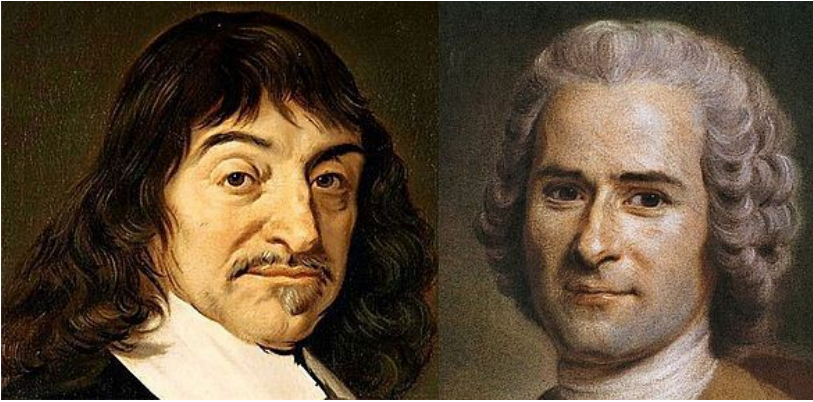


homolaicus.com



Prima edizione 2016

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, rappresentare, eseguire e recitare la presente opera alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore
- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali
- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

ENRICO GALAVOTTI

DA CARTESIO A ROUSSEAU
LA FILOSOFIA BORGHESE
TRA RAZIONALISMO E ILLUMINISMO

Non c'è nulla che sia buono o cattivo in se stesso:
è solo il nostro pensiero che lo rende tale.

William Shakespeare

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, ex docente di storia e filosofia a Cesena, Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com il cui motto è **Umanesimo Laico e Socialismo Democratico**.
Per contattarlo galarico@homolaicus.com
Sue pubblicazioni: lulu.com/spotlight/galarico

Introduzione

Quand'è che si ha voglia di scrivere qualcosa su qualcuno? Se per rispondere a questa domanda dovessi prendere come esempio la mia esperienza personale, dovrei dire quando ci si sente ispirati. Quindi questo vuol dire che un qualunque testo di prosa è una specie di testo poetico: deve venir fuori dall'inconscio e nessuno può saperne le ragioni ultime.

Uno può scrivere per svariate ragioni, ma io ritengo che quella suscitata dall'ispirazione sia la più valida, a prescindere ovviamente da quanto di sensato o di oggettivo si riesca poi a dire. Sicché la domanda che in realtà dovremmo porci è un'altra: perché ci si sente ispirati da qualcosa, o meglio (come in questo caso), da qualcuno in particolare (i filosofi), al punto che si ha voglia di scrivere qualcosa su di lui? Qui solo la psicanalisi è in grado di trovare delle risposte e noi ne siamo a digiuno.

In astratto potremmo dire che ci si sente ispirati quando si prova una certa "corrispondenza d'amorosi sensi". In tal caso si scrive qualcosa per confermare le tesi di qualcuno, corroborandole con ulteriori esempi, riattualizzandole e così via.

In questo libro però si ha a che fare con autori di cui si vedono più che altro i limiti. Infatti son tutti filosofi borghesi, mentre il sottoscritto ha un background culturale (persino familiare) da anarchico-socialista.

E tuttavia devo ammettere di averli apprezzati per lo sforzo che hanno compiuto, pur con tutte le loro debolezze e contraddizioni, di liberarci dal peso di una insopportabile tradizione e cultura: quella *cristiana* in generale e quella *cattolico-romana* in particolare, di cui l'aristocrazia laica ed ecclesiastica s'è fatta paladina per molti secoli. In tal senso non si troveranno in questo testo pagine dedicate alla politica, se non quelle riferite a Rousseau (per il quale – devo ammetterlo – provo un certo debole e col quale, non a caso, ho voluto concludere questo libro), né pagine dedicate alla rivoluzione scientifica del Seicento, che fu talmente vasta e complessa che meriterebbe un libro a parte. Il tema dominante è l'*umanesimo laico*.

Chiunque potrà facilmente notare che spesso gli autori tratta-

ti dicono cose ambigue, non in linea col laicismo contemporaneo. Ma qui si ha a che fare con intellettuali borghesi (vissuti tra il Cinquecento e il Settecento) che, rispetto ai loro tempi, possono essere considerati come degli eroi, avendo sfidato ostracismi d'ogni tipo, umilianti emarginazioni e, a volte, anche peggio, come nel caso di Spinoza. Non si può non provare simpatia e riconoscimento per persone del genere, le quali hanno saputo porre le basi culturali di processi che oggi diamo per scontati.

Questo per dire che avrei potuto parlare di tanti altri autori, ugualmente importanti, se non di più, e che il non averlo fatto va considerato puramente casuale, dovuto appunto al mancato sorgere di una incontenibile ispirazione. Cosa che potrebbe verificarsi in una prossima opera, proprio perché ha ragione Gadamer quando dice che il risultato di un dialogo non può mai essere conosciuto in anticipo. Oppure è dipeso, più banalmente, dal fatto che non vi era spazio sufficiente in queste pagine: ciò spiega p.es. la mancata trattazione di un mostro sacro come Kant.

Però posso provare a rispondere alla domanda sul perché questi autori mi hanno ispirato. Qui devo essere sincero: perché mi somigliano. Ma in che cosa, visto che loro sono di idee chiaramente borghesi e io no? Mi somigliano nell'*incoerenza*. Loro predicavano idee di libertà, giustizia e uguaglianza e poi finivano con l'approvare cose opposte (Locke fu un caso clamoroso in questo), oppure dimostravano di non avere mezzi sufficienti per realizzarle. Per me è lo stesso. La differenza sta soltanto nel fatto che dopo di loro è venuto fuori il *socialismo*, per cui la mia incoerenza è ancora più grave della loro, in quanto la storia delle idee mi ha costretto ad avere maggiore consapevolezza degli antagonismi sociali, specie per uno come me, che ha vissuto la sua formazione politica negli anni Settanta.

Ho quindi soltanto una vaga speranza che se il lettore saprà perdonare loro (che sono stati dei pilastri del pensiero europeo e, per molti versi, mondiale) per tutte le incongruenze tra teoria e pratica, avrà un occhio di riguardo anche per me, che non conto proprio nulla.

Qui vorrei aggiungere un'ultima considerazione introduttiva, che può aiutare la lettura del testo, i cui autori sono stati disposti senza seguire una particolare cronologia. La storia del pensiero europeo moderno può essere suddivisa per aree geografiche. La prima a porre

le basi della *laicità* è stata la penisola italiana, ancora divisa in vari Stati regionali. Gli autori qui non vengono trattati perché sono molti, a motivo del fatto che comprendono un periodo di tempo che va dalla cattività avignonese del papato sino al Concilio di Trento. Per costoro ci vorrà un libro a parte.

La seconda area geografica è quella olandese e, in parte, quella francese (quest'ultima, ovviamente, darà il meglio di sé dalla nascita dell'*Enciclopedia* sino alla rivoluzione del 1789). La terza è quella inglese e la quarta è quella tedesca (anche quest'ultima del tutto omessa per ragioni di spazio).

Tutte queste aree geografiche hanno prodotto filosofi borghesi di altissimo livello, conformemente allo sviluppo capitalistico dei loro rispettivi paesi. Essi influirono anche sulle idee socioeconomiche, giuspolitiche, etiche e scientifiche, inaugurando una stagione culturale che da allora non ha mai smesso di svilupparsi: quella dell'*umanesimo laico*.

L'individualismo religioso in Cartesio, Spinoza e Leibniz

L'individualismo apparentemente religioso dei fondatori del moderno razionalismo laico (Cartesio, Spinoza e Leibniz) è stato una scelta inevitabile, nell'ambito della borghesia: l'unica scelta possibile per liberarsi della tradizione ecclesiastica (anch'essa razionalistica, in ambito occidentale) senza incorrere immediatamente in una condanna per ateismo.¹ Nessuno dei tre filosofi, infatti, nega l'esistenza di dio, ma nessuno dei tre attribuisce a questa esistenza un valore fondamentale per la propria esperienza religiosa e, tanto meno, per la propria etica e per la propria scienza.

Naturalmente l'approccio che ognuno dei tre ha nei confronti della religione andrebbe esaminato dettagliatamente, anche perché il primo era un cattolico, il secondo un ebreo e il terzo un protestante. Qui però ci atterremo a delle considerazioni meramente introduttive.

Il più ateo dei tre è apparso subito Spinoza, semplicemente perché si era permesso d'identificare dio con la natura. Tuttavia qualunque storia dell'ateismo fa discendere anche da Cartesio l'origine della miscredenza borghese, tant'è che tutte le sue opere filosofiche vennero messe all'Indice e vietate negli insegnamenti universitari. Il più religioso dei tre fu sicuramente Leibniz, ma solo perché si trovava a vivere in una Germania molto più arretrata della capitalistica Olanda, in cui risiedevano gli altri due. La concezione leibniziana di dio resta comunque razionalistica: in lui dio, sapienza e ragione coincidono in funzione anti-dogmatica. Di lui dirà Nietzsche nei *Frammenti* del 1885, in maniera un po' criptica: "Leibniz è pericoloso, da vero tedesco che ha bisogno di facciate e di filosofie di facciata, temerario e misterioso in sé fino all'estremo, ma senza passato".

Insomma la loro fede è individualistica nella sostanza e religiosa solo nell'aspetto formale. È un individualismo ambiguo, appunto perché "borghese": il che non vuol dire "ipocrita" o "falso".

¹ Inutile qui stare a dire che lo stesso razionalismo della tarda Scolastica, espresso soprattutto dalla corrente inglese, conteneva aspetti cripto-ateistici di grande rilevanza.

Forse sarebbe meglio usare la parola "opportunistico". Tuttavia, facendolo, ci si dovrebbe riferire più che altro alle conseguenze ch'essi temevano di poter avere pubblicamente a causa delle loro concezioni filosofiche. Dei tre razionalisti, sicuramente Spinoza fu quello che rischiò di più, anche d'essere ucciso dai suoi stessi correligionari.

Sarebbe comunque un errore usare l'aggettivo "opportunistico" in riferimento alle loro convinzioni interiori. Questo perché non potremmo esserne certi. Di sicuro sappiamo soltanto che il concetto di "dio" ha, nei loro sistemi metafisici, un'importanza accessoria (soprattutto agli occhi disincantati di noi contemporanei), anche quando lo equiparano alla sostanza o lo pongono come causa del movimento dei corpi nell'universo. Probabilmente era nelle loro intenzioni limitarsi a dimostrare che si poteva credere in dio in maniera diversa da come proponevano le varie confessioni religiose, spesso in lotta terribile tra loro nel XVII secolo.

Chiunque può accorgersi che la loro fede in dio era più *filosofica* che teologica. Se al posto del concetto di "dio" avessero usato il concetto parmenideo di "essere", in ultima istanza non sarebbe cambiato nulla. Quel che conta, per capire i limiti delle loro filosofie, è che si sentirono indotti a usare un concetto astratto di tipo *mistico* per spiegare l'essenza delle cose, il loro movimento, le loro relazioni. Quindi per chi oggi interpreta le loro filosofie appare abbastanza irrilevante sapere se il loro uso del concetto di "dio" partiva da motivazioni autenticamente religiose, per quanto vissute in un'esistenza individualistica di tipo borghese, o se invece le motivazioni erano determinate da ragioni di opportunità.

Ciò che oggi appare evidente è che essi elaborarono una filosofia che non voleva sentirsi dipendente nei confronti di alcuna teologia, ma siccome vivevano in contesti dominati da Stati confessionali o da Chiese di stato, erano in un certo senso costretti a dissimulare il loro pensiero, se volevano rendere pubbliche le loro idee o se volevano accedere a incarichi statali.

D'altra parte la loro filosofia, essendo "borghese", non poteva non avere riferimenti organici, più o meno espliciti, alla religione. Infatti è la filosofia borghese *in sé*, a prescindere dalle convinzioni interiori di chi la rappresenta, ad aver bisogno, oggettivamente, di un determinato rapporto con la religione. Come tale essa è costretta a cercare un qualche "compromesso" coi poteri dominanti, proprio

perché i filosofi sanno di non avere sufficiente consenso per affermare il loro ateismo.

Cartesio (1596-1650)

Il valore del dubbio cartesiano

La filosofia moderna è nata col dubbio cartesiano, ma la legittimazione di questo dubbio (che di per sé è incapace di vera positività, in quanto, se portato all'estremo, conduce al nichilismo) era relativa alla crisi della Scolastica. Di fatto René Descartes (latinizzato in Cartesius e italianizzato in Cartesio) dovette andare "oltre" al dubbio...

Anche oggi la filosofia (che è sempre borghese in Occidente) pone al centro della riflessione il tema del dubbio e del relativismo ontologico. Ma c'è una differenza nei confronti di Cartesio (che, per quanto riguarda il futuro, era un ottimista): si tratta di un dubbio di comodo, poiché, di fatto, non impegna l'esperienza a cercare altro da sé. Il capitalismo, infatti, viene considerato come l'unica esperienza sociale possibile, essendo impossibile - si ritiene - qualsiasi vera alternativa.

Il dubbio borghese contemporaneo è particolarmente ostile all'alternativa più radicale che il presente possa offrire: il *socialismo democratico*. È un dubbio pericoloso, che può portare all'irrazionalismo, cioè alla negazione ostinata di ogni evidenza. D'altra parte finché permangono gli antagonismi sociali è lo stesso sistema che si crea da sé il proprio becchino.

Il dubbio cartesiano era meno pericoloso perché usava ingenuamente il concetto di *evidenza*. Oggi la filosofia borghese è molto più scettica, non solo perché il suo obiettivo del benessere diffuso non si è realizzato, ma anche perché il socialismo rappresenta la coscienza critica di questo limite, ancorché le sue pratiche realizzazioni siano state fallimentari (il che la dice lunga sull'idea di chi, per avere il socialismo, pensa che occorra sviluppare anzitutto la forza produttiva del capitale).

La filosofia borghese contemporanea è arrivata persino a sostenere che l'evidenza non esiste oppure ch'essa dipende dalla "fede" o dalle convinzioni personali (in modo analogo alla posizione religiosa). Cioè a dire, la verità di una cosa dipende solo dall'atteggia-

mento soggettivo. L'oggettività o non esiste o è relativa al punto di vista dell'osservatore. Poste le cose in questi termini, il dialogo, quando esiste, diventa di una banalità sconcertante. Si discute soltanto di superfetazioni.

Tale filosofia pretende di superare Cartesio mostrando appunto che non ha più senso credere in verità oggettive valide per tutti. Anche la matematica è diventata un'opinione, oppure è stata considerata una scienza inutile (tautologica), incapace di fornire nuove conoscenze o giudizi (vedi il neopositivismo). Ad essa si preferisce la logica formale o astratta.

Ma Cartesio è stato superato anche perché non poteva non esserlo. Il suo individualismo porta, in ultima istanza, a negare il valore dello stesso dubbio metodico, col quale egli cercava di ottenere l'evidenza. Il suo dubbio infatti non può portare all'evidenza ma al *nichilismo*: l'unica vera evidenza è la mancanza di certezze, di oggettività universalmente valida (Kant cercherà di superare questo limite).

Il dubbio non può essere "metodico", non può essere neppure un punto di partenza, poiché lo sarebbe al negativo (come critica di un aspetto decadente, obsoleto). Invece, per essere propositivi, occorre partire dalla *fiducia* in qualcosa, ritenuta meritevole di considerazione, da tutelarsi collettivamente contro ciò che la logora o la deprime.

Il limite del dubbio cartesiano lo si comprende anche da un'altra incongruenza: subito dopo aver affermato l'*autoposizione* dell'uomo borghese, laico, attraverso appunto il dubbio metodico, o l'io penso, Cartesio è costretto a sostenere l'idea che esiste un essere perfetto, più perfetto dell'uomo: dio! In Cartesio l'uomo borghese si fa forte nei confronti della tradizione ecclesiastico-feudale, ma si scopre debole nei confronti della realtà e, in fondo, nei confronti di se stesso.

Il borghese non ha dunque la forza per emanciparsi completamente dall'idea di dio. La ragione di questa *défaillance* sta proprio nella definizione che Cartesio dà di essere umano: un io che pensa, cioè un soggetto intellettuale individualistico. Da notare che parallelamente a questa definizione di essere umano, la borghesia, al di fuori dell'Europa, stava affermando un concetto di io "conquistatore", "sterminatore" delle civiltà non-europee. Ciò a testimonianza del-

l'impossibilità di sostenere con coerenza etica il concetto borghese di "io".

In ogni caso con Cartesio l'essere (metafisico) non è più coincidente immediatamente con dio - come nel Medioevo -, ma è coincidente con l'uomo. Il quale però, sentendosi limitato, sottoposto a vari inganni nella comprensione sensibile della realtà, è costretto a ribadire l'esistenza dell'essere divino, unica fonte assoluta di certezza. Questo dio tuttavia è laicizzato, ha una fisionomia diversa da quella medievale: è un dio a immagine e somiglianza dell'intellettuale borghese. Una proiezione che andrà in calando quanto più si svilupperà la rivoluzione industriale e il consumismo di massa, ma alla quale non si rinuncerà mai del tutto, proprio perché la religione continuerà ad essere considerata uno degli strumenti con cui opporsi al socialismo.

Con Cartesio inizia l'intellettualismo borghese dell'Europa occidentale, diviso tra essere e pensiero, tra esperienza e coscienza. L'intellettuale europeo, con Cartesio, raggiunge livelli notevoli di coscienza laica all'interno di un'esperienza squisitamente borghese (cioè antagonistica).

Egli si è difeso col pensiero dall'essere astratto e decadente dell'ultima Scolastica e dell'esperienza religiosa tardo-medievale. Ma dalla sua affermazione del primato del pensiero non è mai emersa un'esperienza veramente alternativa a quella medievale. Cartesio è rimasto prigioniero del suo soggettivismo.

Infatti, a livello oggettivo, egli è ricaduto nel misticismo. Con una sola differenza: la religione di Cartesio non ha l'oggettività dell'esperienza ecclesiastica (socio-comunitaria) del Medioevo, ma ha soltanto un'oggettività teoretica, concettuale o filosofica, in quanto, a livello pratico, l'esperienza resta soggettiva. Con Cartesio, in un certo senso, viene legittimata per la prima volta l'esperienza del cristianesimo borghese.

Sotto tale aspetto si può tranquillamente sostenere che tutta la filosofia borghese è soggettiva, inclusa quella hegeliana, che presume d'essere oggettiva per i suoi riferimenti alla storia, allo Stato, alla dialettica, ecc. La filosofia hegeliana è soggettiva appunto perché resta una "filosofia", cioè la speculazione astratta di un singolo filosofo, dalla cui invivibilità sociale scaturiranno, da un lato, l'irrazionalismo borghese di Nietzsche e, dall'altro, per reazione, il socia-

lismo di Marx.

L'individualismo della filosofia borghese

Tutta la filosofia moderna è un ritorno a quella greca, poiché è una forma d'intellettualismo individualistico, ma è un ritorno mediato dalla speculazione cristiana, la quale, per la prima volta, aveva introdotto i concetti di libertà e responsabilità personale, nel bene e nel male. Si tratta quindi di un ritorno "smaliziato", disincantato, assai lontano dall'ingenuità del mondo greco, che considerava gli schiavi pari agli animali.

La filosofia borghese dà una risposta parziale al fallimento di una soluzione - quella cattolico-romana - quanto mai autoritaria al problema della felicità umana. Essa cioè, anche avvalendosi della Riforma protestante, è stata il tentativo di reagire in maniera individualistica (e metafisica) all'imposizione autoritaria della fede cristiana. La metafisica è stata usata per liberarsi della teologia dogmatica.

Che poi, in questa emancipazione, la filosofia borghese sia arrivata a compiere degli abusi anti-umanistici superiori a quelli medievali, questo sta a testimoniare che il superamento di una civiltà ad opera di un'altra non può avvenire solo sul terreno speculativo, ma deve avvenire anche in quello concreto dei *rapporti sociali*. Probabilmente nell'Europa orientale non è nata la filosofia borghese perché l'esperienza del cristianesimo non fu autoritaria come quella occidentale.

Costatando il fallimento dell'esperienza religiosa del cristianesimo occidentale, la filosofia borghese è, per sua natura, pessimista nei confronti della collettività sociale ed è ottimista nei confronti del singolo individuo che, in virtù delle proprie capacità razionali (e mercantili), riesce a emanciparsi dal servaggio del mondo feudale ed ecclesiastico.

L'inevitabile sbocco irrazionalistico della filosofia borghese (vedi Nietzsche e Schopenhauer) era già implicito nelle sue premesse cartesiane, com'era implicito nelle premesse agostiniane lo sviluppo autoritario dell'ideologia cattolica. Ovviamente le premesse sono state ben diverse dalle conclusioni. In fondo, da Cartesio ad Hegel la filosofia borghese ha avuto la pretesa d'essere *razionalistica*, cioè si è sforzata di dimostrare che poteva esserlo. Anche quando predicava

l'assolutismo politico (ad es. con Hobbes), essa lo faceva nella convinzione di procurare il "bene" della società.

