Pall Mall, 1966.

¹⁵ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014 p. 293 (Linneo), 264 (Blumenbach).

¹⁶ Per es. Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014 p. 308 ss.

¹⁷ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 2014 p. 334.

veniva ad assumere una fisionomia diversa a seconda che il contesto scientifico complessivo prevedesse di considerare la stirpe umana come unica, oppure di catalogarla in tre, o in cinque razze, e che prevedesse di spiegarne la presenza in senso poligenista oppure secondo la cosiddetta teoria della de-generazione, ma intesa *alla lettera* (*Ent-artung*) come differenziazione all'interno di un *genus*. Certo, si tratta di un'altra storia: ma data la sopra ricordata abbondanza di riferimenti a temi ed autori spesso trascurabili, citati solamente (e a buon diritto, s'intende) quali fonti, forse qualche parola in più sul contesto scientifico, condiviso o meno dai filosofi di volta in volta trattati, avrebbe potuto giovare al lavoro. Un esempio: il consapevolmente bistrattato Voltaire ebbe senza dubbio gli atteggiamenti verso i selvaggi ben riassunti da Landucci in varie pagine¹⁸. Ma se Voltaire indulgeva a quegli aspri giudizi che lo hanno giustamente reso il campione dell'anti-rousseauismo nel contesto della mitologia buon selvaggista, è perché il quadro voltairiano è sostanzialmente quello di un poligenismo radicale e rigoroso, nel quale non c'è posto per alcuna forma di unità del genere umano. Tant'è vero che le Voltaire non la pensa diversamente sugli americani e sugli ottentotti, e ritaglia piuttosto la sua filosofia della storia su quella che gli pare l'élite socioculturale dell'umanità: l'Europeo istruito. Sia chiaro che Landucci dà conto al lettore dell'adesione di Voltaire al poligenismo e delle sue tesi razziali¹⁹. Ma allora perché non dare spazio maggiore a un tema che, più in generale, potrebbe avere avuto (e a mio giudizio ebbe davvero) ben altro impatto sulla questione, anche presso altri autori?

4. DEL METODO

¹⁸ Scrive Landucci in sede di *Premessa* che Voltaire nel libro «compare sempre in prospettive che non sono mai quelle nelle quali si delinea la sua grandezza»: *I filosofi e i selvaggi*, 1972, p. 17; l'osservazione è omessa dall'edizione 2014, in quanto metteva capo a una questione di metodo allorché Landucci dichiarava la sua distanza dall'«adornhorkeimerismo» (sic.) sostanzialmente col riferimento a Engels: tutte cose, come si è detto sopra, oggi praticamente incomprensibili a una parte del pubblico.

¹⁹ La nuova redazione 2014 della pagina in questione mostra (ci sembra) la volontà di sottolineare maggiormente questo aspetto. Si confronti Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 1972, pp. 78-82, e Id., *I filosofi e i selvaggi* 2014, 97-98.

Alla domanda sulla riuscita dell'operazione di rivisitazione del testo di Landucci del 1972 nella nuova edizione 2014 si deve dunque rispondere senza riserve in modo affermativo. E proprio oggi questa operazione pone un interessante interrogativo metodologico. Quale metodologia può e deve adottare la storia dell'antropologia – lo studio dello studio dell'uomo? A rigore, si potrebbe obiettare che il libro di Landucci non è una storia dell'antropologia, il che è senz'altro vero. Ma la questione trascende ora il lavoro di Landucci per tornare alle questioni di metodo. Lo si voglia o meno, del resto, *I filosofi e i selvaggi* è un documento *di e per* una storia dell'antropologia, ne illumina una parte importante e in questo risiede una porzione non secondaria del suo notevole valore.

Come scrivere dunque questa storia? Anzitutto, a integrazione di quanto sopra detto sulla falsariga della prefazione a *I filosofi e i selvaggi* del 2014, va detto che Landucci nel 1972 esordiva proprio *negando* che la sua fosse una ricerca di storia delle idee²⁰. E nel tentativo di chiarire meglio, spiegava che il proprio il titolo «*I filosofi e selvaggi*» (corsivo originale) indicava la strada seguita: «quant'altro vi si trovi eventualmente richiamato, dalla letteratura etnografica dell'epoca, viene richiamato in funzione di una qualche comprensione delle prospettive interpretative sui 'selvaggi' presenti nelle opere di quelli, i filosofi»²¹. E' difficile non leggere queste parole come un richiamo al nucleo centrale del lavoro dello storico della filosofia rispetto a quello ben distinto – e senza alcun intento derogatorio – dello storico delle idee. Eppure, Landucci ha cura di distanziarsi di un passo anche dal profilo di storico della filosofia, definizione cui preferisce quella di «studioso di storia della filosofia».