Dopo Hegel però la filosofia borghese è diventata tutta irrazionalistica, e per di più nella consapevolezza di esserlo. Non avendo accettato l'alternativa del marxismo, essa si è per così dire incupita, come se sapesse a priori di non avere alcun futuro. Invece di cambiare direzione, prosegue ciecamente verso il baratro, senza rinunciare al fascino (e alla miseria) dell'individualismo.

Dubbio e follia nella filosofia borghese

Che tutta la filosofia moderna, almeno sino a Nietzsche, sia stata un gioco estetico-intellettuale è testimoniato dal modo stesso in cui è nata. Infatti, invece di reagire al vuoto formalismo della tarda Scolastica con un'esperienza forte e sentita, la filosofia cartesiana ha posto in essere il primato del pensiero, facendo derivare arbitrariamente da esso la stessa esistenza umana.

Non è paradossale che mentre Cartesio voleva far dedurre in maniera logica *l'ergo sum* dal *cogito*, creava, proprio in tal modo, una ridicola tautologia? Si è mai vista una persona dedurre la propria esistenza in vita dal fatto che è in grado di pensare su di sé? Questa è appunto una posizione intellettualistica, tipica dell'individualità isolata (perché borghese) e quindi alienata (dai valori collettivi).

Col *cogito* filosofico Cartesio s'illudeva di superare i limiti non meno astratti della Scolastica medievale. A un'astrazione che si doveva accettare per fede o per tradizione o perché obbligati dall'autorità, egli aveva contrapposto un'astrazione in cui si giungeva a credere individualmente attraverso la strada maestra del *dubbio metodico*. Il dubbio veniva usato contro il formalismo di una fede religiosa vuota di contenuto e che però disponeva ancora di potere politico. Veniva usato, soggettivamente, uno strumento filosofico contro la degenerazione della teologia cattolica, trasformatasi in vuota filosofia religiosa.

Cartesio non partiva dall'esperienza, cioè da una forma diversa del valore umano, ma partiva dal dubbio, cioè da un'idea astratta di esperienza. In tal modo non venivano posti in essere dei valori positivi, da viverli in maniera collettiva, dei valori di tipo *umano e democratico*, ma ci si limitava a dare voce all'esperienza in-

dividualista della classe borghese. In questo senso si può dire che il passaggio da Cartesio a Nietzsche è stato il passaggio da una follia teorica a una follia pratica, da una follia in potenza a una follia in atto, da una commedia melodrammatica a una tragedia.

Quando infatti la filosofia borghese, con Nietzsche (e prima ancora con Kierkegaard, ma nell'ambito della religione, non dell'ateismo), si pone il problema di come superare il formalismo del *cogito* a partire dall'esperienza concreta dell'uomo vitale, il risultato è stato la follia. Cioè sono bastati pochi secoli di capitalismo per capire che la posizione astratta, individualistica, isolata e alienata della filosofia borghese avrebbe necessariamente portato alla follia. Nietzsche in tal senso non fece che anticipare il nazismo.

La follia nicciana è, da un lato, la certezza che il dubbio, di per sé, è insostenibile come metodo, in quanto non può portare a posizioni umanistiche o realistiche; e dall'altro è la certezza che, oltre al dubbio metodico, che distrugge qualunque cosa, l'uomo borghese non è in grado di proporre che la propria autodistruzione.

Si potrebbe anche dire che quella borghesia che, a un certo punto, rifiuta il dubbio iniziale in nome della *certezza ideologica*, è la stessa borghesia che alla concorrenza del libero mercato preferisce il *monopolio*, e che può persino arrivare a sostituire al dubbio individuale la follia di massa, passando direttamente dal liberismo al fascismo. Una borghesia del genere, se non può ottenere quanto desidera cercando di distruggere i propri avversari, piuttosto che accettare la sconfitta, preferirebbe suicidarsi.

Le pseudo-dimostrazioni dell'esistenza di dio

Non ci vuole molta immaginazione per capire che quando Cartesio parlava di "prove dell'esistenza di dio", non lo faceva perché gli erano rimaste alcune indelebili reminiscenze dell'insegnamento che i gesuiti per otto anni gli avevano impartito nel famoso collegio di La Flèche. Di quell'insegnamento ricordò soltanto volentieri, sul piano teorico, gli assiomi e i teoremi di matematica e di fisica.

Cartesio era fondamentalmente un ateo, ma siccome temeva spiacevoli conseguenze su di sé, preferiva stare sul sicuro, attenendosi ai principi fondamentali del suo criterio di vita: obbedire alle

leggi e alle usanze del proprio paese, seguendo la religione tradizionale e comportandosi secondo le opinioni più moderate; anche perché, piuttosto che pretendere di cambiare le cose, è meglio modificare i propri desideri, diceva con molto stoicismo. Quando vide cos'era accaduto a Galilei, rinunciò addirittura a pubblicare il trattato sulla luce, intitolato *Il mondo*: aveva capito che con l'astronomia era meglio non scherzare.

Ecco perché prese dalle cosiddette "prove" della teologia scolastica relative all'esistenza di dio le tre che più gli sembravano vicine al suo modo astratto di ragionare, tipico di quella filosofia razionalistica basata sulle *idee innate*, in virtù delle quali si può stabilire la verità delle cose prescindendo dall'esperienza che se ne può fare.

La *prima prova* considera dio come causa dell'idea di perfezione posseduta dall'uomo, ed è a posteriori, poiché muove dalla consapevolezza dell'imperfezione umana. Cioè dal momento che l'uomo è un essere imperfetto e finito, come potrebbe darsi da sé l'idea di un essere infinito e perfetto? L'imperfezione più evidente sarebbe dovuta al fatto che l'uomo, per avere delle certezze, deve prima mettere in dubbio tutto, altrimenti passa per uno sprovvaduto. L'uomo, di estrazione borghese, è alla ricerca della verità, ma, siccome non la trova fuori di sé, essendo tutta la realtà corrotta dall'aristocrazia, laica ed ecclesiastica, pensa di trovarla dentro la propria coscienza.

Cosa c'entra dio in tutto questo? Niente. Solo che a un filosofo che fa del *dubbio* e non della fede il punto di partenza della propria verità, può far comodo, in una società in cui la fede domina ancora come un'istituzione politica, sostenere che l'esigenza di ricorrere al dubbio, nella ricerca della verità, è un indizio d'imperfezione umana, che non può certo caratterizzare un ente assoluto come dio. Questa prova, quindi, vorrebbe dimostrare, indirettamente, la necessità di un'esistenza metafisica. Come se l'uomo fosse destinato a rimanere imperfetto e finito in eterno! Come se la sua idea di perfezione non possa provenire dal fatto che in origine la viveva come una condizione naturale! Come se l'idea di perfezione divina non possa essere altro che un modo diverso di indicare quella umana!

D'altronde la stessa chiesa predica che l'uomo, a causa del peccato d'origine, non può far nulla da solo. La perfezione, dunque,

non sta nell'uomo, libero di scegliere, ma in un'entità del tutto astratta e artificiosa, chiamata appunto "dio". L'imperfezione non sta in un comportamento particolare, in un determinato sistema di vita, ma sta nell'uomo *in sé*, incapace di vedere subito dove stia la verità.

Per fortuna quindi che c'è dio, il quale aiuta il filosofo Cartesio a capire quali siano le migliori idee innate, quelle per cui non ha alcun senso dubitare. Come vi riesca non è però dato sapere, poiché Cartesio non è un uomo di chiesa, uno che frequenta ambienti clericali. Ciò che conta, per lui, è solo l'io chiuso in se stesso, che si auto-determina. E il suo dio deve limitarsi a illuminarlo interiormente, come generalmente avviene nel mondo protestante. Le vere idee innate, infatti, possono soltanto essere intuitive, come se si avesse un senso.

La *seconda prova* (anch'essa a posteriori) è in realtà un corollario della prima: l'uomo non può essere autore di se stesso, perché, se avesse avuto la possibilità di farsi da sé, si sarebbe creato perfetto, cioè si sarebbe dato tutte quelle perfezioni di cui ha idea, ma che non possiede effettivamente, e non si sarebbe limitato ad avere, della perfezione, una semplice idea metafisica (un'idea che comunque è superiore a qualunque pensiero di qualunque ente naturale). Quindi dio esiste e ha creato l'uomo finito, ponendo però in lui l'idea dell'infinito e della perfezione.

Una prova, questa, quanto mai opportunistica, poiché esonera l'uomo da qualunque responsabilità. È come se il filosofo dicesse: "se dio mi ha creato imperfetto, non può sperare grandi cose da me". Senza poi considerare che quello cartesiano è un dio davvero strano, in quanto riserva soltanto a sé un'esistenza perfetta e la nega alla sua creatura migliore. Attribuire a dio la perfezione non significa forse negarla definitivamente all'uomo?

La *terza prova* è presa, in un certo senso, da quella anselmiana, ed è a priori, una di quelle che tanto piacciono a Cartesio, proprio perché non ricavate dalla realtà concreta delle cose. Essa così recita: l'idea di dio implica necessariamente la sua esistenza, cioè non possiamo pensarlo senza includere, ontologicamente, nell'idea che abbiamo della sua natura, la sua stessa esistenza; così come, d'altra parte, non si può immaginare un triangolo in cui la somma degli angoli interni non corrisponda a due angoli retti.

A dir il vero Anselmo d'Aosta era stato un po' più sottile (in

senso psicologico), dicendo che dio è tutto ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Mettere dio e un qualunque triangolo sullo stesso piano, poteva giusto venire in mente a un matematico irriverente come Cartesio. In entrambi i casi, comunque, si confondevano i propri desideri con la realtà: la differenza stava unicamente nell'aumentato laicismo, dovuto all'evoluzione storica. Per il resto, infatti, appariva alquanto assurdo che l'esistenza di qualcosa o di qualcuno potesse essere "dimostrata" prescindendone, cioè postulandola soltanto come idea. L'esistenza non può forse soltanto *mostrarsi da sé*?

Ma la cosa più curiosa, di queste pseudo-dimostrazioni, è che vennero contestate subito, cioè ben prima della kantiana *Critica della ragion pura*, proprio grazie a un espediente escogitato da Cartesio. Egli infatti aveva astutamente inviato la prima stesura delle sue *Meditazioni metafisiche* ai maggiori studiosi dell'epoca, pubblicando poi, nella stesura definitiva, le loro obiezioni e le proprie risposte. Che dire di questa trovata? Cartesio non era forse un genio assoluto della diplomazia e della comunicazione?

Tra i suoi critici, M. Mersenne, P. Gassendi e A. Arnauld l'accusarono d'essere finito in un circolo vizioso. Da un lato infatti - gli obiettavano - egli ammetteva che le idee chiare e distinte sono vere perché esiste dio che, essendo buono, non può ingannare; dall'altro però egli dichiarava che esiste dio perché la ragione umana ha di lui un'idea chiara e distinta. Era difficile difendersi da un'accusa del genere, e quando Cartesio ci provò, il risultato fu patetico, anche se a lui bastò per non essere mai inquisito.

Egli infatti arrivò a dire che l'idea dell'io si manifesta con tale immediata evidenza (essendo interna all'io stesso), che non ha bisogno d'essere convalidata dall'idea di dio, la quale semmai serve come aiuto esterno, affinché l'uomo non sia indotto in errore. In Cartesio dio non è un ripiego e tanto meno un punto di riferimento privilegiato, quanto piuttosto una specie di ancora di salvezza nei momenti bui. In sostanza dio avrebbe creato un essere che per riconoscersi come tale non ha bisogno, in maniera costitutiva, di chi l'ha creato!

Era più laico persino il teologo olandese G. Caterus, che, esaminando la prima prova cartesiana, arrivò a dire, emulando, in questo, i critici di sant'Anselmo, che l'uomo può possedere l'idea della perfezione non perché infusagli da dio, ma soltanto perché è con-

quistata attraverso l'esperienza, eliminando progressivamente tutto ciò che è giudicato imperfetto.

Quanto poi alla terza prova, Caterus obiettò che l'argomento ontologico anselmiano veniva accettato solo da coloro che credono già in dio, perché soltanto per costoro nell'essere perfettissimo l'essenza coincide, tautologicamente, con l'esistenza. Se all'idea di perfezione si attribuisce un'identità divina e quindi un'esistenza divina, si sta facendo della tautologia, poiché si parte proprio dal presupposto che la perfezione abbia un nome proprio, quello appunto di dio, che nella fattispecie coincide con quella del dio cristiano. Anche Gassendi gli disse che una cosa è l'idea, un'altra la realtà: non tutto quello che si può pensare, esiste davvero. Peraltro l'esistenza non è di per sé una "perfezione", ma solo la "condizione" di tutte le perfezioni.

La scuola dei gesuiti gli era comunque servita, se non altro per dissimulare le proprie idee. Cartesio infatti poté vivere la sua esistenza di studioso in tutta tranquillità, anche se preferì risiedere in Olanda per vent'anni, andando poi a morire di polmonite a Stoccolma, dopo aver accettato l'invito della regina Cristina di recarsi là per insegnarle la sua filosofia.

Ma se la regina non ebbe tempo ad apprendere i segreti del suo razionalismo, ben altro fecero i suoi epigoni. I filosofi illuministi, infatti, compresero subito che bisognava separare la sua inutile metafisica dalla sua fisica dirompente.

Cartesio viene oggi considerato il fondatore della filosofia moderna proprio perché fece il primo passo non solo verso il naturalismo del materialismo ateo, ma anche verso l'idealismo come antropologismo ateo. Riducendo l'essere della sostanza spirituale a puro pensiero (*res cogitans*) e la sostanza materiale a pura estensione (*res extensa*), egli finiva con l'espellere radicalmente dio dal mondo, e con lui ogni idea di tipo finalistico e provvidenziale.

Persino la "teoria dei vortici", con cui aveva cercato di spiegare la genesi di qualunque processo naturale, non faceva che recuperare (facendo della materia qualcosa di increato) l'antico materialismo atomistico ed epicureo. Da Cartesio deriveranno il loro materialismo ateo pensatori di rilievo come Meslier, Diderot, D'Holbach e La Mettrie.

Ateismo e religione in Cartesio

Quando si leggono le *Meditazioni metafisiche* di René Descartes viene inevitabile porsi una domanda: "sta scrivendo tutta questa filosofia religiosa perché davvero ci crede o per non avere noie con la chiesa?".

Egli infatti era un uomo molto prudente e, pur sapendo che i suoi testi non avrebbero mai potuto essere approvati dalla chiesa cattolica (tant'è che furono messi all'*Indice* nel 1667), si preoccupava di poter vivere un'esistenza il più possibile al riparo dagli sguardi inquisitoriali dei controriformisti. Non a caso aveva scelto d'andare a vivere nella più liberale Olanda, resasi indipendente dalla Spagna, pur di non restare in una Francia preoccupata soltanto di eliminare la presenza calvinistica al suo interno. Tuttavia, mentre nel 1647 la corona di Francia gli riconoscerà una pensione, nel 1643 la sua filosofia verrà condannata dall'Università olandese di Utrecht.

Prima di scegliere Amsterdam come sua fissa dimora (e lo sarà per vent'anni, pur cambiando egli frequentemente domicilio), aveva militato come ufficiale d'alto grado, fino al 1620, alle dipendenze del principe Maurizio di Nassau, statolder d'Olanda e nemico giurato degli spagnoli.

Sin dall'inizio ai suoi accusatori non era sfuggita una certa tendenza ateistica presente nelle sue opere. E siccome viveva una vita isolata, dopo essere andato in congedo dal servizio militare, si preoccupava alquanto delle possibili conseguenze che le critiche potevano avere su di lui, tant'è che alcune opere evitò di pubblicarle. Il suo motto di gioventù era *larvatus prodeò*, cioè *procedo mascherato*, sulla scorta di quello di Ovidio: *bene vixit, bene qui latuit (ha vissuto bene chi si è nascosto bene)*; anche se la fatica di una vita ritirata cedette al vanto d'essere chiamato presso la corte reale svedese.

Tuttavia, sebbene non possa essere escluso il desiderio di compiacersi i poteri dominanti (dal suo epistolario si scoprono rapporti di amicizia con la principessa Elisabetta di Boemia, con la Regina Cristina di Svezia, col diplomatico Chanut e con tanti protagonisti della scena culturale europea), non è da escludere ch'egli nutrisse un interesse genuino per le questioni religiose, non foss'altro che per scrollarsi di dosso l'educazione gesuitica ricevuta in gioventù.

Di qui quel suo continuo parlare di dio secondo modalità che

se, da un lato, possono essere definite di stampo religioso, dall'altro però non hanno nulla di propriamente teologico. Con lui infatti la metafisica non è più la scienza astratta delle cose spirituali, cioè una teologia dal punto di vista filosofico (quella tipica della Scolastica), ma diventa il fondamento *psico-religioso*, in chiave laicizzata, della natura dell'io, che per lui era l'unica realtà di cui si poteva avere una vera certezza.

In tal senso s'egli aveva fatto un passo indietro persino rispetto a Tommaso d'Aquino, per il quale la verità era la risultante di un adeguamento dell'intelletto alla realtà, aveva però fatto un passo avanti, seppur in forma individualistica, ponendo il razionalismo cristiano-borghese al di sopra della realtà clericale-feudale e del suo razionalismo tardo-scolastico.

Ai teologi non era sfuggito che Cartesio, come Vanini, si scagliava contro gli atei (di cui la sola Parigi ne contava almeno 50.000) solo per coprire il proprio ateismo. Essi infatti ritenevano fosse impossibile per l'essere umano farsi un'idea reale di una sostanza senza estensione, quindi chiaramente impersonale - così come la delineava Cartesio -, capace di agire su una natura materiale come quella umana. Tuttavia, mentre per loro si trattava di accettare il sistema dominante, e quindi gli Stati confessionali e le rispettive chiese di stato, per Cartesio invece il problema era quello di come realizzare una transizione da una metafisica teologica a una semplice filosofia religiosa, in cui l'aspetto cristiano fosse subordinato all'individualismo borghese.

Il suo limite di fondo, infatti, sta proprio nel *soggettivismo*. Da un lato egli si vantava di poter decidere della propria esistenza partendo dal fatto che non è possibile negare a se stessi di vedersi come soggetti pensanti; dall'altro però era costretto a "chiedere" a dio di dargli conferma di questa certezza.

Il razionalismo cartesiano era la riprova che il *cogito*, cioè l'io, non può *autoporsi*: ha bisogno di una realtà esterna. Il fatto è però che questa realtà, per renderla credibile, Cartesio la spacciava come *innata*. Quindi proprio mentre usava il *cogito* per negare al dio della chiesa un suo primato, se ne inventava un altro, chiuso nell'orizzonte dell'io, di cui le principali caratteristiche non erano molto diverse da quelle del dio cristiano.

Invece di cercare nella *relazione sociale* l'atto fondativo del-

l'io, elaborò una relazione di tipo *mistico*, aprendo così la strada a una filosofia che, pur essendo laicizzata, non poteva non imboccare la strada dell'irrazionalismo. Infatti, dopo la fine dell'idealismo hegeliano, che portò a compimento l'idea cartesiana di razionalismo, i filosofi avranno di fronte a loro due alternative: o superare la filosofia con una *politica rivoluzionaria*, che cambi completamente il modo di impostare il problema dell'identità personale, oppure involvere verso *soluzioni irrazionalistiche*, quelle per le quali il soggetto, ateo o religioso che sia, non sa più chi è né come deve vivere.

Oggi la più moderna filosofia è arrivata alla conclusione che non esistono verità *autoevidenti*. Il singolo, preso in sé, non può avere alcuna certezza di alcuna verità. Una verità autoevidente, che s'imponga contro ogni libertà di non crederla come tale, è, *ipso facto*, una falsità. Di sicuro più evidenti delle verità matematiche sono quelle fisiche, anche se lo sono solo per i sensi, i quali naturalmente possono ingannarci, ma non fino al punto da impedirci di essere noi stessi. In ogni caso le verità fisiche possono avvalersi della matematica per andare al di là della percezione sensibile. Certamente le verità matematiche sono in se stesse un'astrazione, come lo è il singolo separato da un contesto sociale. Possiamo anche pensare che tutto ciò che percepiamo non sia vero in sé e per sé ma frutto di abitudini e di convenzioni (come proporranno di fare gli empiristi inglesi); nondimeno finché questo atteggiamento empirico ci permette di essere noi stessi, resta vero, proprio perché la verità può essere colta solo nella sua interezza e solo in riferimento al fatto che l'io è un composto di *relazioni sociali*, all'interno delle quali si può tanto più essere se stessi quanto più ci si sente liberi.²

Uno che si convince d'essere o di esistere solo per il fatto che "pensa" di essere o di esistere, vive una forma di alienazione, che non potrà certo superare sostenendo la necessità di avere idee "chiare e distinte" (la chiarezza dell'insieme non è deducibile dalla scomposizione delle sue singole parti). Con questo però non si vuol sostenere che la ricerca di una personale identità, che vada al di là di quella offerta dal sistema dominante, sia di per sé una forma di alienazione: chi nega l'evidenza che pretende di autoimporsi può finire tranquillamente o col legittimare il sistema dominante o col condan-

² Naturalmente qui si prescinde dal fatto che per gli empiristi inglesi le abitudini e le convenzioni erano del tutto "borghesi".

narlo; dipende sempre dalla prospettiva con cui si vogliono guardare le cose.

La fede religiosa era (ed è ancora oggi) sicuramente una forma di alienazione, ma la ragione filosofica, così solipsistica, lo diventa ancora di più: quanto meno, infatti, la coscienza religiosa non si concepiva in maniera del tutto separata dall'esperienza collettiva della fede. Il vero problema del *cogito* cartesiano è che quando si arriva alla certezza d'essere o di esistere, si ottiene al massimo una convinzione meramente "fisica", che non dice nulla di significativo al modo *umano* di esistere. Infatti il modo di esistere è, per Cartesio, contrassegnato da mille dubbi, e quando si perviene a delle certezze, queste sono prevalentemente di natura *matematica*, cioè intellettualistica, da cui egli pensava di poterne ricavare altre, di tipo fisico e metafisico, in maniera ancora più astratta, in quanto queste verità erano basate su dimostrazioni puramente logico-deduttive.

In fondo le uniche tre idee che Cartesio ha voluto trattare sono state soltanto l'io, dio e la matematica. Quand'egli vuole impostare un metodo pratico per esistere, per vivere in società, una sorta di *etica sociale*, non offre alcuna certezza, alcuna verità oggettiva e si affida al conformismo più assoluto, cioè a una morale del tutto *provvisoria*. Cartesio è moralmente indifferente a qualunque valore etico: l'unica cosa in cui crede, più di ogni altra, è soltanto se stesso.

La problematica cartesiana dell'ateismo

Forse non tutti sanno che quando Cartesio, a partire dal quale si sviluppa la filosofia borghese europea (debolmente anticipata dalla triade italiana Telesio Bruno Campanella), volle fondare razionalmente il proprio *cogito*, prese subito le distanze dagli atei averroisti, pomponazziani, machiavellici, libertini ecc., le cui idee, da almeno un secolo, ampliando le novità introdotte dall'Umanesimo italiano e dalla Riforma tedesca, dilagavano per tutta Europa. Se voleva sostenere, relativamente indisturbato, posizioni ateistiche, Cartesio doveva anzitutto negare quella forma di ateismo che nel sec. XVI aveva trovato in Francia il consenso di personaggi illustri come Rabelais, Montaigne, Bodin ecc., notoriamente ritenuti scettici radicali.

Questa doppiezza assiologica era frutto dell'insegnamento ottenuto, in gioventù, nelle scuole dei gesuiti, ma era anche un modo

di sopravvivere in un contesto sfavorevole alla diffusione esplicita o teoretica dell'ateismo; anche se - e lo vedremo - le teorie cartesiane (riprese e approfondite da Bayle e Spinoza), volte a dimostrare l'esistenza di dio attraverso argomenti logico-razionali, non riuscirono mai a sottrarsi alle accuse di miscredenza.

Esiste, in tal senso, una linea di condotta abbastanza regolare (che a noi oggi appare alquanto contraddittoria), da Cartesio a Hegel, secondo cui è possibile affiancare a una filosofia religiosa convenzionale, elaborata per accontentare i poteri costituiti, una tendenza progressiva verso l'ateismo. Nessuno p.es. metteva in dubbio i sentimenti personali da cattolico-borghese che nutriva Cartesio, eppure le sue teorie sono sempre state considerate alquanto eterodosse rispetto a quelle ufficiali della Scolastica.

Probabilmente tale ambiguità era dovuta al fatto che una certa tendenza (implicita) all'ateismo era presente persino nella stessa Scolastica, che non a caso s'era sempre più incaponita nel cercare prove razionali inconfutabili all'esistenza di dio. Era stata proprio la Riforma a porre un freno alla pretesa di voler imporre dimostrazioni dogmatiche finì a se stesse. La borghesia emergente credeva sempre meno nelle gerarchie e tradizioni ecclesiastiche.

Tuttavia, per quanto la chiesa romana fosse politicamente disponibile ad accettare forme di compromesso ideologico con quella intelligenza laica che le stava sempre più sfuggendo di mano, una cosa era l'ateismo implicito, indiretto, della Scolastica, un'altra era l'astuzia di quei filosofi che, non inquadrati nel sapere teologico ufficiale, parlavano di dio per parlare in realtà dell'uomo miscredente. E tra questi, chiamiamoli "furbastri", spicca subito il nome di Cartesio, il quale aveva ben compreso che se di dio si ammetteva la sola esistenza, assegnandogli un castello da favola sul cocuzzolo di una montagna sacra, nella valle circostante l'uomo poteva fare e pensare ciò che voleva.

Il dio cartesiano diventava così "assoluto" da essere irraggiungibile, inviccinabile; così "perfetto" da risultare addirittura stantuario, e quindi in sostanza noioso, inutile; oppure diventava così "indeterminato" da sembrare evanescente. Non per nulla il gesuita francese G. Hardouin già allora, nella sua opera fondamentale, si vantava di chiamare questi intellettuali con l'epiteto di *Athei detecti*, cioè "smascherati". E tendeva a dividerli in due gruppi: i neo-agosti-

nisti (o giansenisti) come C. Giansenio (celebre il suo *Augustinus*), Ambrosius Victor, P. Quesnel, L. Thomassin e P. Nicolle; e appunto i cartesiani come A. le Grand e S. Regis, incluso ovviamente Cartesio. Malebranche (detto l'*atheologus*) veniva considerato una via di mezzo tra i due gruppi, i quali spesso agivano col consenso di questa o quella autorità ecclesiastica: basti pensare al particolare favore con cui fu accolto Cartesio nell'Oratorio di Francia da Bérulle.

Significativo il fatto che Hardouin credesse che le due fonti di questo ateismo mascherato fossero gli italiani Ficino e Vanini. E non era il solo a pensarla così: c'erano anche, in Francia e all'estero, il teologo calvinista e coevo di Cartesio, G. Voezio (col suo discepolo M. Schook), e poi A. Ch. Rotth, T. Spitzel, J. F. Budde (quest'ultimo metterà in croce il filosofo tedesco Ch. Wolff)... Costoro consideravano atei dogmatici una sfilza impressionante di moderni filosofi, la maggior parte dei quali di origine italiana: Campanella, Cardano, Machiavelli, Cesalpino, Berigardo, Cremonini, G. Bruno, Pomponazzi, Vanini, Poliziano, Ermolao Barbaro, G. della Casa e molti altri, incluso ovviamente Spinoza, di origine portoghese.

Quando Cartesio si sentì paragonare da Voezio a Vanini, già finito sul rogo, rimase abbastanza turbato e poté evitare un processo per ateismo solo grazie alle proprie conoscenze altolocate. D'altra parte egli, per quanto geniale fosse, sapeva bene di non avere a che fare con degli sprovveduti. Non poteva comportarsi come Malebranche, che paragonava scopertamente il proprio *Ens indeterminatum* al *Li* dei sapienti cinesi, che di teologico non aveva proprio nulla. Cartesio s'era posto il compito di sostenere l'insussistenza del rapporto dio/uomo proprio mentre dimostrava ontologicamente l'esistenza di dio.

La scuola cartesiana era più sofisticata di quella giansenistica, anzi non aveva neppure rapporti con quest'ultima. Infatti all'idea di dio Cartesio arriva non attraverso la mediazione delle Scritture o della tradizione cristiana, ma usando la pura speculazione metafisica: dio c'è perché esiste nell'uomo imperfetto e mortale un'idea di "infinito" e di "assoluto". Da un'idea astratta (emulo in questo di Anselmo d'Aosta) Cartesio presumeva di voler porre un'esistenza concreta, un'esistenza che ovviamente, all'accusatore di turno, appariva ugualmente astratta, in quanto non esperibile, non contestualizzabile.

Se alla parola "dio" si fosse sostituita la parola "materia" o

"sostanza" o "natura" (e Spinoza lo farà), il gioco era praticamente fatto: l'ateismo borghese, per continuare a sussistere e anzi a svilupparsi, avrebbe avuto sempre meno bisogno di ricorrere all'artificio linguistico, alle ambiguità semantiche.

Qui dunque ci si può chiedere se davvero uno come Cartesio voleva passare all'ateismo di fatto attraverso il teismo di maniera, o se invece appartiene proprio alla filosofia borghese l'impossibilità di essere coerentemente atea? O forse egli aveva l'ambizione di rifondare *stricto sensu* la teologia cristiana in chiave filosofica, come poi farà Hegel?

Sia come sia, se si può assumere come fondato il ragionamento cartesiano di arrivare all'infinito partendo dal finito, si deve quanto meno considerare ingenua l'idea di far coincidere l'infinito con dio. Resta un po' patetico vedere un filosofo come lui, che mentre sul piano scientifico teorizzava "idee chiare e distinte", raggiungendo notevolissimi risultati, sul piano metafisico invece si cimentava in operazioni intellettuali il cui valore gnoseologico restava prosimo allo zero.

Oggi per noi muovere i primi passi in ambito ateistico significa dare per assodato che non ci possono essere prove in grado di "de-mostrare", cioè rendere evidente qualcosa che vada oltre l'*umano*. Anche se nell'universo incontrassimo qualcuno a cui noi volessimo chiedere se sia in grado di leggere il nostro pensiero, egli dovrebbe necessariamente risponderci: "Solo se tu lo vuoi". E, a queste condizioni, dovrebbe valere la reciprocità.

Che la filosofia borghese, al tempo di Cartesio, fosse astratta, in quanto partiva dall'idea per poi arrivare all'esistente (altro modo per dire che l'esistenza di dio, teorizzata dalle idee della chiesa, non aveva più alcun senso), lo capiva anche la teologia ad essa coeva (e rivale). Solo che se quest'ultima arrivava perfettamente a capire che usando il procedimento cartesiano si finiva nelle braccia dell'ateismo, essa non aveva però alcuna volontà di fare autocritica, condizionata com'era dalle esigenze del potere politico-clericale, anche se la tarda Scolastica inglese aveva assai poco di mistico.

Infatti, l'astratta metafisica che portava all'ateismo non era stata inventata dai filosofi "borghesi", ma era inerente alle stesse argomentazioni dei teologi cattolici. La differenza stava semplicemente nel fatto che mentre per i teologi l'uomo era un prodotto derivato

da dio, per i filosofi era il contrario. Gli uni avevano bisogno di parlare dell'uomo per non apparire incomprensibili, gli altri avevano bisogno di parlare di dio per non farsi capire troppo. Due facce della stessa medaglia: una a rappresentanza del potere politico-clericale, l'altra era l'autodifesa di un potere economico che voleva farsi spazio nella cultura dominante.

Con Cartesio si ha però il vantaggio (se si escludono le sue *Meditazioni metafisiche*) di uscire per sempre da quelle sterili controversie, tutte interne alla Scolastica, in cui i tomisti si opponevano agli anti-tomisti (Enrico di Gand, Fonseca, Suarez, Arriaga e tutti i nominalisti). Infatti se non ci fosse stato lui, non sarebbe potuto venire fuori uno come Kant, il quale, dopo aver considerato tautologiche tutte le prove dell'esistenza di dio, fece chiaramente intendere che un qualunque dio "dimostrato" dall'uomo non può certo essere più grande di chi lo pensa. Una conclusione, questa, che se la teologia cattolica non si fosse separata da quella ortodossa, si sarebbe potuta constatare molti e molti secoli prima.

A dir il vero, prima di Kant, il barone P. H. D'Holbach, fondatore del materialismo sensistico francese, era arrivato alle stesse conclusioni, esaminando l'opera di Cartesio. Egli disse che non siamo autorizzati a pensare che una cosa esiste solo perché la pensiamo, meno che mai che una cosa priva di estensione possa agire sui sensi, o che una cosa "finita" trasformata dall'uomo in "infinita" debba avere il nome di dio. Se si accetta l'idea che la materia possa avere le stesse qualità attribuite a dio, a che serve la fede? - si chiedeva D'Holbach, che però, rispetto a Cartesio, aveva dalla sua un secolo di lumi in più.

La differenza tra teologia ortodossa e filosofia borghese stava semplicemente in questo, che mentre per l'una la negazione di qualunque dimostrazione intorno alla natura divina serviva a indurre maggiormente il credente al misticismo e all'apofatismo, per l'altra invece le dimostrazioni razionali, desunte dalla Scolastica ma in maniera laicizzata (cioè esposte in forma più filosofica che teologica), servivano proprio per negare qualunque rapporto tra uomo e divinità.

Cosa che anche Spinoza capì molto bene, proprio a partire dalle conclusioni di Cartesio. A differenza dei teologi, che vedevano nelle *Meditazioni* cartesiane una deviazione cripto-ateistica rispetto alla Scolastica, Spinoza invece intuì che col *cogito* si poteva fondare

un principio di immanenza tale per cui dio, una volta fatto coincidere con la natura, poteva scomparire del tutto anche come problematica relativa all'essere.

L'astuto Cartesio, dribblando i suoi avversari, cioè coinvolgendoli in una diatriba che solo per loro aveva un certo peso, poteva lasciare in eredità agli atei del materialismo francese del XVIII sec. non solo il valore irreligioso del *cogito* (per quanto espresso nell'ambito dell'individualismo borghese), ma anche l'elemento materialistico della propria fisica, che non mancheranno di apprezzare i fondatori del socialismo scientifico, i quali, nella *Sacra famiglia* scriveranno che "nella sua *Fisica* Descartes ha dotato la *materia* di una forza autocreata e ha concepito il movimento *meccanico* come il suo atto vitale. Egli aveva separato completamente la sua *fisica* dalla *metafisica*. All'interno della sua fisica la *materia* è l'unica *sostanza*, l'unico fondamento dell'essere e del conoscere".

Oggi è difficile incontrare qualcuno che metta in dubbio l'ateismo di Cartesio: nell'eventualità gli si può consigliare di leggere *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, di J. P. Sartre.

Spinoza (1632-1677)

Dopo di lui nulla come prima

Nella sua *Etica dimostrata con metodo geometrico* Baruch Spinoza non fa che parlare di dio, eppure già a 24 anni lo si sospettava di *ateismo, immoralismo e materialismo*.

La sua famiglia benestante, di origine iberica, era fuggita dal Portogallo rifugiandosi in Olanda, in seguito alle persecuzioni che l'Inquisizione aveva inflitto ai *conversos* o marrani (gli ebrei costretti a convertirsi al cattolicesimo). Ad Amsterdam egli apparteneva alla comunità ebraica sefardita "Talmud Tora" (studio della legge), decisa a eliminare tutte le tendenze eterodosse serpeggianti nell'ambiente degli ex-marrani, tra i quali vi erano quelle di Uriel da Costa (di idee materialiste e razionaliste, in quanto non credeva nell'immortalità dell'anima e nel carattere divino della Legge), e successivamente quelle di Juan de Prado.

Mentre studiava l'ebraico e le Sacre Scritture presso questa comunità probabilmente assistette alla flagellazione pubblica del da Costa (che poi si suicidò), quale condizione della sua riammissione in comunità. Questo fatto dovette scioccarlo non poco (aveva otto anni), inducendolo a parteggiare per qualunque cosa venisse considerata eretica non solo dagli ebrei, ma anche dai cattolici e dai protestanti.

Da giovane infatti frequentò alcune sette cristiane minoritarie dissidenti, particolarmente attive in Olanda, come i mennoniti, i quaccheri, i sociniani e i collegianti. Si accostò anche al libertinismo francese e al deismo: infatti aveva studiato anche presso un ex-gesuita libero pensatore (libertino), Franciscus van den Ende. Presso la scuola di quest'ultimo il sociniano Felbinger gli aveva insegnato il latino, rendendolo edotto del cartesianismo (che si stava affermando proprio in Olanda) e della tradizione aristotelico-scolastica.

Spinoza venne espulso dalla sinagoga nel 1656, proprio perché contestava le idee di provvidenza, il carattere ispirato delle Sacre Scritture, l'immortalità dell'anima, i miracoli, i concetti di libero arbitrio e quindi di retribuzione di premi e punizioni ultraterrene, e ap-

plicava la propria visione deterministica anche a dio (identificato con l'universo), negando il creazionismo e la libertà di azione del "creatore" (lo stesso dio-persona non aveva per lui alcun senso). L'accusa formale parla di "orribili eresie ch'egli sosteneva e insegnava e azioni mostruose che commetteva". I suoi scritti vennero tutti vietati, così come qualunque rapporto con lui, anche da parte dei suoi parenti.

Siccome subì un attentato da parte di un fanatico, che una sera, all'uscita da teatro, gli lanciò un coltello, per fortuna senza colpirlo, preferì trasferirsi a Rijnsburg, un piccolo villaggio presso Leida, ove rimase fino al 1663, svolgendo il mestiere di molitore o tornitore di lenti per occhiali, telescopi e microscopi.

Dopo la morte del padre le sorelle cercarono di estrometterlo dall'eredità. Spinoza volle che i suoi diritti fossero rispettati e fece causa alle sorelle. Sebbene avesse vinto, rinunciò a tutte le sue pretese e volle per sé semplicemente un letto col baldacchino. Soggiornò per tutta la vita in camere d'affitto e gli si attribuisce una passione amorosa, non corrisposta, per la figlia di van den Ende (è l'unico aneddoto sentimentale di tutta la sua vita).

L'unica sua fortuna è che, a quel tempo, a capo delle Province Unite (Repubbliche olandesi), nate nel 1648 dalla separazione dai Paesi Bassi spagnoli (all'incirca all'attuale Belgio), vi era il Gran Pensionario d'Olanda, Jan de Witt, espressione del partito dei Reggenti, il cui avversario principale era Guglielmo d'Orange, del partito monarchico e assolutistico degli Orangisti. Il premier de Witt, che tenne la carica dal 1653 al 1672, era sostenuto dalla borghesia ricca e colta, portatrice di un'ideologia liberale, tollerante in materia di religione, anche perché fortemente influenzata dalle idee umanistiche di Erasmo da Rotterdam. Tutte le religioni, tranne quella cattolica, potevano esercitare in pubblico il loro culto. Ovviamente la chiesa ufficiale, dal 1583, era quella riformata.

Ebbene fu proprio grazie all'appoggio di de Witt e della sua cerchia di liberali e repubblicani che nel 1670 Spinoza poté beneficiare di una pensione annua di 200 fiorini e pubblicare il *Trattato teologico-politico*, che anticipa la moderna esegesi biblica di matrice laica e che rappresenta un imponente testo militante in difesa della libertà di pensiero. Scelse però l'anonimato per timore di gravi conseguenze. Infatti faceva circolare le sue opere inedite solo presso il

circolo di amici che si era creato per conto proprio. Tra questi vi erano i collegianti, una setta cristiana: uno di loro, Simone de Vries, morendo gli aveva lasciato una cospicua eredità, di cui però Spinoza accettò solo una piccola parte. L'unico libro che pubblicò a suo nome furono i *Pensieri metafisici*. Il *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, scritto a 29 anni, fu pubblicato soltanto due secoli dopo la sua morte!

Poiché le Corti d'Olanda condannarono il *Tractatus* (insieme al *Leviatano* di Hobbes), egli si sentì indotto a trasferirsi all'Aja. Lo detestavano non solo gli ebrei e i protestanti ma naturalmente anche i cattolici, che inserirono le sue opere tra i libri proibiti nel 1679, confermando la condanna nel 1690. Voltaire invece usò a piene mani il *Tractatus* per demolire il concetto di "miracolo".

Purtroppo nel 1672, quando le truppe francesi del re Luigi XIV avevano occupato quasi tutta l'Olanda, minacciando Amsterdam, scoppiò un'insurrezione contro il partito repubblicano dei Reggenti, sobillata dagli Orangisti, nel corso della quale furono assassinati i fratelli de Witt, giudicati responsabili di arrendevolezza nei confronti dei francesi. Quando andarono al potere i calvinisti di Guglielmo d'Orange, il fanatismo religioso era così forte, nonché le diffamazioni dei cartesiani, che Spinoza si vide costretto a non pubblicare l'altro suo grande capolavoro, *Ethica more geometrico demonstrata*, che lo tenne impegnato circa quattordici anni.

Prima di completare l'*Etica*, Spinoza aveva rifiutato nel 1673 la cattedra di filosofia all'Università di Heidelberg, offertagli dall'Electore Palatino, in quanto non riusciva a capire entro quali limiti la libertà di filosofare avrebbe dovuto essere compatibile con la religione pubblicamente stabilita.