Partito a suo tempo, come narra nel 2014, con l'intenzione di fare lo storico delle ideologie, Landucci si ritrova dunque nei panni dello «studioso» di storia della filosofia. Ma con quali ragioni dunque, come si è detto sopra, Gliozzi avrebbe individuato in Landucci lo *storico delle idee* da mettere alla gogna nel suo *Adamo e il nuovo mondo*? Vale la pena di seguire questo dibattito un po' più da vicino. Gliozzi, in effetti,

²⁰ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 1972, p. 7.

²¹ Landucci, *I filosofi e i selvaggi* 1972, p. 8.

aveva un obiettivo abbastanza preciso nell'Introduzione ad *Adamo e il nuovo mondo*: seppellire non tanto il defunto mito del buon selvaggio, quanto, quanto pure *il mito del mito* del buon selvaggio. Gliozzi ne certifica non la dipartita ma l'irrelevanza sull'orizzonte delle ricerche di storia dell'antropologia, le quali non soltanto ne sono immuni, ma sono infine dispensate anche dal doversene dichiarare immuni. Per Gliozzi la correlazione tra le ricerche di Chinard e Atkinson sul selvaggio, *bon* (fr.) o *noble* (ingl.) che fosse, e la *history of ideas* delle origini erano un fatto palese. Ora, è chiaro che Gliozzi non imputava affatto a Landucci una semplicistica adesione alla storia delle idee "classica" intesa in tal senso: al contrario, gli riconosceva il merito di avere intrapreso «con scrupolo e acume» la fatica di «approfondire e allargare l'analisi dei testi cinque-seicenteschi, in modo da ricavare da essi – piuttosto che da categorie storiografiche precostituite – l'indicazione dei problemi concettuali che la scoperta del Nuovo Mondo aveva fatalmente indotto nell'ambito della cultura europea»²². *I filosofi e i selvaggi* è dunque tra i lavori che hanno contribuito a svellere non solo il mito del buon selvaggio, ma anche gli equivoci ad esso successivi. Analogo, del resto, il giudizio espresso da Gliozzi in una recensione apparsa su un quotidiano del tempo. Scrive Gliozzi che in relazione alle carenze della vecchia scuola dei Chinard ed Atkinson «gli studiosi di antropologia hanno di recente manifestato la tendenza a individuare in scrittori cinque-settecenteschi i "precursori" del metodo comparativo, del relativismo culturale e persino dello strutturalismo, con grave pregiudizio, com'è ovvio, di ogni prospettiva e credibilità storica. Merito dell'ampio studio di Sergio Landucci è ora quello di avere affrontato l'argomento senza alcuna concessione a queste facili quanto inconcludenti estrapolazioni [...]»²³

Senonché, e con ciò siamo al punto critico, l'impostazione di Landucci appariva a Gliozzi insufficiente a chiarire «il *perché*» delle trasformazioni in atto, domanda lasciata inevasa dalle «risibili risposte degli storici del buon selvaggio». E Gliozzi lo individuava, al di fuori dai miti e dagli archetipi ancestrali del rapporto con l'Altro, nelle "relazioni

²² Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, p. 4.

²³ G. Gliozzi, *I filosofi e i selvaggi*, "Paese Sera", Supplemento libri, 15.9.1972 [Recensione di Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 502], poi in G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea*, a cura di A. Strumia, introd. di C.A. Viano, Napoli, Vivarium, 1993, 532-534 (p. 532).

materiali” che gli Europei venivano stabilendo con i selvaggi “reali”: non *miti* ma relazioni oggettive, economiche e di potere. Come si è detto, Gliozzi sarebbe andato modificando questo approccio. Del suo progressivo arricchimento rendono ottima testimonianza i suoi saggi, opportunamente raccolti in volume due anni dopo la sua scomparsa.²⁴ Non è questa la sede per descrivere anche sommariamente questo itinerario, nel quale la critica dell’ideologia coloniale finì col rivelarsi una struttura troppo rigida per descrivere il vasto movimento di idee svelato e progressivamente acquisito dalla ricerca.

Certo si dovrebbe aggiungere che nel frattempo il referente polemico (per così dire, l’avversario comune ai due grandi studiosi italiani) andava mutando il proprio genoma fino a manifestarsi nell’apriorismo struttural-semiologico alla Todorov, che articolava il suo lavoro sulla *Conquista dell’America* nelle quattro categorie (*scoprire, conquistare, amare, conoscere*), che egli suppone esaurire «l’inevitabile spazio del rapporto con l’altro»²⁵. La lezione di Gliozzi di fronte a questa *nouvelle vague* di «imposizione al materiale storico di arbitrarie categorie psicologistiche» è esemplare, quando scrive che queste semplificazioni conducono a svilire il «fascino dell’alterità storica» e aggiunge: «La storiografia naviga, e deve navigare, in mari ignoti. In ciò sta il gusto della ricerca, che nessuna tranquilla crociera su rotte già battute può,

²⁴ G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea*, passim.