Quando Pierre Bayle, nel suo *Dizionario storico-critico*, parlò di Spinoza, dedicandogli un centinaio di pagine (più che a chiunque altro), disse che l'*Etica* rappresentava un'idea "mostruosa" di dio, in quanto veniva identificato con la materia e gli si negava la libertà di scelta. Bayle era convinto che Spinoza fosse stato il primo filosofo a fare dell'ateismo una dottrina sistematica, e non riteneva il suo ateismo attaccabile in maniera razionale. Su questo anche Jacobi era d'accordo e accusava Spinoza d'essere freddo come il ghiaccio. Anche per Hegel la "sostanza" spinoziana appariva senza alcuna vitalità, eppure dall'impianto generale della sua filosofia egli si sentì

molto attratto. Leibniz, che lo andò a trovare nel 1676, lo accusava d'essere l'uomo più pericoloso e più empio del secolo. Gli illuministi Diderot e La Mettrie consideravano il loro materialismo figlio legittimo dello spinozismo. Plechanov addirittura riuscì a vedervi un'anticipazione del materialismo marxista.

Mori di tubercolosi a soli 44 anni, anche a causa della polvere di vetro inalata a lungo nell'intaglio delle lenti. La sua eredità era così misera che la sorella Rebecca ritenne meno costoso respingerla. Schelling dirà nelle *Lezioni monachesi* che "nessuno può sperare di pervenire al vero e al perfetto in filosofia, se non si è sprofondato almeno una volta in vita sua nello spinozismo".

Il teorico del moderno ateismo

Inizialmente Spinoza non fu ateo in quanto anticristiano, ma, essendo egli ebreo, in quanto antiebraico. E non fu ateo in quanto odiava l'ebraismo, ma in quanto non credeva nell'esistenza di alcun dio supremo, che fosse assolutamente superiore alla natura. Poi, in quanto ateo, egli inevitabilmente prese le distanze anche dal cristianesimo e da qualunque altra religione.

Egli dunque partì col contestare l'ebraismo solo per un motivo incidentale: in realtà era giunto a conclusioni che andavano ben oltre la sua religione di appartenenza giovanile. Egli infatti volle sviluppare in maniera ancora più rigorosa l'ateismo cartesiano, approfondendo, sul piano metafisico, le pretese del *cogito*. Si spinse così tanto in là che i seguaci di Cartesio presero a contestarlo duramente.

Tuttavia se si pensa di poter trovare nelle sue opere una trattazione esplicita del tema dell'ateismo, si resterà molto delusi, poiché qui non si ha a che fare con un filosofo libero di esprimere il proprio pensiero. Spinoza fu forse uno dei pochi che scatenò su di sé le ire congiunte di ebrei, cattolici e protestanti a causa della sua concezione di "dio".

Come già Cartesio prima di lui, Spinoza dovette avventurarsi in una jungla piena di insidie e pericoli, dove il più piccolo errore avrebbe potuto essergli fatale. I suoi accusatori furono così tanti (L. de Velthuysen, J. Thomasius, G. Ostens...) che alla fine lo misero a tacere. E pensare che l'Olanda del Seicento si vantava d'essere la nazione culturalmente più libera d'Europa, tanto che ospitava volentieri

gli esiliati deisti ed empiristi dall'Inghilterra.

Sul piano metodologico generale bisogna dire che quando si prendono in esame filosofi del genere, costretti a vivere in ambienti aperti nei confronti delle religioni ma non nei confronti dell'ateismo, l'ambiguità linguistica, sempre ben visibile nelle loro tesi, non va vista come un limite ma come un modo di sopravvivere: si usano tutte le sfumature possibili dell'intelletto. Non dimentichiamo che la sua opera venne qualificata anche con aggettivi come idealistica, spiritualistica e persino mistica. Forse l'interpretazione più corretta del suo pensiero bisogna farla risalire alla Sinistra hegeliana (Feuerbach, Strauss...), su cui però qui non possiamo soffermarci.

*

L'accusa di ateismo venne indirizzata a Spinoza sin dal 1656, anno in cui fu espulso dalla comunità ebraica di Amsterdam (città che presto dovette abbandonare). La sua *Ethica* fu pubblicata postuma e il suo nome lo mise soltanto sui *Principi della filosofia cartesiana*, con gli annessi *Pensieri metafisici* (1663). Nonostante questa reticenza a mostrarsi pubblicamente, quando diede alle stampe, in forma anonima, il *Trattato teologico-politico*, egli era già abbondantemente invisibile agli ambienti clericali, tanto che persino l'editore preferì celare il proprio nome e il luogo della pubblicazione.

Le direzioni fondamentali in cui si svolgeva l'accusa di ateismo erano sostanzialmente quattro:

1. assoggettando tutto alla legge della più rigida necessità, la libertà dell'uomo viene ridotta a un nulla, per non parlare del suo rapporto con dio;
2. dio viene identificato coll'universo, ove le leggi della materia sono necessarie e inviolabili, indipendenti dalla stessa volontà divina;
3. l'etica è completamente separata dalla religione, avendo proprie leggi;
4. la ragione non può interpretare la Bibbia considerando tutti gli aspetti sovranaturali come una forma di superstizione.

Dopo aver preso le mosse da Cartesio, per il quale il pensiero o lo spirito (*res cogitans*) e la materia (*res extensa*) erano del tutto autosufficienti nella loro esistenza ricevuta da dio, Spinoza volle fare

un passo in avanti, affermando che se l'uomo è potenzialmente come dio (in quanto col *cogito* si *autopone*), allora a maggior ragione lo è la *natura*, che non ha certo i limiti e le contraddizioni dell'essere umano. Anzi, a ben guardare - dice Spinoza - parlare di una indipendenza dell'uomo da dio non ha senso, neanche se questo dio fosse sostituito con la natura. Il soggetto umano è un *ente di natura* che deve sottostare alle leggi universali e necessarie di quest'ultima. Quindi l'unica vera infinita sostanza è l'*universo*, ove libertà e necessità coincidono, mentre all'uomo non resta che adeguare la propria libertà alla necessità della natura, cioè alle sue leggi eterne e immutabili.

Naturalmente Spinoza non poté parlare in termini così espliciti, ma che la sostanza del suo discorso fosse questa è testimoniato appunto dal fatto che venne immediatamente accusato di ateismo. A quel tempo, per rischiare un'accusa del genere, era sufficiente equiparare dio alla natura, pur non mettendone in discussione né l'esistenza né l'attribuzione di qualunque forma di assolutezza alla sua entità. E tale accusa era spesso associata a quella di *immoralità*. Non dimentichiamo che il tomismo e la Scolastica erano ancora oggetto d'insegnamento nelle scuole e nelle università, tant'è che Spinoza, per giustificare il proprio ateismo, si servì di tesi teologiche elaborate dai nominalisti, da Suarez, da Avicenna ecc.

Quando assunse la propria difesa fece in qualche modo capire che non aveva alcun interesse a criticare questa o quella confessione, in quanto il vero problema per lui era "filosofico" non "teologico", cioè quello di come porre le fondamenta di un'etica indipendente da ogni religione. E infatti nella sua famosa formula, *Deus sive Natura*, egli poneva la coincidenza dei due enti, affermando che qualunque fede religiosa poteva arrivarvi. Che poi Dio fosse la Natura o la Natura Dio, ciò dipendeva dal punto di vista che si assumeva: *etico* o *religioso*. Quel che resta - diceva Spinoza - è il fatto che sia l'ateo sia il credente devono conformare interiormente la loro libertà a una necessità che li supera infinitamente.

Il suo *determinismo monistico* era assoluto, come quello idealistico di Hegel o materialistico di Marx, che infatti apprezzavano enormemente questo eretico impenitente. Le accuse di panteismo o panenteismo che gli vennero mosse, restano del tutto insignificanti. Nella prima redazione dell'*Etica* non si trovava neppure il nome di

dio, ma solo quella di natura: fu il suo traduttore latino, il medico L. Meyer, a metterlo col suo consenso, onde evitare immediate e pesanti accuse di miscredenza.

Il limite di Spinoza sta semmai altrove, non certamente nel suo ateismo. Egli infatti non sarebbe mai arrivato ad ammettere che è proprio l'*essenza umana* all'origine dell'universo e che il segreto della sostanza della natura, l'intelligenza e la sensibilità della materia cosmica è tutta racchiusa nella *libertà umana di coscienza*, e che ogni legge dell'universo è un nulla a confronto di questa libertà.

Come noto l'ateismo spinoziano non era di natura *antropologica* (come p.es. quello kantiano o feuerbachiano), ma era di natura *cosmica*. Tuttavia non gli riuscì mai di vedere le due cose coincidenti: l'umano gli appariva troppo limitato. E l'accusa che gli venne fatta d'*immobilismo* era in fondo pertinente. Un'esistenza senza libertà, che concepisce un ente di *sola necessità*, non ha *movimento*, e il movimento della *libertà di coscienza* è infinitamente superiore a qualunque necessità.

Tra libertà e necessità

Spinoza non aveva tutti i torti quando affermava che libertà e necessità devono coincidere per essere vere, ma non ha mai chiarito a sufficienza che tale identificazione, per essere vera, può esserlo solo dal punto di vista della *libertà* e non della necessità, altrimenti l'essere umano non è più grande dell'essere animale.

Cioè a dire, mentre il concetto di libertà, per essere vero, deve includere quello di necessità, viceversa, quest'ultimo, se viene affermato prima della libertà o dando per scontato che la libertà vi sia automaticamente inclusa, porta inevitabilmente alla dittatura, allo schiavismo delle masse.

La necessità dev'essere acquisita liberamente, altrimenti diventa una forma d'arbitrio. E non solo liberamente, ma anche progressivamente, al punto che nessuno potrà mai sanzionare, una volta per tutte, che la libertà è stata necessariamente acquisita o che la necessità s'è finalmente realizzata in modo adeguato.

Per Spinoza l'uomo deve adeguarsi stoicamente, cioè passivamente, alla necessità, vincendo le proprie passioni. Su questo, secondo me, non è mai stato molto convincente. Che le passioni vada-

no controllate non c'è dubbio, ma l'adeguamento alla necessità va motivato, e non una volta ma continuamente, contestualizzandolo nello spazio e nel tempo, altrimenti si riduce a un piatto conformismo. La necessità va ogni volta spiegata, discussa, motivata, proprio per impedire che siano i poteri dominanti a stabilirne le modalità applicative.

È vero ch'egli afferma che la necessità cui adeguarsi, secondo ragione, è quella della *natura delle cose* e che quindi il determinismo volontaristico va mediato dalla conoscenza razionale (ciò che poi dirà lo stesso Hegel), ma è anche vero che senza un *senso storico della libertà* è impossibile definire la natura stessa delle cose, la loro oggettività. Per questa ragione il razionalismo spinoziano resta di tipo metafisico. Per Spinoza - come per Cartesio e per tanti altri filosofi di quel periodo - la libertà è un'acquisizione individuale e intellettuale, che si vincolava, seppur parzialmente, alla religiosità solo per quieto vivere.

Rivoluzionario invece è il suo *ateismo naturalistico*, quando fa coincidere dio con la natura, ovvero fa della natura una sorta di divinità. Qui Spinoza fa dei progressi notevoli rispetto a Cartesio, anche se i manuali scolastici di filosofia, per non "spaventare" i giovani, preferiscono parlare di "panteismo naturalistico" o anche di "panenteismo". Due termini sulla differenza dei quali ci sarebbe da scrivere un libro. Infatti il *panteismo* è la posizione teologica che sostiene che dio coincide con l'universo materiale, mentre per il *panenteismo* dio è sì immanente all'universo, ma nel contempo lo trascende. Una questione di lana caprina, che poteva andar bene al tempo dei sofismi della Scolastica, ma di cui Spinoza faceva volentieri a meno.

Leibniz (1646-1716)

Leibniz antispinoziano

Gottfried Wilhelm von Leibniz rifiutò il monismo spinoziano, distruttore di ogni individualità, e anche il suo determinismo, troppo schiacciato sulla categoria della necessità, ma finì col cadere nel misticismo. Questo a testimonianza che se il determinismo metafisico non viene affrontato valorizzando quella libertà umana finalizzata a superare gli antagonismi sociali, rischia di vincere sempre.

Infatti un'affermazione esagerata dell'individualità, come quella monadologica di Leibniz, non è destinata a durare nel tempo, proprio perché, pur essendo la "monade" (termine preso da Giordano Bruno) virtualmente libera, è del tutto impotente nei confronti delle contraddizioni di sistema. Essa può avere un senso come reazione a una dittatura politica e culturale (al tempo di Leibniz le monarchie erano ancora assolutistiche), ma non è certo sulla base di essa che è possibile edificare la democrazia sociale.

La monade metafisica, trasposta in politica, porta all'anarchia o al conformismo, e quindi, in un modo o nell'altro, tende a favorire la dittatura (a meno che per "monade" non s'intenda qualcosa che, nella propria autosufficienza, miri a promuovere la democrazia diretta e l'autoconsumo, ma non è così che il razionalista luterano tedesco l'intendeva).

Questo per dire che Spinoza avrà sempre la meglio su Leibniz. Dei tre maggiori filosofi razionalisti del Seicento, Cartesio, Spinoza e Leibniz, il secondo resta il più grande, il più coerente sul piano ateistico, il più serio e rigoroso, pur nei limiti imposti dalla cultura dominante di quel secolo.

La cosa stupefacente, in Leibniz, è che parla di monadologia in un contesto geostorico, quale quello della monarchia prussiana, che, pur avendo accettato la riforma luterana, controllava pesantemente, attraverso la classe dei proprietari terrieri e il militarismo di stato, tutta la società civile. Sarebbe stato più naturale aspettarsi maggiore individualismo negli altri due filosofi razionalisti che vissero in un'Olanda particolarmente borghese.

Coi suoi studi sulla logica Leibniz appare sicuramente molto avanti rispetto ai suoi tempi, e non solo relativamente alla Prussia, ma anche al contesto europeo, per quanto Cartesio e Spinoza non gli siano da meno. Tutti e tre sono profondamente influenzati dagli straordinari progressi che ha fatto la matematica applicata all'astronomia e alla fisica, sicché, chi in un modo chi nell'altro, cercano di applicare il metodo matematico a scienze non trattate per tradizione dalla matematica, come la metafisica, l'etica, la teologia e, in un certo senso, anche la logica (Aristotele p.es., che Leibniz aveva dovuto studiare, era un campione di logica, pur non apprezzando la matematica).

In astratto si può anche dar ragione a Leibniz quando critica il principio spinoziano di necessità, il quale, inevitabilmente, porta al meccanicismo, che è più cogente persino di quello cartesiano, ove la paura di apparire miscredente viene stemperata dal fatto che, a ogni piè sospinto, si parla di dio come di un supremo legislatore della natura. Nei fatti però è impossibile parteggiare per Leibniz, perché egli si serve proprio della mistica per ridurre lo spessore ateistico del determinismo spinoziano. Col che non fa che compiere un'operazione regressiva, possibile, peraltro, in una Prussia dove la laicizzazione della fede promossa dalla Riforma non ha avuto uno svolgimento borghese coerente e si è arenata nelle secche dei principi teorici, che pur inizialmente sembravano promettere grandi cose.

Se proprio voleva parlare di "finalismo" dell'universo o nell'universo, Leibniz doveva prescindere da qualunque riferimento religioso, cercando invece una convergenza con l'ateismo professato da Spinoza. L'universo infatti può avere un fine anche senza la presenza di alcun dio. Non è detto che per sostenere una concezione ateistica dell'universo si debba per forza professare un rigoroso determinismo o un'assoluta casualità degli eventi. L'essere umano è figlio dell'universo e, per questa ragione, vien naturale pensare che le leggi preposte a governare la sua esistenza su questo pianeta debbano essere conformi a quelle che caratterizzano l'intero universo.

Il fatto che Leibniz parli della libertà per ridurre il determinismo della necessità, facendo capire che le cose potrebbero andare (o sarebbero potute andare) diversamente, gli va ascritto come merito. Tuttavia il fatto ch'egli attribuisca a dio la scelta consapevole e autonoma del "meglio possibile" per l'uomo, dobbiamo considerarlo un

passo indietro rispetto alla filosofia spinoziana.

Se è vero che la storia può essere interpretata anche coi "se" e i "ma", è anche vero che tutte le ragioni ipotetiche vanno viste in un orizzonte rigorosamente storico-umanistico e non mistico. Anche perché, se si accetta un orizzonte interpretativo *storico*, si deve evitare di sostenere - come invece ha fatto Leibniz - che esistono verità di ragione che non ammettono contraddizioni. Non c'è scienza che possa pretendere un carattere di univocità. Leibniz si è servito della logica e della matematica per esprimere il proprio ateismo, ma questa forma di ateismo è primitiva, è troppo artificiosa per essere vera, tant'è che quando Leibniz parla di verità di fatto è costretto a introdurre una spiegazione mistica, contraddittoria con le premesse logico-matematiche della sua filosofia.

Leibniz appare come quegli scienziati che quando fanno "scienza" sono indifferenti alla religione, ma come mettono piede nelle vicende umane sono indotti ad attribuire a dio le motivazioni ultime di ogni evento. Con un modo di procedere del genere, si arriva a giustificare qualunque cosa, vuoi per convinzione personale, vuoi per un certo senso del dovere, in quanto temono conseguenze spiacevoli su di sé.

È vero che anche Spinoza arrivava, col suo determinismo, a giustificare qualunque cosa, ma con due riserve fondamentali: 1) non attribuiva la causa ultima a una divinità, poiché avrebbe considerato questo atteggiamento un che di superstizioso, e Spinoza non era certo il tipo che, in un modo o nell'altro, avrebbe fatto gli interessi di qualche confessione religiosa; 2) non riteneva che le azioni umane fossero sempre conformi alle leggi universali; semplicemente diceva che quando questa conformità non esiste, sono le stesse leggi universali che, per il nostro bene, s'incaricano d'imporcela come un fatto compiuto: cioè quel che non si comprende con la ragione, lo si comprenderà con la necessità.

Leibniz anticartesiano

Molto più interessante, in Leibniz, è la critica rivolta al meccanicismo cartesiano, secondo cui l'estensione dei corpi possiede la proprietà di essere sostanza. In effetti Cartesio non era riuscito a spiegare il movimento perenne dei corpi, se non appunto introducen-

do una motivazione mistica: tutti i corpi nell'universo si muovono perché dio, in origine, ha impresso loro un movimento rettilineo, dopodiché li avrebbe lasciati autonomi.

Leibniz invece giustamente afferma che se i corpi sono visti solo come estensione, tendono a fermarsi, anche se hanno ricevuto una spinta iniziale. Per Cartesio la materia è inerte, perché se le si attribuisce una forza interiore, che spieghi il suo movimento, si finisce nella magia. E tuttavia per spiegare il punto di partenza di questo movimento, egli non aveva avuto dubbi nell'attribuirlo a dio - come se questo suo atteggiamento non rientrasse anch'esso nell'ambito della magia!³

Ecco perché Leibniz ha buon gioco nel sostenere che la materia si muove per conto proprio, sulla base di una propria forza o energia del tutto immateriale, cioè inestesa e perenne. Tra materia ed energia, tra estensione e forza esiste una certa equivalenza. La materia è una forza viva (un'entità metafisica), di cui l'estensione è solo una manifestazione (quella più passiva): ecco perché il suo movimento è intrinseco (Leibniz parla di "potenza attiva primaria", usando un termine della filosofia greca: "entelechia"). Un modo di vedere la natura, questo, molto vicino a quello rinascimentale, anzi a quello pre-socratico della filosofia naturalistica, allorché si parlava di pansichismo o di ilozoismo. Cartesio aveva un legame troppo stretto con la religione perché arrivasse a sostenere che la materia è viva come lo spirito (i cattolici, infatti, considerano inerte la materia).

Il filosofo della monade

Il grande limite di Leibniz appare quando racchiude il rapporto tra estensione e forza all'interno di singole monadi autosufficienti, in grado di resistere alla pressione o ai condizionamenti di altre monadi. Parla di monadi al plurale, come se vivessero in maniera eremitica e non comprende la necessità delle *interconnessioni organiche*. In ciò egli non ha saputo cogliere l'importanza del concetto spinoziano di *sostanza unica*.

A dir il vero egli sostiene che i singoli organismi risultano composti da una molteplicità di monadi, da un aggregato di sostanze,

³ Va detto però che non solo i teologi ma anche i filosofi del passato tendevano a distinguere la teologia o la religione dalla magia.

ma si tratta di una sorta di *giustapposizione* (un metodo che aveva già usato negli studi di logica), in quanto ogni monade resta sempre quello che è, non viene modificata dal contatto con altre monadi.

Leibniz si accontenta di dire che le monadi non sono come gli atomi, poiché questi possono essere divisi all'infinito, essendo privi di spiritualità e quindi uguali sul piano qualitativo. Viceversa le monadi sono semplici, immateriali, inestese, indivisibili, uniche e irripetibili, e soprattutto sono realtà viventi, avendo al proprio interno l'energia che le vivifica. Le monadi sono atomi spirituali, che hanno percezioni comuni in quanto sono tutte "figlie di dio", anche se poi, nel concreto, le percezioni sono diverse, essendo ogni monade diversa dall'altra: differente, p. es., è la percezione soggettiva della felicità, anche se appartiene a ogni monade l'esigenza di porre a se stessa la felicità come obiettivo della propria vita.

Se le monadi mutano è per motivi endogeni, in quanto non hanno "finestre" da cui possa uscire o entrare qualcosa. Ogni monade rispecchia dentro di sé l'intero universo; non ha quindi bisogno di altre monadi per sussistere o per fare chiarezza a se stessa. Può passare da una percezione delle cose a un'altra, e lo fa sempre in maniera autonoma e spesso anche inconsciamente. Su questo bisogna spendere alcune parole.

Di sicuro Cartesio non avrebbe mai potuto dire che, siccome l'attività della materia è incessante e pervasiva, allora è possibile avere anche delle rappresentazioni inconse, senza cioè la coscienza d'averle. Per lui la materia era soltanto un elemento da controllare con la matematica. Leibniz invece l'ha fatto, influenzato com'era dal suo concetto di "materia vivente" e, in questo, ha parzialmente anticipato Freud. Infatti il suo discorso sulle "percezioni inconse" arriva ad attribuire all'uomo dei poteri che sfuggono a un controllo razionale. Siamo quindi a un passo dalla definizione freudiana di "inconscio", anche se Leibniz non avrebbe mai ammesso che l'inconscio domina gran parte della coscienza, come invece si farà a partire da Schopenhauer.

Per Leibniz le percezioni inconse attestano la limitatezza della monade e servono per giustificare la conservazione autoritaria dell'esistente. In Freud invece l'inconscio è così irrazionale che può anche portare alla distruzione della realtà. Erano due modi diversi di guardare l'esperienza della guerra: quella dei Trent'anni il primo,

quella mondiale il secondo. D'altra parte la monade, per Leibniz, deve compiere uno sforzo perenne di autoperfezione: non può considerare la battaglia contro gli impulsi dell'inconscio come persa in partenza.

Ciò che manca alla metafisica leibniziana (che risentiva della frantumazione della Germania in tanti Stati regionali) è il *coordinamento delle parti nel tutto*. Spinoza avrebbe detto che tale coordinamento va ricercato nella natura, che è uguale per tutti. Marx dirà che va cercato nella stessa natura umana, massima realizzazione della stessa natura. Da un lato cioè Leibniz ha fatto bene a parlare di automovimento della monade; dall'altro però non ha saputo scorgere la sostanza unica e universale in cui ogni monade si rispecchia. O meglio, ha posto questa sostanza, che per lui è dio, al di fuori delle monadi, le quali sono impenetrabili ai condizionamenti esterni. Non solo non ha capito l'azione reciproca tra le monadi, che si influenzano a vicenda e si modificano di continuo, ma neppure che le monadi hanno un rapporto di reciproca influenza con la stessa sostanza di cui fanno parte e di cui sono fatte.

Per lui l'unica relazione possibile, sul piano sociopolitico, tra le monadi, è quella della subordinazione gerarchica, a capo della quale vi è quella più perfetta tra dio e gli uomini. In ciò si riflette la sua filosofia piccolo-borghese e pre-industriale, ancora molto metafisica in quanto condizionata dalla teologia cristiana. Il rapporto con la religione ha mortificato, sia in lui che in Cartesio, il discorso scientifico vero e proprio, cioè in sostanza i ragionamenti logico-matematici.

Qui Leibniz sembra riflettere i limiti della società del suo tempo, che, pur avendo fatto grandi progressi sul piano intellettuale, grazie alla Riforma, sembra restare caratterizzata da un forte individualismo, in cui i singoli componenti sono incapaci d'interagire tra loro. Le monadi possono giungere a un elevato livello di perfezione soltanto lavorando con la riflessione, la ragione, lo studio sulle proprie idee innate.

L'uomo dunque non è che un composto di singole monadi, di cui quella principale è costituita dall'anima. Tutte le altre formano il corpo. Le relazioni che queste monadi hanno tra loro non è di tipo conflittuale, altrimenti l'esistenza sarebbe impossibile, ma è di tipo *armonico*, ed è voluta da dio. L'armonia prestabilita è una sorta di

accorgimento provvidenziale voluto da una mente superiore, che resta per gran parte inaccessibile all'uomo.

Di primo acchito, infatti, si potrebbe pensare che ogni monade, essendo del tutto autosufficiente (o comunque concependosi in tal modo), si senta in avversione o in antagonismo verso le altre; invece, come per magia, tutte riescono a convivere pacificamente, in quanto ognuna si rende conto di non poter distruggere e neppure modificare ciò che è diverso da sé, ciò che non le appartiene.

La conclusione razionalistica della filosofia leibniziana non ha nulla di razionale, è una - come la chiama lui stesso - "teodicea" ("giustizia di dio"). Essa è anzitutto rivolta a dimostrare l'esistenza di dio, le cui tre prove ch'egli ha formulato (cosmologica, ontologica e dell'armonia prestabilita) hanno davvero poco senso e non sono così originali da poter sostituire quelle tradizionali della Scolastica, essendo - come tutte le "prove" del genere - *tautologiche*, in quanto dimostrano ciò che in realtà è già incluso nella loro premessa. P. es. in quella cosmologica Leibniz dice che il principio di ragion sufficiente non può trovarsi nelle cose, che sono contingenti, ma in un essere necessario a se stesso, che sia il fondamento della loro esistenza e della loro ragion d'essere, e questo essere è dio. In pratica non viene dimostrato che esiste un essere necessario al di fuori della realtà umana, ma soltanto che questo essere si identifica con dio. La tautologia sta proprio nel fatto che quando si pensa a un essere necessario, si dà per scontato che coincida con ciò che per tradizione si qualifica con la parola "dio", quando invece potrebbe coincidere con altri elementi, quali la natura o la materia o l'universo o l'energia cosmica o la sostanza spinoziana o qualunque altra cosa che non ha nulla a che vedere con ciò che i credenti sono soliti chiamare "dio", al quale attribuiscono determinate caratteristiche e modi di essere.

Insomma, l'ottimismo leibniziano è una forzatura del tutto ingiustificata, con cui difficilmente si potrebbero far valere delle motivazioni più pregnanti di quelle sostenute da chi pensa che il mondo in cui si vive è il peggiore dei mondi possibili. Bene faceva Feuerbach a sostenere che i credenti proiettano nell'aldilà ciò che non riescono a ottenere sulla Terra, si creano cioè un dio che li aiuti a comprendere ciò che umanamente si pensa di non poter spiegare.

Un filosofo forzatamente ottimista

Col suo ottimismo di maniera Leibniz non poteva che sentirsi attratto dalla carriera dell'uomo di corte. È bene qui ricordare che egli divenne, nel 1668, consigliere alla cancelleria dell'elettore di Magonza; due anni dopo cominciò a viaggiare in missioni diplomatiche (in una tentò invano di distogliere il re Luigi XIV dall'attaccare l'Olanda, dopodiché cercò di realizzare una coalizione antifrancese). Poi si mise a fare il consigliere e bibliotecario al servizio del duca Johann Friedrich di Hannover, e ne approfittò per girare mezza Europa al fine di trovare i documenti necessari alla stesura della storia del casato di Braunschweig-Lueneburg. Era così ottimista e diplomatico che tentò persino, inutilmente, di realizzare un progetto irenico di unione delle chiese cristiane.

Grazie ai suoi studi divenne così famoso che ebbe riconoscimenti di ogni tipo: fondatore, presidente e membro delle più importanti accademie europee (tra le quali, ad es., il *Collegium historicum* a Vienna e l'Accademia prussiana delle scienze a Berlino), consigliere di giustizia dell'elettore di Brandeburgo, consigliere segreto dello zar Pietro I, consigliere aulico dell'imperatore e barone del Sacro Romano Impero. Con tutti perorava la sua causa: trasformare l'assolutismo illuminato in qualcosa di favorevole soprattutto alla ragione e alla scienza. Ma il progetto non ebbe mai, da nessuna parte, una concreta realizzazione. Anzi, gli alienò le simpatie di molti sovrani e nobili al potere, tanto che si cominciò a vedere in lui una sorta di spia al servizio dell'uno o dell'altro. Questo sicuramente lo amareggiò parecchio, incrinando il suo giudizio positivo sul genere umano.

Anche il suo diverbio in merito alla paternità del calcolo infinitesimale (montato ad arte dai seguaci di Newton), lo ferì in maniera dolorosa, tanto che di lì a poco morirà (1716). Infatti il duca di Hannover, divenuto re d'Inghilterra nel 1714, col nome di Giorgio I, non l'aveva invitato a recarsi presso la sua corte proprio a causa dei contrasti con gli scienziati inglesi, che accusavano Leibniz, peraltro ingiustamente, di plagio. Egli aveva reso pubblica nel 1684 la scoperta del calcolo infinitesimale, cui però era già arrivato nel 1676, seguendo una procedura e usando una terminologia non in linea con quella di Newton, il quale, col suo metodo delle flussioni, vi era approdato intorno al 1669, pur avendo pubblicato la sua scoperta solo nel 1701. D'altra parte lo stesso Newton aveva scritto nella prima

versione della *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) che il metodo delle differenze di Leibniz non era identico al suo: cosa che però nelle edizioni successive venne tolta. Da notare che la disputa si protrasse per oltre 40 anni dopo la morte dei due avversari.

Un razionalista sostanzialmente religioso

Un filosofo così forzatamente ottimistico come Leibniz non poteva avere una concezione adeguata delle contraddizioni sociali. In sintonia con la teologia agostiniana, egli infatti considerava il male (quello metafisico) come una semplice privazione di bene, non potendo esso fruire di una realtà propria. La presenza terrena del male (morale) non poteva pregiudicare in alcun modo - a suo parere - l'armonia prestabilita da dio. Cioè per dimostrare che la felicità sulla Terra non è possibile, in quanto, a causa del peccato originale, la monade tende al male, pur senza esservi costretta da alcuna volontà superiore, Leibniz attribuiva la perfezione soltanto a dio, il quale comunque s'incaricava di far capire all'uomo che, nonostante tutto, la Terra era il migliore dei mondi possibili. Dio sa che l'uomo è incapace di un bene assoluto, ma, nella sua infinita bontà, sa trovare i mezzi e i modi per impedire all'uomo di autodistruggersi.

Ora, chiunque può notare che questo è un modo abbastanza astratto di vedere le cose, in quanto, pur ponendosi in maniera ottimistica riguardo alla volontà divina, si pone in maniera del tutto pessimistica riguardo alla volontà umana di migliorare la propria condizione di vita. Non solo, ma esso è carico anche di una certa illogicità, in quanto, se davvero l'uomo è tendente al male, a causa del peccato originale, non può avere delle colpe propriamente "moralì" quando lo compie, o comunque la responsabilità della colpa dovrebbe ricadere anche su chi ha creato un essere così imperfetto. Paradossalmente si può persino arrivare a sostenere che, ai fini dell'economia salvifica di dio, qualunque colpa può essere ammessa.

È vero, Leibniz evita di dire che il male è "necessario", poiché vuole salvaguardare la libertà di scelta; però, in sostanza, accetta l'idea che dio, nella sua insondabile prescienza, preveda come inevitabile una determinata colpa, il cui scopo diventa chiaro all'uomo solo *post-factum*. Lo stesso tradimento di Giuda, stando a un esempio di Leibniz, sarebbe stato necessario all'interno del progetto re-

dentivo del Cristo. Con questo misticismo si può arrivare a giustificare qualunque cosa, proprio perché è un modo di ragionare che non ha alcun senso storico, essendo incapace di vedere i fatti nella loro circostanza concreta di spazio e di tempo. I fatti vengono interpretati soltanto col senno del poi.

Questo modo astratto di vedere le cose, tipico di tutti i filosofi che non riescono a liberarsi dei loro misticismi, si riflette anche nella terza forma di male ch'egli delinea, quella *fisica* (o materiale o corporea). Leibniz è addirittura convinto che non solo questo tipo di male sia una diretta conseguenza della limitatezza metafisica della natura umana, per cui questa non può sottrarsi in alcun modo al dolore e alla sofferenza, ma che sia anche una sorta di espiazione per le colpe morali commesse, al fine di poter capire meglio l'importanza del bene.

In tal modo Leibniz dimostra d'essere immerso fino al collo nel moralismo di derivazione cristiana; dimostra anche che, su questo aspetto, non vi era molta differenza tra cattolicesimo e protestantesimo. Un modo così astratto d'impostare la questione del male non faceva che confermare i rapporti sociali esistenti nella Prussia del suo tempo, tutt'altro che democraticamente dissolti dal trionfo della riforma protestante.

Tuttavia quando si legge un testo come la *Teodicea*, sarebbe interessante sostituire alla parola "dio" la parola "principe" (di tipo paternalistico) o "Stato dittatoriale" (che vuole però apparire come uno "Stato etico"). Questo perché il misticismo presente in filosofi religiosi come lui lo si ritrova anche in quelle ideologie politiche laicistiche prive di democrazia, siano esse influenzate dal capitalismo o dal socialismo. In tal modo si eviterebbe di considerare superati quei testi così esplicitamente religiosi; anzi, si riuscirebbe meglio a capire che certe deformazioni del pensiero sono del tutto indipendenti dall'atteggiamento che si ha nei confronti della religione.

Facciamo qualche esempio. Leibniz dice che dio è libero nel suo operare, ma le sue scelte sono orientate secondo il principio del meglio. È come se avesse detto, *mutatis mutandis*, che un duce, pur potendo sbagliare, di fatto non sbaglia mai, ovvero che, anche quando sembra che faccia una cosa sbagliata, alla resa dei conti ha compiuto l'azione più giusta possibile, proprio perché, in definitiva, non avrebbe potuto agire diversamente.

È singolare, da questo punto di vista, come, pur essendo partito col criticare il determinismo di Spinoza, Leibniz alla fine lo riconfermi pienamente; dunque tutto è necessario: il bene e, in fondo, anche il male, poiché questo, con un'opera di ripensamento o di autocritica da parte di chi lo compie e di chi lo subisce, non può che portare al bene, quello finale o generale, quello in ultima istanza.

A ben pensare, il protestante Leibniz, per tutta la sua vita, non ha fatto che sostenere delle tesi contro la propria confessione. Dire infatti che, nonostante il peccato originale, l'uomo, in fondo, rientra in un'armonia prestabilita da dio, per cui non può che compiere il bene, o comunque, anche compiendo il male, questo non sarà mai così grave da compromettere l'armonia generale - tutto ciò Lutero non l'avrebbe mai ammesso.

In questo Leibniz assomiglia di più a Erasmo da Rotterdam, soprattutto là dove sostiene che l'uomo ha in sé il principio del proprio agire, non subendo costrizioni esterne nel momento in cui deve compiere una scelta. Un modo, questo, di ragionare - come si può facilmente notare - del tutto idealistico, per quanto Leibniz sostenesse che la volontà può essere indotta a scegliere i motivi che le appaiono prevalenti e che non per questo vanno considerati come giusti. Ciò in quanto l'uomo può essere indotto dalle passioni ad avere pensieri confusi, che gli impediscono di compiere scelte razionali. Sembra qui riproporsi il modo greco di ragionare, secondo cui il male viene scelto solo perché non si conosce adeguatamente il bene.

Dall'altra parte però il male (quello metafisico) è inevitabile; dio stesso, nella sua prescienza, lo prevede; e se, nonostante questo, egli ha voluto creare ugualmente l'uomo, significa che il progetto di bene su di lui tende a prevalere su qualunque colpa. Come si può ben notare, l'ultimo Leibniz era completamente immerso nel misticismo, quasi a un passo dal diventare un vero e proprio predicatore di utopie religiose, come fosse discepolo di un qualche famoso teologo della Scolastica, che pur egli da giovane considerava superati.

Il principio di ragion sufficiente

Il principio leibniziano di ragion sufficiente non è che una riformulazione filosofica del principio cristiano della provvidenza divina. È un ottimismo *à tout prix*. Con questo principio si può arriva-

re a giustificare (volendo) ogni cosa. La riuscita della giustificazione - secondo Leibniz e tutti i filosofi idealisti - dipende solo dalla elaborazione (o coerenza) sufficientemente rigorosa della spiegazione. La verità, per l'idealismo, non sta nei fatti, ma nella logica formale.

Leibniz arrivò persino a negare la grande importanza dialettica della contraddizione, e a considerare l'esperienza meno importante della logica formale, appunto perché contraddittoria (egli qui anticipò il Kant della *Ragion pura*). Il principio di non-contraddizione non lo usa in positivo ma in negativo: "è falso ciò che implica contraddizione". Col che egli trasforma l'esperienza in un'operazione di calcolo, come $2+2=4$, e si riserva, in ultima istanza, di decidere ciò che è vero e ciò che è falso sulla base di congetture logico-formali (anticipando in questo persino il neo-positivismo).

L'uso al negativo della contraddizione caratterizza il principio stesso di ragion sufficiente, il quale appunto serve a giustificare ciò che, in apparenza (di primo acchito), non può essere giustificato altrimenti. Leibniz ha ribadito, in questo modo, il ruolo di "giudice" del filosofo. Egli in realtà non si preoccupava di conoscere la verità dei fatti, ma solo di determinare una coerenza logica dei concetti (come farà il primo Wittgenstein), di cui la realtà deve tener conto, se vuole apparire meno contraddittoria di quel che è. Leibniz è un "filosofo da laboratorio" e questo suo modo di procedere, purtroppo, porta dritti al conformismo sociale.

Ogni cosa - dice Leibniz - merita di esistere, se è in grado di possedere una ragione sufficiente (valida). Egli, per fortuna, non arriva a sostenere anche il contrario, e cioè che le cose senza una plausibile ragione non meritano di esistere. Leibniz non è un filosofo totalitario, anche se indubbiamente assomiglia ad Hegel, che considerava "reale" solo il "razionale" (che poi era il proprio modo di considerare la "razionalità"). Leibniz afferma che tutte le cose devono avere una ragione per il semplice fatto ch'esistono. Anche Hegel, sostenendo che il "reale" è "razionale", diceva in sostanza la stessa cosa.

Per Leibniz ciò che esiste è di per sé il *meglio possibile*: e tale garanzia è data direttamente da dio! Hegel invece dava maggior peso all'autonomia del pensiero umano, il quale doveva avvalersi del *processo storico* per poter stabilire la verità "filosofica" dei fatti. La dialettica hegeliana era infatti una specie di tritacarne, in grado di

amalgamare le singole parti contrapposte in un tutto omogeneo, secondo il noto principio "il vero è l'intero".

Leibniz non ha mai avuto lo storicismo assoluto di Hegel. Restava più ingenuo anche nel senso che, per far sentire l'uomo pago di sé, non avrebbe ritenuto indispensabile costringerlo a subordinarsi a un sistema statale fino al punto da considerare le istituzioni come la propria quintessenza. A suo giudizio lo Stato era un male necessario per impedire all'uomo, tendente al peccato, di peggiorare la propria condizione di vita. Leibniz resta un individualista come Kant, proprio perché ritiene la società civile ancora in grado di autogestirsi, senza dover essere regolamentata dallo Stato, se non appunto in ultima istanza, quando la colpa soggettiva rischia di compromettere la stabilità del sistema. Entrambi infatti si dichiaravano cosmopolitici e guardavano con ammirazione paesi come l'Olanda e l'Inghilterra. Viceversa, Hegel aveva scelto di legittimare un sistema assolutistico-feudale, quale quello prussiano, che ai suoi tempi era ancora più irrazionale che a quelli di Leibniz.

L'ingenuità di Leibniz la si nota anche nella differenza che egli pone tra *verità di fatto* e *verità di ragione*. Le prime sono quelle dell'esperienza, contingenti, e non sono autentiche verità, perché l'esperienza è troppo contraddittoria per essere vera al 100%; sono insomma verità inautentiche finché non vengono smentite da argomentazioni più coerenti (le verità di ragione). Leibniz arrivò addirittura a sostenere che la relatività delle verità di fatto è tale per cui il loro contrario non implica contraddizione. Cioè è una relatività così assoluta che ai fini della conoscenza non serve a niente.

Le verità più autentiche, assolute, sono dunque quelle di ragione, cioè quelle extra-esperienziali, quelle logiche, astratte, simboliche, formali, matematiche, il cui contrario implica contraddizione. Solo queste verità sono anche necessarie, le altre sono meramente possibili. Questa la "logica della vita" di Leibniz.