²⁵ T. Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Seuil, 1982, trad. it. *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»*, Torino, Einaudi, 1984, p. 117. Per una disamina degli errori grossolani di Todorov si veda la magistrale e divertente recensione di G. Gliozzi, *L’incomprensione del diverso* [Recensione di Tz. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’altro*], in *L’indice dei libri del mese*, 1/3, 1984; poi in *Differenze e uguaglianza nella cultura europea*, pp. 549-553, in part. a p. 552, dove commentando il Las Casas del quarto capitolo del volume recensito, esempio usato da Todorov della categoria del comprendere, si legge che Todorov presenta «un Las Casas trasformato, successivo al 1550, “dopo il suo definitivo ritorno in Messico” (p. 226). Purtroppo non risulta che dopo quella data il vecchio prelado abbia più posto piede fuori di Spagna; né è chiaro quale opera letteraria possa considerarsi espressione di questa nuova, supposta fase del pensiero lascasiano, dato che l’*Apologética Historia* [...] era stata annoverata nel capitolo precedente [...]. Ma tutto ciò poco importa. Lo schema semiologico di Todorov non si lascia sbaragliare da queste minuzie da erudito [...]».

con la sua pace, sostituire»²⁶. E proseguendo nell'immagine Gliozzi paragonava la metodologia della ricerca alla strumentazione di bordo: un presidio di sicurezza soggetto a continui miglioramenti e che mai tuttavia può dare garanzie assolute, senza tuttavia che ciò rappresenti una buona ragione per gettare a mare la bussola e gli altri strumenti per «abbandonarsi alle promesse di certezza delle allettanti sirene che infestano questi mari».

Dal complesso di queste suggestioni vengono richiami metodologici che non sono affatto superati. La storiografia filosofica si avvale di metodologie che si arricchiscono continuamente per opera di discipline ausiliarie (in senso contingente, ché di per sé esse sono ovviamente dotate di altrettanto valore assoluto) o di indirizzi metodologici, nella scelta dei quali non si può lasciarsi guidare da decisioni a priori, ma si deve seguire l'oggetto specifico della ricerca. La storia delle idee non può portare a una fluidificazione del discorso filosofico che si spinga al punto di disconoscere la specificità. Altro è il valore *testimoniale* dell'epifania del selvaggio nel testo filosofico inteso quale "campione" di quale fosse l'immagine, del selvaggio, presso la cultura del tempo; altro lo specifico argomentativo che la filosofia è obbligata a praticare e il suo storico a registrare. Non che il testo filosofico non possa *anche* fungere da specimen in questo senso: ma allora cambia completamente di valore. Ha ragione Landucci a rivendicare con il sottile ma perentorio mezzo della sottolineatura il ruolo di protagonista del suo libro *ai filosofi*, non ai selvaggi.

A titolo di conclusione, vorrei esprimere il rammarico che ricerche di questo valore possano correre il rischio di rimanere entro i confini nazionali, per ragioni legate non già al loro valore intrinseco – ché sono invece migliori di tanti paludati testi apparsi nel ben più vasto mercato anglofono. Landucci si rammarica del fatto che gli studiosi devoti al tema abbiano proceduto separati, spesso ignorando l'uno i lavori dell'altro²⁷. Vero. Ma quante speranze hanno i nuovi *Filosofi e i selvaggi* di incidere sul dibattito internazionale? Oltre alla propria lingua madre (e senza contare il Greco), Landucci ha diligentemente indagato

²⁶ G. Gliozzi, *Filosofia e antropologia nell'epoca moderna: un recente interesse storiografico*, in "Rivista di Filosofia", 77/2, pp. 293-307; poi in *Differenze e uguaglianza nella cultura europea*, pp. 106-119 (119).

²⁷ Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, 2014, p. XIII.

letteratura primaria e secondaria in latino, francese, inglese, tedesco, molta della quale rara o sconosciuta, non di rado di difficile accessibilità. Ma gli autori anglosassoni o francesi prenderanno a loro volta in considerazione un lavoro eccellente, un'autentica miniera d'oro come *I filosofi e i selvaggi*, scritto in lingua italiana? Purtroppo, ne dubito; ma aggiungo subito l'auspicio sincero che questo mio dubbio possa rivelarsi ingeneroso e miope. Certo, non sarebbe fuori luogo una possibile traduzione in lingua inglese: la quale, piaccia o non piaccia, è veicolo di diffusione delle idee del quale non si può fare a meno.