Leibniz antiempirista

Locke aveva pubblicato nel 1690 il *Saggio sull'intelligenza umana*, di chiara marca empirista, che Leibniz volle commentare estesamente nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. Tuttavia, poiché questi li aveva terminati nel 1705, dopo che Locke era morto, decise

di non pubblicarli.

In che cosa verteva la polemica? Semplicemente sul fatto che per Locke l'uomo è una tabula rasa e che ogni idea gli proviene dall'esperienza. Viceversa per Leibniz ogni conoscenza è già tutta virtualmente inclusa nella monade, che passa da percezioni sensibili ad apercezioni, cioè a percezioni autoconsapevoli.

1. Il fatto che esistano idee innate - diceva Leibniz - non sta di per sé a significare che siano dimostrabili al pari della rigosità dei concetti. Egli parla infatti di idee *inconsce*, che possono soltanto essere percepite o intuite.

2. Se si pensa di dimostrarle, l'unico modo per poterlo fare è quello di avvalersi della *logica* e della *matematica*, che offrono conoscenze universali, valide in ogni tempo e luogo, come per esempio il principio di non-contraddizione o i calcoli matematici. Leibniz diceva questo senza però rendersi conto che esistono più tipi di logiche e più tipi di matematiche, che spesso sono in contrasto tra loro (calcolare a base 2 o 10 o 60 non è la stessa cosa). Siamo noi europei che tendiamo ad attribuire un valore universale alle nostre conoscenze.

Ma vediamo se davvero Leibniz ha ragione contro gli empiristi inglesi (Hobbes, Locke, Hume, Berkeley...). Anzitutto il fatto di credere di non poter ricavare *leggi universali* da *esperienze particolari* è un modo "idealistico" di porre il problema della conoscenza. Infatti l'uomo non ha alcun bisogno di leggi universali che non possa mettere in alcun modo in discussione. Cioè il fatto di darsi delle leggi universalmente necessarie non è di per sé fonte di sicurezza, garanzia di verità. Anzi, in genere sono i regimi dittatoriali che pretendono d'imporre delle leggi universali.⁴

Se un'esperienza particolare non è in grado di produrre leggi universali, ciò non significa ch'essa sia falsa, proprio perché non sono più esperienze particolari che rendono assoluta la verità. La verità non è mai assoluta.

La mente umana non ha idee precostituite e sarebbe bene che non andasse a cercare idee fisse, su cui modellare l'ambiente esterno. Se lo fa, si comporta in maniera superficiale, quella tipica degli adolescenti o delle persone schematiche. Generalmente, co-

⁴ La stessa affermazione di "diritti umani universali" è del tutto astratta quando non viene declinata nelle circostanze concrete di spazio e di tempo.

munque, si agisce in modo contrario, perché meno faticoso, più economico: adeguiamo le nostre idee all'ambiente che incontriamo, soprattutto quando vediamo che, in virtù delle nostre idee, l'ambiente non si modifica.

Di innato possiamo avere soltanto delle *sensazioni*, di piacere o di dolore, cui però dobbiamo dare un significato sulla base delle nostre esperienze. La principale fatica che l'uomo deve fare è quella di trovare un significato davvero adeguato, convincente, alle proprie sensazioni o esperienze, senza permettere che le proprie idee interferiscano negativamente. Cioè bisogna essere continuamente disposti a rivedere le proprie idee, se queste non appaiono sufficienti a interpretare oggettivamente i fenomeni che si osservano o le esperienze che si vivono.

Resta comunque il fatto che se anche nasciamo senza idee precostituite, è l'*ambiente* stesso che ce le impone, per cui è letteralmente impossibile stabilire quanto vi sia di naturale in noi e quanto di indotto.

La logica simbolico-formale

Forse la parte più interessante di Leibniz, non priva di ingenuità, è quella dedicata alla *logica simbolica*. L'ingenuità sta nel fatto che egli faceva coincidere *verità* con *correttezza* dal punto di vista di quest'ultima. Cioè un'affermazione per lui diventava vera quando era formalmente corretta. Così facendo aveva, in un certo senso, inaugurato il trionfo della sintassi sulla semantica, che tanta fortuna avrà, dopo di lui, nell'ambito delle filosofie positivistiche e, se vogliamo, anche negli ambiti linguistico-strutturali. Ancora oggi la grammatica viene insegnata sulla base di un modello di derivazione logico-matematico. Non solo, ma sulla base dei principi di Leibniz, il primo dei quali era che si possono usare simboli in maniera corretta, pur senza produrre frasi sensate, si arriveranno a formulare i linguaggi informatici.

Egli era convinto, nella sua fase giovanile, che si potesse creare un linguaggio universale e necessario semplicemente combinando dei simboli, sul significato dei quali vi doveva essere un consenso preventivo. Sulla scia di Hobbes (che però aveva soltanto intuito la cosa), Leibniz diceva che *ragionare è calcolare*, ovvero che i

concetti possono essere sostituiti dai simboli (più sintetici e quindi più pratici). Ovviamente il consenso sui simboli primari, da cui tutti gli altri sarebbero dovuti derivare, avrebbe dovuto esser dato - secondo lui - dalla comunità scientifica europea. In pratica egli riduceva la complessità del linguaggio umano (che è una caratteristica della sua ricchezza) a una indebita semplificazione, la quale, pur trovando una qualche utilità in settori logico-matematici, astratti e concreti, non poteva averne alcuna nella comprensione del *linguaggio umano vero e proprio*, la cui specificità sta proprio nell'*ambiguità semantica* delle sue infinite espressioni.

Un linguaggio universale della scienza

Nella prima fase della sua vita Leibniz sosteneva, piuttosto ingenuamente, che, una volta stabilito una sorta di alfabeto dei pensieri umani, si potessero scoprire e giudicare tutte le cose dalla semplice combinazione delle lettere di questo alfabeto e dall'analisi dei vocaboli composti da queste lettere. Lo stesso atteggiamento l'aveva maturato negli studi universitari di diritto. Infatti era assolutamente convinto di poter ridurre i complicati casi giuridici a semplici casi comuni, risolvibili col buon senso.

In particolare voleva creare un linguaggio universale della scienza, basato su simboli o caratteri, una sorta di "pasigrafia", con cui nel Settecento s'intendeva un sistema di segni convenzionali che potesse essere compreso da persone di lingua diversa. L'idea fondamentale era quella di stabilire corrispondenze tra le parole di una data lingua e un serie numerica o simbolica, che poi ciascuno potesse leggere nella lingua propria. Nel 1801 si arrivò anche a parlare di "pasilalia", indicante una lingua artificiale universale che si applica a una pasigrafia, i cui segni, mediante regole determinate, possono trasformarsi in gruppi di suoni pronunciabili. Al tempo di Leibniz vere e proprie pasigrafie furono i saggi di lingua universale di G. Dalgarno (1661), di J. J. Becher (1661) e di J. Wilkins (1668).

L'idea della pasigrafia era stata suggerita dai numeri arabi, che ognuno legge nella propria lingua, e dalla constatazione fatta dai missionari cristiani, secondo cui i caratteri cinesi sono compresi da popoli, come il giapponese, che hanno un'altra lingua. Nella vita quotidiana si ha "pasigrafia" nella classificazione decimale e nei co-

dici telegrafici (alfabeto Morse), ma si tenta di realizzarla anche nella segnaletica stradale e nel linguaggio per sordomuti, dove i singoli segni di una lingua possono essere scomposti in un numero relativamente limitato di unità minime prive di significato, che combinate diversamente danno origine a moltissimi segni, esattamente come nelle lingue parlate i fonemi (le unità linguistiche minime prive di significato) possono, componendosi e ricomponendosi tra loro, dare origine a un numero enorme di parole diverse.

Leibniz voleva stabilire un alfabeto del pensiero umano che rendesse possibile derivare in maniera deduttiva nuove idee mediante regole di combinazione dei simboli. Questa cosa pensava di ottenerla mediante la *logica*, nella convinzione di poter stabilire una classificazione dei concetti in base alla loro "certezza" (concetti chiari e oscuri oppure intuitivi e simbolici, ecc.). In tal modo la verità (che per lui era una sensatezza logico-formale) di una proposizione stava nel fatto, dimostrato, che il predicato era già incluso nel soggetto.

Tuttavia quando scrisse la *Monadologia* (1714) aveva già capito che la logica non era in grado di spiegare tutti gli eventi contraddittori. In sostanza dall'ingenuità del primo periodo, in cui era convinto di poter ridurre ai minimi termini qualunque complessità, ovvero di poter elaborare qualunque complessità combinando tra loro elementi semplici, Leibniz era passato, nel secondo periodo (quello della maturità), a dire che se persistono eventi contraddittori, non riducibili a una spiegazione logica, si può sempre pensare che vi deve pur essere una ragione sufficiente che li giustifichi.

Quindi se da un lato vi erano per lui le cosiddette "verità di ragione", che si basano sul principio logico di *non-contraddizione*, per cui una cosa non può essere nel contempo il suo contrario; dall'altro vi erano anche le cosiddette "verità di fatto", che si basano sul principio di *ragione sufficiente*, per cui ogni cosa effettivamente esistente, anche se ci appare inspiegabilmente contraddittoria, deve comunque avere una motivazione plausibile, cioè logica, che spieghi il motivo per cui essa è così e non altrimenti.

Fonti ispirative della pasigrafia leibniziana

Per formulare la sua logica simbolica Leibniz si è ispirato a

Raimondo Lullo (1233-1316), monaco d'Aragona, che riteneva possibile dimostrare i dogmi della religione cristiana con mezzi puramente logici. Lullo realizzò una macchina composta di cerchi concentrici su cui erano scritti i simboli dei concetti. Ruotando i dischi, i concetti si combinavano tra loro, in modo tale da avere conclusioni di tipo logico a partire da determinate premesse. Il numero delle combinazioni logiche possibili era $9^6 = 531.441$, ma il numero delle combinazioni totali, incluse quelle non logiche, era spropositato: 511⁶!

Un altro linguista che influenzò Leibniz fu George Dalgarno (1627-87), che aveva cercato di classificare i concetti in modo che fosse possibile passare dalle classi generali alle suddivisioni specifiche.

Leibniz infatti era convinto che il soggetto umano usa i segni non solo per comunicare ad altri i propri pensieri, ma anche per semplificare lo stesso processo del pensiero. Cioè nel momento in cui si comunica qualcosa, necessariamente la si semplifica. I segni, quindi, combinati tra loro, devono per forza avere una logica stringente, sufficientemente chiara e distinta, altrimenti la semplicità della comunicazione sarebbe impossibile. Ecco perché riteneva che la *pasigrafia logica* dovesse seguire l'esempio della matematica. Senonché, quando esaminava talune scienze non matematiche, egli si rendeva conto che trovare le nozioni fondamentali di tali scienze era piuttosto complesso. Resta comunque il fatto che le sue teorie di logica simbolica troveranno notevoli sviluppi non solo in campo matematico, ma anche in quello informatico.

Quella che lui definisce la "caratteristica universale" (o "arte combinatoria" o della "notazione") non è che un sistema di simboli rigorosamente definiti, usati per denotare gli elementi semplici degli oggetti di una scienza. Ovviamente tali simboli, visto che devono svolgere una funzione sintetica e immediatamente comunicativa, devono essere di forma breve e compatta, racchiudendo la massima informazione possibile nel minor spazio.

Leibniz era altresì convinto che dovesse esistere un certo *isomorfismo* tra i simboli e gli oggetti denotati, per rendere più naturale possibile la comunicazione (si pensi appunto a quegli alfabeti antichi, come quello cinese o egizio, in cui i concetti si esprimono con segni stilizzati o con immagini visive). Le idee complesse devo-

no poter essere rappresentabili, secondo Leibniz, come combinazioni di idee elementari. Se per comprendere le idee complesse ci si impiega troppo tempo, vuol dire o che i simboli non sono sufficientemente chiari oppure che non si è esercitata a sufficienza la facoltà dell'intuito.

Secondo Leibniz la Scolastica medievale era fallita proprio perché non aveva accettato l'idea di darsi un linguaggio rigoroso, soggetto alle regole di una formalizzazione accuratamente elaborata. Linguaggio preciso voleva dire, per Leibniz, che bisogna usare le *lettere* per denotare gli elementi semplici dei ragionamenti logici; le *formule* per i ragionamenti logici complessi; e le *equazioni* per esprimere giudizi.

L'altro suo grande ispiratore fu Giordano Bruno, che aveva sempre dato grande importanza a un simbolismo utile a fini mnemonici. La stessa parola "monade" viene da lui, che la usò nel libro *De monade, numero et figura*. Per poter sostenere che la monade è l'unità fondamentale dell'essere, in cui materia e forma si uniscono organicamente, costituendo la sostanza individuale, Bruno era arrivato a sostenere delle tesi che Leibniz erediterà in toto: 1) ciò che è superiore è contenuto in ciò che è inferiore; 2) la causa è racchiusa nell'azione; 3) il genere è racchiuso nell'individuo; 4) i processi di perfezionamento sono tutti in potenza all'interno della monade.

Le monadi, per entrambi, sono assolutamente infinite. Sul piano più propriamente logico, Bruno aveva individuato tre operazioni fondamentali della ragione: 1) individuazione degli oggetti semplici sulla base dell'alfabeto lulliano; 2) astrazione generalizzatrice e particolarizzatrice, che è lo studio dei metodi di combinazione e separazione dei termini; 3) dimostrazione logica.

Leibniz si convinse, grazie a Bruno, che le essenze non esistono come universali, ma solo come monadi. La monadologia doveva servire per scardinare le astrazioni della metafisica e della teologia scolastica.

Il terzo motivo ispiratore della metodologia leibniziana fu la concezione cartesiana della matematica universale, grazie all'introduzione dell'algebra letterale e all'uso sistematico delle variabili. La matematica è infatti la scienza universale dell'ordine e della misura. E Leibniz volle fare della logica una sorta di matematica. Il suo problema era quello di come matematizzare la logica, superando i limiti

della Scolastica, troppo condizionata dalla metafisica. Ma arrivò, in un certo senso, a fare anche il contrario, cioè a logicizzare la matematica, anche se questo suo tentativo non conseguì risultati apprezzabili.

Gli studi sulla natura analitica delle proposizioni

Se si vuole comprendere la logica di Leibniz bisogna concentrarsi sui suoi studi relativi alla natura analitica delle proposizioni, nei quali egli afferma che in ogni proposizione il predicato è parte del contenuto del soggetto, per cui, per capirlo, è sufficiente analizzare analiticamente il soggetto.

Oggi è opinione abbastanza comune che il soggetto, preso in sé e per sé, sia soltanto un'astrazione, che non può neppure essere sufficientemente definita; tanto meno quindi lo possono essere i suoi predicati, se si prende il soggetto come metro di misura.

Da tempo siamo abituati a pensare che il soggetto, in realtà, sia piuttosto *una relazione tra soggetti* che non una monade isolata, per cui ogni suo predicato può essere compreso solo *all'interno della relazione che vive*. Anzi, i predicati di un soggetto sembrano andare al di là del soggetto stesso, cioè risultano più importanti del soggetto individuale, al punto che è il soggetto a essere compreso nei predicati che rimandano a relazioni tra soggetti e quindi a significati intersoggettivi e addirittura pre-soggettivi, in quanto appunto costitutivi della soggettività.

I predicati ci precedono come *memoria* e ci superano come *desiderio*, essendo parte di una *cultura*, ovvero di una *semantica*, la quale, pur non potendo sussistere senza soggetti, si riproduce finché sussistono le condizioni che rendono possibili le *relazioni* tra soggetti. E sono queste relazioni che decidono quanto di quella cultura va conservato o abbandonato. Ed è soltanto la *storia*, non la logica, che potrà decidere quanto di quelle conservazioni o abbandoni è stato fatto secondo criteri di *verità* e di *giustizia*.

Leibniz era convinto che potesse esistere un rapporto commensurabile tra soggetto e predicato, calcolabile addirittura con l'algoritmo euclideo. Nei casi d'incommensurabilità egli faceva ricorso a "frazioni continue infinite", cioè si serviva di un'infinità matematica per indicare un limite invalicabile nella conoscenza sicura. L'infinito

nità della conoscenza o era, per lui, un prodotto necessario stabilito a priori, in maniera meccanica, combinando elementi semplici, oppure era del tutto inutile per lo sviluppo della logica.

Quello che Leibniz non comprende è che la commensurabilità non può mai essere verificata prendendo come punto di riferimento il soggetto individuale e i suoi attributi. L'insieme è sempre superiore alla somma delle sue parti e nessuna singola parte è intelligibile a prescindere dall'insieme che la contiene.

In tal senso è improponibile il metodo di Leibniz secondo cui, visto che il predicato è contenuto interamente nel soggetto, per giungere a una definizione completa del soggetto è sufficiente scomporre quest'ultimo nei suoi termini più semplici, in modo tale che l'analisi di una verità o di una proposizione si riduca all'analisi dei singoli concetti. Da notare che questo è un limite che si ritrova anche in Cartesio.

La grammatica di Leibniz è tutta impostata sulla spiegazione della *sintassi*, che prescinde totalmente dalla *semantica*. Una proposizione ha senso se formalmente è corretta, non se trova una corrispondenza nella realtà. Non è così però che funziona l'*ermeneutica*, meno che mai quando il soggetto in questione è di tipo *umano*. La logica non può porsi soltanto come un'espressione matematica. Se vogliamo che la logica acquisisca un significato più complesso di quello matematico, bisogna che tenga conto dell'*insieme* prima ancora dell'analisi delle sue singole parti, e un insieme non può essere composto da una monade isolata individuale, a meno che per "monade" non s'intenda una realtà di soggetti interdipendenti, che svolgono attività tra loro interconnesse. In tal senso una monade potrebbe essere una comunità *autosufficiente*, la cui autosussistenza non dipende da fattori esterni, come possono essere i mercati o altri enti astratti e spersonalizzati, come p.es. gli Stati. In tal caso tuttavia i componenti di tali comunità non potrebbero certo avere le stesse caratteristiche delle monadi di Leibniz, che sono senza porte e senza finestre.

L'uso presuntuoso e ingenuo della logica

Uno dei difetti principali della logica di Leibniz sta proprio nell'ingenua pretesa di poter dimostrare logicamente tutte le verità. È ovvio che se uno studioso tratta dei problemi della logica, può sentir-

si indotto a cadere in questa ingiustificata presunzione, che poi è una forma di artificiosità, che nella vita pratica può essere utile in momenti molto particolari, circoscritti nello spazio e nel tempo. È assurdo infatti pensare che "tutte" le verità possono essere "dimstrate" logicamente. Se ciò fosse possibile, chi non vi credesse dovrebbe essere considerato come schiacciato dal peso dei propri pregiudizi. Si può tentare di argomentare con una certa coerenza o rigorosità le proprie tesi, ma non si può pretendere ch'esse abbiano il valore di una "rivelazione religiosa", indiscutibile, come se fosse proveniente da una autorità sovrumana.

In realtà non c'è alcuna parola o frase che non sia soggetta a interpretazioni opposte. Persino una parola così fondamentale per ogni religione, come "rivelazione", può facilmente essere interpretata come una semplice "illuminazione interiore" o una "improvvisa ispirazione" o una "intuizione immediata". Quando sono in gioco sensazioni o atteggiamenti del genere, così soggettivi, si può davvero esporre la propria verità secondo delle dimostrazioni "logiche"? Ci sono verità che non possono essere dimostrate "logicamente", anzi, nella vita delle persone umane risultano essere proprio queste verità quelle fondamentali, le quali, in genere, vengono date per scontate.

Certe verità sono un dato acquisito, in quanto dipendenti da un background culturale, da cui i soggetti di un collettivo provengono. In questi casi è la vita che s'incarica di "dimostrare" la fondatezza di quelle verità, le quali non vengono neppure "dimostrate", secondo le procedure della logica, ma semplicemente "mostrate", e ad esse si crede per abitudine, poiché si sa a priori che sono verità fondamentali per tenere in piedi una qualunque convivenza.

Quando qualcuno si preoccupa di "dimostrarne" la fondatezza, c'è da insospettirsi, perché vuol dire che esse, in qualche maniera, sono già venute meno, non hanno più la forza persuasiva di prima. Questo a prescindere dal valore positivo o negativo di quelle verità. Chi difende delle verità negative, usando lo strumento della logica, lo fa perché evidentemente si è accorto ch'esse cominciano a essere messe in discussione, magari anche solo, inizialmente, da comportamenti inusuali. Ma anche chi difende con la logica delle verità positive, evidentemente lo fa perché vede di fronte a sé una logica sbagliata, che giustifica comportamenti sbagliati. Quindi sia in un caso

che nell'altro l'uso della logica entra in gioco quando sul piano pratico esiste un'anomalia, sia essa a favore o contro i valori umani fondamentali.

Da questo punto di vista, sostenere - come fa Leibniz - che possono esistere *verità di ragione* che non dipendono dall'esperienza, è cosa tutta da "dimostrare". Infatti, o queste sono verità irrilevanti per la sopravvivenza di una comunità, come p.es. $2+2=4$, oppure sono verità che coincidono con quelle *di fatto* e che si danno appunto per scontate.

Il principio di non-contraddizione non ha bisogno d'essere "dimostrato": sono i fatti che lo "mostrano". Anzi gli stessi fatti possono incaricarsi di "dimostrare" che A, a volte, può essere anche non-A: dipende sempre dalle circostanze concrete. Se questo non potesse in alcuna maniera essere vero, la criminologia - tanto per fare un esempio - non esisterebbe neppure. I delitti compiuti da persone giudicate insospettabili, in situazioni del tutto normali, sono l'esempio più lampante che, in determinate circostanze, uno può diventare il contrario di se stesso, a dispetto di qualunque logica; tant'è che in casi del genere si vanno a consultare gli esperti della "psiche".

Chi s'interessa in maniera eccessiva di logica, sperando di trovare delle verità indipendenti dalla vita, è perché ha l'impressione che la vita non abbia alcun senso. È solo una forma di illusione, di consolazione psicologica quella di poter avere delle verità di ragione che non dipendono dalla realtà concreta, quotidianamente vissuta.

Se la vita è contraddittoria, al punto che le sue contraddizioni appaiono ingiustificate o addirittura inspiegabili, è sugli *antagonismi sociali* che bisogna lavorare: non serve a nulla rifugiarsi nelle astrazioni di una logica formale. Non si può trasformare la logica in una sostanza oppiacea, anche perché alla fine si arrivano a sostenere cose assurde, come quando Leibniz, p.es., afferma che per poter usare una data definizione, è necessario anzitutto dimostrare che l'oggetto della definizione è possibile, cioè che l'assunzione dell'esistenza dell'oggetto non dà luogo a contraddizione.

Hegel avrebbe sorriso di fronte a definizioni del genere, in quanto, per lui, gli oggetti hanno senso proprio perché contraddittori. Là dove manca la contraddizione, esiste solo un'astrazione priva di senso. Leibniz invece sosteneva il contrario, e cioè che gli oggetti, le cose, gli eventi hanno senso solo se il loro opposto non è possibile,

se non virtualmente.

Guardare la realtà con gli occhi della logica, porta a costruire delle situazioni irreali, da favola. Leibniz è come il proprietario di un castello che non permette a nessuno di usare le proprie cose perché vuole che stiano sempre al loro posto. Se fosse vero ciò ch'egli diceva, e cioè che una definizione deve comprendere tutte le condizioni necessarie per dimostrare tutte le proprietà dell'oggetto da definire, sarebbe impossibile una qualunque definizione, a meno che non ci si accontentasse di qualcosa di banale.

Noi diamo definizioni ben sapendo che non hanno alcuna pretesa di esaustività. C'è sempre qualcosa che ci sfugge ed è sempre bene dichiarare d'essere disponibili a rivedere le proprie tesi. Una verità può essere oggettiva pur nella sua relatività, e l'oggettività non è data dalla sua coerenza interna, ma dalla capacità che ha di rispecchiare l'essenza della realtà. E l'essenza è basata proprio sulla contraddizione, sia essa del tutto naturale o in forma antagonistica, cioè inconciliabile. Pertanto, condizione necessaria per la verità non è la *coerenza* - come vuole Leibniz -, che pensava di poterla ottenere scomponendo l'idea negli elementi più semplici; ma è la capacità di saper cogliere la contraddizione nella sua essenza costitutiva.

L'algebra logica di Leibniz

Cerchiamo ora di capire il significato dell'algebra logica elaborata da Leibniz. La sua nozione d'identità è alquanto singolare. Essa infatti si riduce alla possibilità di considerare uguali degli oggetti per i quali non è possibile trovare una ragione per dirli diversi. Identità vuol dire indistinguibilità.

In altre parole, invece di far emergere l'identità dalla *relazione*, la logica leibniziana va per esclusione, scartando ciò che non è somigliante. L'identità diventa una sorta di ripiego. "Si è" soltanto perché "non si è" ciò che ci può contraddire. Alla fine l'unico vero principio ermeneutico che per lui conta è quello di "ragione sufficiente". Cioè dobbiamo accontentarci che certe cose "siano" o che "siano vere" *solo perché* non c'è nulla che possa smentirle. Un procedimento ermeneutico, questo, che ha una vaga somiglianza con quello baconiano e che, in definitiva, si riduce a una mera classificazione.

Come si può facilmente notare, il principio di ragion sufficiente è qualcosa di artificioso sul piano gnoseologico, proprio perché ha come presupposto l'individualismo di chi lo formula. Un principio del genere non può portare ad alcuna scientificità. La misura della conoscenza diventa, alla fine, una sorta di calcolo delle probabilità.

Lo stesso passaggio da una qualità a un'altra è visto in maniera del tutto naturale, *senza salti*. Leibniz ha voluto mettere in risalto la funzione della libertà contro la necessità spinoziana, ma la sua libertà, alla resa dei conti, risulta del tutto formale. Il passaggio da uno stato qualitativo di un oggetto a un altro deve avvenire, per lui, rispettando la legge di continuità, dove quel che accade dopo è già previsto in quel che esiste prima.

D'altra parte se si sostiene che nulla accade senza che vi sia una ragione perché sia così piuttosto che altrimenti, alla fine si può giustificare qualunque cosa. I concetti di "salto", "rottura", "rivoluzione", "decisione esistenziale"... non hanno alcun senso. Persino il concetto di "crisi" diventa molto relativo: per superarla è sufficiente prendere atto che le cose non potevano andare diversamente.

Rebus sic stantibus è giocoforza equiparare il concetto leibniziano di "armonia prestabilita" a quello di "provvidenza cristiana", e considerare Leibniz tanto logico quanto mistico. Una caratteristica, questa, tipica dei filosofi tedeschi, specie di quelli idealistici, i quali sono razionali solo all'apparenza.

Questi continui passaggi dalla logica alla mistica, e viceversa, probabilmente riflettevano non solo i tentativi della cultura borghese di emanciparsi progressivamente e non senza fatica dalla teologia scolastica, ma anche i limiti specifici della società germanica, ancora non sufficientemente industrializzata per poter produrre una cultura laica, indipendente anche dai condizionamenti del protestantesimo. Sotto questo aspetto la Germania (Prussia) del tempo di Leibniz era molto più indietro dell'Olanda di Spinoza e dell'Inghilterra di Newton.

Il che, però, in definitiva, può anche non voler dire nulla. Leibniz infatti, nonostante il suo misticismo, o forse proprio in virtù di esso, si avvicinò di più alla comprensione del nesso che lega la materia all'energia. È molto interessante ch'egli rifiuti l'idea cartesiana di una materia inerte, e che invece la consideri perennemente in

movimento. L'idea di considerare "viva" la materia Cartesio l'avrebbe reputata magica, troppo vicina alle concezioni rinascimentali dell'universo, tant'è che, proprio per questa ragione, alla legge newtoniana della gravitazione universale oppose nettamente la sua teoria dei vortici, che peraltro non è meno interessante. Eppure proprio lui si sentì costretto a introdurre il concetto di "divinità" per spiegare il movimento della materia inerte nella sua fase iniziale. Pascal qui aveva visto giusto quando rimproverava a Cartesio d'aver usato dio soltanto per dare una "spinta" alla materia. Piuttosto che cadere in questa ridicola soluzione, Leibniz pensò di attribuire il movimento della materia a se stessa, considerandola "viva" come facevano i filosofi greci della natura.

Certo, non ci si può aspettare da parte di Leibniz la convinzione che la materia è in perenne movimento in forza di un principio d'attrazione e repulsione di opposti, che la porta continuamente a trasformarsi da una condizione a un'altra, senza che nulla si distrugga mai in maniera definitiva. Resta comunque indubbio che rispetto a Cartesio egli fece un passo avanti.

D'altra parte Leibniz aveva già criticato severamente, sul piano logico, le pretese del *cogito* cartesiano. Infatti - egli diceva - se il principio primo del razionalismo, "cogito, ergo sum", è una proposizione, non può essere presa come fatto di partenza, e se è soltanto un sillogismo, il "dunque" non ha senso. Questo perché la proposizione "io esisto" è evidente di per sé, cioè non può essere dimostrata sulla base di nessun'altra proposizione. "Pensare" ed "essere pensante" sono la stessa cosa.

Leibniz, però, ancora una volta, ragionava soltanto da logico. Se avesse ragionato da psicologo o da antropologo o da storico della cultura, si sarebbe accorto che con quella sua proposizione Cartesio non voleva tanto dedurre l'esistenza dal pensiero, quanto piuttosto fare del soggetto individuale, con la sua esistenza borghese, il pensiero di se stesso, indipendente dalla tradizione ecclesiastica, dalla cultura teologica, dalla società cattolica o protestante, dalle chiese di stato e dagli Stati confessionali. "Penso, dunque sono" voleva essere un'affermazione di tipo *ateistico*, ancorché racchiusa nei limiti di un individuo isolato.

Sintesi della logica leibniziana

Vediamo, in sintesi, i principi fondamentali della logica leibniziana.

1. Ogni concetto può essere ridotto a un determinato insieme di concetti semplici - questo è vero.

2. Per "concetti semplici" bisogna intendere dei concetti che non possono essere ulteriormente scomposti - questo è falso, poiché ogni concetto può essere soggetto a interpretazioni opposte, anche quello più semplice.

3. I concetti complessi possono essere derivati dai concetti semplici solo mediante l'operazione di prodotto logico - questo è falso due volte: la prima perché la complessità può sussistere anche nei concetti semplici, in quanto la complessità non è data dal concetto in sé, ma dalla *relazione* ch'esso pone con "altro da sé"; la seconda perché il passaggio dal semplice al complesso non è di pertinenza della sola logica. Leibniz non comprende che la complessità della logica o della matematica può essere del tutto artificiosa e niente affatto più profonda della complessità che si può constatare in ambiti di tipo *etico* o motivazionale o assiologico, dove l'uso della logica formale può anche essere molto ridotto e non per questo risultare assente una logica razionale.

4. L'insieme dei concetti semplici deve soddisfare il criterio della coerenza - questo è falso, poiché il criterio della coerenza logica può risultare del tutto formale e artificioso. Di fatto esiste "logica" anche nell'incoerenza, proprio perché, soprattutto in campo etico, subentrano fattori extra-logici, come l'interesse, la passione, la motivazione interiore, i condizionamenti emotivi, le frustrazioni sociali, i pregiudizi consolidati... Il che non impedisce che di tutte queste cose si possa dare una spiegazione razionale. Leibniz sarebbe stato un pessimo psicologo, poiché avrebbe avuto continuamente la tendenza a relativizzare i problemi. Il fatto stesso che lui avesse l'ambizione ad applicare i suoi principi logico-formali anche in ambiti non scientifici, va considerato quanto meno esiziale.

5. Ogni asserzione è nella forma di soggetto e predicato, nel senso che può essere ridotta a una forma equivalente in cui il predicato fa già parte del soggetto - questo è falso, poiché oggi diamo per scontato che un soggetto ha senso o trova il suo significato solo nella misura in cui fa riferimento a determinati predicati, i quali, a loro

volta, rimandano a relazioni organiche, strutturali all'esistenza del soggetto. Il soggetto è un'astrazione, il predicato invece è la sostanza, proprio perché esso *rimanda ad altro*. Se il predicato in sé non è intelligibile, lo è però in ciò che esso simboleggia; il soggetto invece, rimandando solo a se stesso, non è *mai* intelligibile. Il soggetto è l'insieme delle relazioni sociali che lo compongono, e sono esse che vanno definite per poterlo comprendere.

6. Come conseguenza metodologica supplementare del punto 5 Leibniz sostiene che ogni proposizione affermativa vera è analitica, nel senso che il suo predicato è contenuto nel soggetto - anche questo è falso, poiché se si assume che il predicato è sostanza e il soggetto un'astrazione, allora l'insieme delle relazioni sociali può essere colto anche in maniera *sintetica*, all'ovvia condizione che vi sia una certa *compartecipazione* da parte dell'interprete. L'analisi non offre maggiore conoscenza o maggiore verità degli oggetti esaminati, anzi in genere offre l'impressione d'essere una pretesa arbitraria. Questo perché l'insieme va colto, per essere compreso, nella sua *interezza*, ed è difficile fare questo senza un *coinvolgimento personale*.

Hobbes (1588-1679)

Il meccanicismo sensistico

In Thomas Hobbes il meccanicismo non è stato usato per affermare l'oggettività della materia, ma per negarla. Il meccanicista Galileo Galilei non l'avrebbe mai fatto. Questo spiega anche il motivo per cui la fisica si sia sempre più allontanata dalla filosofia.

E pensare che Hobbes aveva saputo criticare con acume le pretese di Cartesio di determinare l'esistenza dell'io a partire dal pensiero, o l'esistenza di dio a partire dall'idea che l'io ne ha. L'ateismo di Hobbes è forse tra le cose più significative del suo pensiero, certamente quella che più di ogni altra meriterebbe d'essere approfondita.

Hobbes rivalutò enormemente il concetto di esperienza e la corporeità delle cose e del soggetto. Tuttavia egli negò all'uomo la possibilità di avere un concetto adeguato della realtà. Le idee - a suo giudizio - altro non sono che elaborazioni di varie sensazioni.

Questo suo modo di vedere le cose - tipico, peraltro, di tutto l'empirismo inglese e che si può già riscontrare nella tarda Scolastica di quel paese - è coerente, se vogliamo, con la decisione di aver assunto, a criterio fondamentale di conoscenza, la *sensazione*. Ora, è evidente che sulla base della semplice sensazione non si può costruire alcuna scienza, meno che mai se si riduce il movimento della materia a un "moto locale", come voleva Cartesio. Su questo non si può dar torto a Hobbes.

Tuttavia egli era anche convinto che il singolo uomo fosse incapace di razionalità; o meglio (poiché sull'irrazionalità del singolo, al limite, potrebbe anche aver ragione), egli deduceva da tale incapacità che fosse preferibile per l'uomo rinunciare definitivamente alla propria razionalità. L'unico vero atto razionale che il singolo può fare - secondo Hobbes - è quello di farsi governare da un potere assoluto, per il quale la verità o falsità delle sensazioni diventa problema del tutto secondario. In ultima istanza una sensazione è tanto più vera (o credibile) quanto più viene imposta.

Hobbes, come Cartesio, ha ereditato la sfiducia nei confronti della realtà e nei confronti della possibilità di gestirla in maniera ra-

zionale, ma, a differenza di Cartesio, ha esteso questa sfiducia all'uomo stesso, in particolare alla sua capacità di comprendere in maniera adeguata le cose. In Cartesio, come noto, tale capacità esisteva ed era riferita alle cose matematizzabili. In un certo senso Hobbes rappresenta la reazione aristocratica alle contraddizioni antagonistiche della società borghese.

Egli purtroppo considerava la sensazione solo in modo individualistico, e l'individuo solo come ente senziente, che "ragiona" semplicemente per poter comunicare con gli altri, cioè per un bisogno meramente funzionale, fisiologico. Hobbes non ha mai accettato né l'idea di "collettivo" né la possibilità che la ragione potesse influire sulle sensazioni.

Facciamo un esempio per capirci. Se al cinema si osserva un attore piangere, ci si può commuovere, ma se nel mentre in cui piange si pensa che la scena è una finzione e si sa interpretare criticamente quella forma di recitazione, la commozione sarà di molto inferiore, se non addirittura inesistente; anzi, il dramma potrebbe anche produrre l'effetto contrario (ironia, ilarità...), o potrebbe essere usato con tale finalità.

Il ragionamento, quindi, può modificare le sensazioni. Quanto più forte sarà la consapevolezza della finzione - come nell'adulto rispetto al bambino -, tanto meno forte sarà la sensazione che se ne riceve.

Generalmente, la sensazione è tanto più forte quanto più l'oggetto che si osserva riflette un'esperienza reale, autentica. Sotto questo aspetto la nostra mente è disposta ad accettare anche la finzione scenica del film, è cioè disposta a provare sensazioni autentiche, pur in presenza di una finzione accettata consapevolmente. Di fatto però è la verità delle cose che produce le migliori sensazioni, quelle che restano in profondità. Ed è sempre questa verità che ci porta a razionalizzare le sensazioni elaborando determinati concetti, che altro non sono se non una sintesi formale, ma autentica, delle varie sensazioni, che senza riflessione resterebbero cieche, prive di storia e di movimento.⁵

⁵ Quante volte smettiamo di commuoverci quando in televisione sentiamo parole a favore di casi disperati, con tanto di scene strazianti, solo perché sappiamo benissimo che le nostre offerte monetarie non giungeranno mai a destinazione (almeno non integralmente, in quanto qualcuno provvederà in

Non è forse vero che di fronte a uno stesso fatto o a una stessa immagine, riceve le sensazioni più profonde solo chi di quel fatto o di quell'immagine è in grado di apprezzare la verità concettuale, razionale? Ai giovani, p.es., piace molto più la musica della pittura, eppure nella pittura vi è molta più razionalità.

È assolutamente sbagliato ritenere che le sensazioni più forti siano quelle prodotte dai fenomeni più istintivi, più immediati. In realtà, non c'è migliore sensazione che si ricordi di quella collegata a un'esperienza carica di "significato vitale", positivo, umano.

La stretta di mano che meglio si ricorda, fra le tante che diamo, è quella data a una persona amica. L'amicizia, in questo caso, può essere considerata come una sensazione maggiore: in realtà essa dovrebbe essere considerata sulla base dei valori che l'hanno determinata (onestà, lealtà, sincerità...).

Sì, è vero, l'amicizia può procurare sensazioni più o meno forti, e a queste sensazioni possiamo attribuire dei valori più o meno grandi, ma è anche vero che se noi non dessimo un valore alle nostre sensazioni, l'amicizia non esisterebbe affatto, o non sarebbe profonda. Hobbes infatti non credeva nel valore dell'amicizia. Queste cose la psicologia sperimentale le dimostra assai meglio della filosofia gnoseologica.

Hobbes, in sostanza, non può togliere l'oggettività alla realtà, senza togliere, nel contempo, una qualunque oggettività al soggetto che la riflette (coi sensi o col pensiero). Ma se la sua intenzione è stata quella di distruggere l'oggettività delle cose, l'assolutismo monarchico ch'egli ha sempre auspicato non poteva avere più ragioni politiche dell'assoluta anarchia sociale.

Stato civile e stato di natura

Hobbes scrive nel *De cive* (1642) che in ogni essere umano vi è un "movimento vitale" (*conatus*) che tendiamo a conservare e a espandere, una specie di *istinto di autoconservazione*, basato su un principio molto semplice: l'amore è una causa esterna che provoca piacere, mentre l'odio provoca dolore. Sulla base del piacere e del dolore l'uomo si forma una propria morale.

qualche modo a ridurle)? Quante volte non facciamo elemosine perché sappiamo bene che con esse non si risolverà alcun vero problema?

Ciò che è bene e ciò che è male varia inevitabilmente da uomo a uomo: non esiste una morale originaria fondata sulla natura razionale dell'uomo. Questo perché nello stato di natura si agisce d'istinto, come gli animali. L'uomo non è un "animale politico" (come voleva Aristotele), ma un egoista.

Sono le leggi che fissano la differenza tra bene e male. Senza queste leggi ogni uomo, pur di realizzare i propri desideri, sarebbe persino disposto a uccidere tutti gli altri (*homo homini lupus*, da Plauto, o *bellum omnium contra omnes*, cioè *guerra di tutti contro tutti*).

Nello stato di natura non esistono diritti, ma solo sopraffazione, che istintivamente viene considerata come un diritto su tutto. Hobbes sostiene questo dimostrandolo con vari esempi: 1) fra gli uomini vi sono motivi di contesa che non esistono tra gli animali; 2) il bene dei singoli animali che vivono in società non differisce dal bene comune, come invece nell'uomo; 3) gli animali non vedono difetti nelle loro società, per cui non si preoccupano di modificarle continuamente; 4) gli animali non hanno la parola, che nelle società umane è fonte di grandi discordie; 5) gli animali non si biasimano tra di loro; 6) negli animali il consenso è naturale.

Ecco perché, ad un certo punto, si ha bisogno, nelle società umane, di pace e sicurezza, e pur di averle l'uomo è disposto a rinunciare a tutti i propri diritti, a condizione ovviamente che anche gli altri facciano lo stesso. È così che si fonda un *patto*, su cui si basa lo *Stato assoluto*. In questa maniera le leggi razionalizzano l'egoismo.

Il patto è tra i sudditi, non tra questi e il sovrano. Il sovrano è il depositario delle rinunce dei diritti. Il suo potere è indiviso e assoluto. Lo Stato assolutistico non è più per diritto divino ma per un patto sociale.

Lo Stato assoluto viene chiamato *Leviatano* (un termine preso dall'Antico Testamento, dove indicava qualcosa di mostruoso e di invincibile). È una persona artificiale che non tollera opposizione. È assoluto perché deve far rispettare il patto, non perché debba per forza coincidere con una persona fisica (il sovrano): può anche essere un'assemblea, anche se Hobbes preferiva la monarchia.

Lo Stato assoluto non è rappresentato da tutti i cittadini, ma solo dal sovrano, che è superiore alla legge. Ogni cittadino si deve identificare nello Stato, che così diventa *totalitario*. In cambio lo

Stato fa di tutti gli individui singoli un *popolo*. Individualmente nessuno ha diritti che lo Stato sia tenuto a rispettare. Infatti lo Stato può disporre delle forze e delle ricchezze di tutti.

Hobbes paragona lo Stato al corpo umano: la sovranità è l'anima artificiale che dà vita e movimento al corpo; i magistrati sono le articolazioni che danno premi e punizioni; i consiglieri sono la memoria; la ragione è l'equità; le leggi sono la volontà; la sedizione è la malattia; la guerra civile è la morte.

I tre poteri fondamentali (legislativo, esecutivo e giudiziario) sono fusi nella persona del sovrano. Non può esistere neppure un diritto privato indipendente dal potere politico. La società civile è del tutto subordinata allo Stato, e la filosofia civile è una specie di scienza avente leggi necessarie.

Il popolo va educato a obbedire, a capire che non c'è alternativa all'assolutismo monarchico, se non la reciproca distruzione fisica e materiale.

Lo Stato deve avere poteri sufficienti per governare, per cui non può riconoscere né i poteri sovranazionali del papa, né i privilegi dei baroni, delle città, delle corporazioni, dei monasteri. Tutti i sudditi sono uguali e la legge è uguale per tutti.

Hobbes elenca nel *Leviatano* 19 leggi, di cui le prime tre sono fondamentali: 1) cercare pace e sicurezza; 2) rinunciare al diritto su tutto, a condizione che lo facciano anche gli altri ("non fare agli altri quello che non vuoi facciano a te"); 3) rispettare i patti stipulati; 4) restituire i benefici ricevuti per non indurre gli altri a pentirsi d'averli concessi; 5) adattarsi agli altri al fine di favorire la socievolezza; 6) perdonare chi si pente; 7) evitare la crudeltà nelle pene che si comminano; 8) non disprezzare mai nessuno; 9) riconoscere gli altri come uguali a sé per natura; 10) nessuno pretenda che gli venga riservato qualche diritto che non vorrebbe fosse riservato ad altri; 11) chi è giudice dev'essere imparziale. Altre otto leggi riguardano l'uso comune delle cose indivisibili, l'affidare alla sorte la fruizione dei beni indivisibili, il salvacondotto per i mediatori di pace, l'arbitrato, l'idoneità a giudicare equamente e la validità della testimonianza.

Il suddito rimane completamente libero in tutti quegli ambiti che non sono coperti dalla legislazione del sovrano, fintantoché rimangono tali. Ad es., se il sovrano non regolasse le transazioni eco-

nomiche, queste sarebbero del tutto libere.

Hobbes definisce legittima la resistenza del suddito al sovrano nell'unico caso in cui questi minacci l'incolumità fisica del suddito; tuttavia, nel momento in cui il suddito resiste al sovrano, anche legittimamente, il sovrano ha ancora il diritto di combattere contro il suddito che gli resiste, e di ucciderlo: infatti la resistenza del suddito al sovrano non è altro che una riproposizione dello stato di natura, all'interno del quale tutti hanno diritto a tutto, e la vittoria è del più forte. Da notare inoltre che Hobbes assegna al sovrano la possibilità di stabilire cosa sia omicidio, furto o minaccia alla sicurezza: per questo il sovrano può legittimamente ordinare ai sudditi di uccidere altri sudditi, o di andare in guerra, nel momento in cui lo ritenga necessario alla sicurezza dello Stato.

Hobbes afferma che il suo Stato assoluto può degenerare in una tirannide, tuttavia ripete a più riprese che questa situazione sarà sempre migliore e più sopportabile della guerra civile.

La religione

La religione non ha un fondamento razionale, ma ha origine dalla paura dei fenomeni naturali, dall'ignoranza delle cause che provocano ansietà circa il proprio futuro. In questa maniera la religione si trasforma in una superstizione. Può però essere utilizzata dal sovrano per fini politici, per consolidare il proprio potere.

Il potere religioso va tenuto sempre subordinato a quello politico, anzi, possibilmente la religione dovrebbe essere solo "civile", cioè priva di tutti quegli aspetti tipici delle religioni, come i riti, le gerarchie, le dispute teologiche che creano solo divisioni. Per salvarsi è sufficiente credere che Gesù è il messia annunciato dai profeti, venuto a liberarci dal peccato originale; l'obbedienza non è che la consapevolezza d'essere peccatori, bisognosi di protezione, da parte appunto di un sovrano, che può anche non essere cristiano. Se esiste un dio, l'uomo non può conoscerlo, cioè non può dire com'è fatto.

Il modello ideale di chiesa che ha in mente Hobbes è quello anglicano, perché, identificando la Chiesa con lo Stato, impediva un conflitto tra l'essere cristiani e l'essere cittadini. Lo Stato infatti è uno Stato anglicano, anche se quando scrive il *Leviatano* (1651) le sue teorie potevano adattarsi anche allo Stato puritano (calvinista) di

Cromwell.

Osservazioni sintetiche

1. Hobbes non ha capito come funzionava lo stato di natura (quello pre-schiavistico), che non era affatto basato sull'individualismo, bensì sul *collettivismo*. Questo perché ha proiettato sullo stato di natura la condizione sociale che si viveva in Inghilterra nel periodo in cui essa si è costituita come Stato-Nazione (guerra dei Cent'anni, guerra delle Due Rose e rivoluzione civile). Infatti è costretto a dare per scontato che nel momento in cui si fa il patto esista già una differenza tra sovrano e sudditi, il che però è contraddittorio se riferito allo stato di natura.

2. Ha teorizzato lo Stato assoluto nel *De Cive* (1642) per giustificare gli Stuart; poi scriverà il *Leviatano* (1651 in inglese, mentre in latino nel 1670) per giustificare la dittatura di Cromwell e ovviamente per avere la possibilità di tornare in patria, visto ch'era andato in esilio volontario a Parigi durante la rivoluzione, dal 1640 al 1651, per aver sostenuto che la monarchia era la migliore forma di governo. Non dimentichiamo ch'egli fu precettore non solo presso la potente casa dei Cavendish (conti di Devonshire), ma anche di Carlo Stuart (il futuro re Carlo II) nel 1646, cioè nel periodo in cui la corte era in esilio a Parigi, avendo Cromwell assunto i poteri dittatoriali a Londra. Dopo la morte di Cromwell (1658), che l'aveva fatto rientrare in patria a condizione che conducesse una vita ritirata (non pubblicò infatti alcuna opera politica) e quindi dopo la restaurazione degli Stuart, Hobbes ottenne una pensione dal re Carlo II. A Parigi aveva scritto un'opera contro le *Meditazioni metafisiche* di Cartesio e un'altra per difendere Galilei dagli attacchi dei teologi cattolici. Negli ultimi anni della sua vita fu spesso accusato d'essere ateo e per poco non venne condannato.

3. Ha fatto passare i sovrani assolutistici (Tudor, Stuart, Cromwell) come equidistanti nei confronti di tutte le classi sociali, quando in realtà essi rappresentavano gli interessi della classe nobiliare e/o borghese. Quando scrive il *Leviatano* è a favore di uno Stato assolutistico-borghese. In ogni caso quando dice che il patto si basa sulla rinuncia collettiva ai propri diritti in cambio della propria sicurezza, non pone le basi di uno Stato totalitario di tipo

"socialista", come quello di Thomas More o di Campanella, poiché nel suo Stato non viene tolta la proprietà né alla borghesia né alla nobiltà (al massimo viene tolta la possibilità di privare gli altri della loro proprietà: cosa che potrebbe fare solo lo Stato). Quindi la seconda legge che pone: rinunciare al diritto su tutto, a condizione che anche gli altri lo facciano, è irrealizzabile, se anche uno solo non vi aderisce. In tal caso occorrerebbe una guerra, che però escluderebbe l'adesione volontaria al patto.

Locke (1632-1704)

Premessa storica al laicismo

La borghesia europea, ai suoi esordi, ebbe un grande successo perché, essendo andata a scuola dal clero cattolico, aveva capito come sdoppiarsi, cioè come affermare in sede teorica un principio da smentire nei fatti. Un atteggiamento del genere potremmo astrattamente considerarlo riprovevole; invece in Europa è stato il grimaldello che ha aperto tutte le porte della non-credenza, e senza tanto spargimento di sangue.

Probabilmente infatti la chiesa ha versato più sangue con gli eretici medievali che non coi borghesi miscredenti. La borghesia ha fatto le rivoluzioni politiche (senza dubbio cruenti), quando ormai era inevitabile farle, avendo essa già conquistato ampi consensi nella società civile. Il suo merito sta quindi nell'aver affrontato le assurdità della religione non in maniera frontale, come appunto gli eretici medievali, ma per vie traverse, lasciando credere al clero cattolico che non esisteva alcuna incompatibilità di fondo tra fede e profitto.

E il clero ci ha creduto, anche se per farlo con convinzione e non *oborto collo* ha dovuto farsi protestante. Ci ha creduto perché esso stesso, da tempo, essendosi pervicacemente legato al potere temporale, si era abituato a questa doppiezza. E la borghesia, grazie, indirettamente, a questo insegnamento, stupisce ancora oggi il mondo intero, dominandolo, apparentemente, senza alcuna fatica, nel mostrare la sua grande abilità nel dire una cosa e nel farne un'altra di segno opposto.

Storica premessa del laicismo

John Locke fu un campione in questo, un vero maestro per tutti. Infatti, quando affermava che la reciproca tolleranza tra i cristiani delle varie confessioni è il più importante riconoscimento di una vera chiesa, ragionava sì da "cristiano", in quanto la "tolleranza" è una virtù che il cristianesimo non può negare; ma nel contempo ragionava da "borghese", in quanto considerava tutte le confessioni

cristiane egualmente importanti (ciò che nessun credente avrebbe mai potuto accettare).

Per un cristiano la tolleranza è un atteggiamento *etico*, da galateo, ma se vissuta sul piano *gnoseologico*, diventa una forma di colpevole indifferenza, di "irenismo". Il credente è fanatico per definizione, anche se formalmente appare tollerante: la verità, per lui, è una sola, la propria; non si può transigere nei confronti delle verità altrui, se non appunto in via diplomatica. La verità è data, è una rivelazione, un'illuminazione divina, un dogma indiscutibile (almeno nelle cose essenziali, assolutamente irrinunciabili, in quanto fondanti l'intero "credo" di una confessione).

Parlare di "tolleranza" nell'ambito di una qualunque religione che pretenda di modificare la realtà esterna all'uomo (quindi soprattutto in riferimento a quelle monoteistiche), ha senso se la si pensa come mezzo per convertire l'altro.

Solo una persona che ha già un piede al di fuori dell'esperienza religiosa; solo una persona che inizia a guardare questa esperienza con occhi meramente intellettuali, come appunto un filosofo distaccato, può sostenere l'equivalenza delle fedi.

D'altra parte Locke, per affermare il proprio laicismo, si riteneva in diritto di criticare quelle confessioni cristiane che, pur dicendosi le uniche vere, non sapevano usare la prassi della tolleranza nei confronti delle concorrenti (e quella volta le guerre di religione erano ancora all'ordine del giorno). Criticava le confessioni di non essere "cristiane", proprio là dove non avrebbero potuto esserlo senza rinnegarsi come tali. Qui sta la grandezza del pensiero borghese, nell'utilizzare cioè alcuni elementi di debolezza e d'incoerenza del cristianesimo per sostenere che questo non si comporta in modo "cristiano".

Locke rimproverava alle fedi cristiane di non essere sufficientemente "umane" sul piano del comportamento e, così facendo, poneva le basi della moderna laicità borghese. Non stava utilizzando una convinzione di fede per opporsi a un'altra convinzione - come avevano fatto tutti i riformatori protestanti -, ma stava dicendo che la fede senza *l'etica umana*, si trasforma inevitabilmente in una violenza ingiustificata, in un abuso di potere.

Egli aveva semplicemente dimostrato che per un qualunque credente la *libertà di coscienza* è un controsenso. Se un credente ri-

tiene che la propria confessione sia migliore delle altre, non troverà mai qualcosa nelle altre confessioni che non sia già presente, almeno sul piano teorico, nella propria. Chi crede in una religione, vi crede sempre in maniera *esclusivistica*.

Oggi diciamo che un atteggiamento così fanatico può riguardare anche il laico nei confronti del proprio laicismo. Ma lo diciamo oggi, dopo secoli di laicismo. Locke non poteva prevederlo.

La verità infatti non solo non sta in nessuna *fede in sé*, ma neppure in nessuna *ragione in sé*. La verità è un processo in itinere, che si scopre solo strada facendo. Ecco perché diciamo che, sia in campo religioso che laico, esistono idee migliori delle persone che le mettono in pratica e persone migliori delle idee che professano.

Etica, politica e religione

La famiglia di Locke era della media borghesia puritana. Il padre aveva partecipato alla rivoluzione del 1648, che condusse all'esecuzione del re Carlo I Stuart e all'istituzione della Repubblica di Cromwell.

La fine dei suoi studi universitari a Oxford coincise col ritorno della monarchia degli Stuart e con la conseguente ripresa del fanatismo religioso, tra cattolici, calvinisti e anglicani. Di qui i due *Scritti sul magistrato civile*, relativi al diritto del magistrato d'intervenire in materia di religione. Nei *Saggi sulla legge di natura* (1664) mette invece in risalto tutto ciò che nell'uomo è *anteriore* alle scelte di tipo religioso.

Quando nel 1667 incontra Lord Anthony Ashley-Cooper, poi primo conte di Shaftesbury (1621-83), divenendone segretario e uomo di fiducia, si trasferisce da Oxford a Londra, iniziando a interessarsi più direttamente di economia e politica, soprattutto quando il suo protettore viene nominato da Carlo II Stuart Cancelliere dello Scacchiere (una sorta di Ministro delle Finanze).

Il *Saggio sulla tolleranza* (1667) risente della posizione laica, in materia di religione, di Shaftesbury, oltre che della situazione esistente in Olanda ch'egli ebbe modo di vedere personalmente. Si era infatti convinto che lo Stato dovesse agire con maggiore risolutezza nel cercare d'impedire che le controversie religiose avessero effetti sul piano civile e politico.

Nel 1675 Shaftesbury cadde in disgrazia presso il re per questioni legate alla religione e Locke preferì ritirarsi in Francia, ove rimase fino al 1679, sviluppando sempre più l'idea di tenere la politica del tutto separata dalla religione.

Quando Shaftesbury, nel 1679, tornò al potere col titolo di Lord Cancelliere, richiamò Locke al suo servizio, ed è in questa occasione ch'egli elaborò i *Due trattati sul governo*, pur non pubblicandoli.

Tuttavia nel 1682 Shaftesbury ebbe nuovi contrasti con la religione e, siccome era stato accusato di tradimento perché non voleva che a Carlo II succedesse Giacomo II, aveva deciso di espatriare in Olanda, dove l'anno dopo l'aveva raggiunto Locke, sostenendo la lotta contro gli Stuart e portando a compimento il *Saggio sull'intelletto umano*, basato sulle teorie sensistiche. Shaftesbury morirà in Olanda nel 1683, mentre Locke tornerà in Inghilterra solo nel 1689, quando, finita la rivoluzione, andò al potere Guglielmo d'Orange.

La fama di Locke come maggiore esponente del nuovo regime liberale divenne grandissima: ricoprì vari incarichi importanti tra cui quello di Consigliere per il commercio nelle colonie. In questo incarico tenne un atteggiamento condiscendente rispetto alla schiavitù in America e nel contempo trasse ingenti profitti dalle azioni della "Royal African Company", impegnata nella tratta degli schiavi.

L'ultimo Locke si dedicò esclusivamente alla pubblicazione delle sue opere. Nel 1689 uscì, anonima, la *Lettera sulla tolleranza* (già scritta in Olanda nel 1685); l'anno dopo pubblicò i *Due trattati sul governo*, anch'essi anonimi; nel 1693 i *Pensieri sull'educazione*, testo di carattere pedagogico, in cui sostiene che le differenze tra gli uomini non dipendono da virtù innate ma dall'educazione ricevuta, che deve essere basata sia sulla *disciplina* (per evitare di seguire gli impulsi immediati), che sul *gioco* (per stimolare ad apprendere le cose difficili) e ovviamente sulla valorizzazione delle migliori attitudini dei giovani. Due anni dopo è la volta del saggio, sempre anonimo, sulla *Ragionevolezza del cristianesimo*, in cui riduce questa religione a un unico articolo di fede: credere che Cristo sia il Messia. Tutto il resto - secondo lui - poteva essere affidato alla libera interpretazione, in quanto la predicazione morale di Cristo coincideva con le regole della ragione.

Per quanto fosse un teorico della separazione tra Stato e

chiesa, Locke continuò a interessarsi di religione sino alla morte, avvenuta nel 1704.

L'ideologia politica di Locke

Fino al 1658 Locke era stato vicino alle idee di Hobbes: se ne distaccò dopo la morte di Cromwell e la restaurazione degli Stuart, condividendo le tesi del *giusnaturalismo* (U. Grozio, J. Althusius, S. Pufendorf) e del *costituzionalismo*, aprendo la strada a quelle del *liberalismo*. La *Lettera sulla tolleranza* (1685) e i *Due trattati sul governo* (1690) costituiscono una definizione organica del liberalismo, i cui punti fondamentali, che tali resteranno per tutto l'Illuminismo, ma anche per tutto il pensiero politico liberale dell'Ottocento, sono i seguenti:

1. Esistono dei diritti naturali inalienabili e imprescindibili, quali anzitutto la conservazione della propria esistenza, la libertà personale e la proprietà privata.
2. La sovranità viene concessa dal popolo al sovrano, che quindi non la possiede per diritto divino. La sovranità è gestita dal Parlamento, secondo i dettami della rappresentatività (Locke non parla mai di "democrazia diretta").
3. La Costituzione è un patto cui tutti sono obbligati, anche il sovrano. Il re non rappresenta il supremo legislatore, ma il supremo esecutore della legge.
4. Per evitare abusi di tipo assolutistico, la divisione dei due fondamentali poteri (legislativo ed esecutivo) è indispensabile: essi si controllano a vicenda (l'esecutivo include il giudiziario). Il più importante è quello legislativo, esercitato dal Parlamento eletto dai cittadini. Locke aggiunge un terzo potere: quello federativo, che riguarda la politica estera, cioè la possibilità di decidere la guerra o la pace, o stringere alleanze e negoziare con gli altri Stati. Formalmente questo potere è indipendente, gestito da organi specifici; praticamente dipende dal potere esecutivo. Sua caratteristica principale è la "prudenza", dal momento che il rapporto con gli altri Stati non può essere disciplinato da leggi fisse e prestabilite. Fondamentale allora è che vi sia accordo con chi detiene il potere esecutivo. La politica estera va lasciata alla saggezza ed

elasticità di chi detiene il potere federativo.

Generalmente Locke afferma che lo Stato deve controllare il meno possibile la società civile, ovvero deve intervenire soltanto quando vi sono pericolose storture o minacce alla sicurezza. Infatti di tutti i diritti spettanti all'uomo di natura, solo quello di farsi giustizia viene riconosciuto completamente allo Stato.

I *Due trattati sul governo* vengono presentati come una fondazione teorica del nuovo sistema politico inaugurato dalla monarchia costituzionale di Guglielmo d'Orange.

L'analisi ch'egli fa dello stato di natura è molto diversa da quella di Hobbes, poiché, se è vero che in esso non si può ravvisare la presenza di uno Stato politico, è però anche vero - secondo lui - che vi esistono delle leggi di natura dettate da una ragione di carattere sociale, le quali costituiscono la società, non derivano da questa.

Sono queste leggi che fondano tutti i diritti che si ottengono dopo aver costituito un patto esplicito e volontario tra gli appartenenti alla comunità. Il patto (cioè il potere politico) serve soltanto per dare sicurezza a delle leggi di natura già esistenti, e quindi ha una funzione convenzionale, limitata, non implica delle decisioni irrevocabili, come nel patto descritto da Hobbes.

Il diritto inalienabile più controverso è quello alla *proprietà privata*. Come si può costruire la democrazia sulla base di questo diritto? Hobbes non aveva negato il diritto alla proprietà privata, ma solo il diritto di poterla togliere agli altri: in merito era semmai il sovrano a decidere.

Neanche Locke vuol togliere la proprietà privata ai grandi monopolisti, ma, per legittimarla come un diritto naturale inalienabile, sostiene ch'essa dipende dal *lavoro*: si può possedere privatamente solo ciò che viene modificato col proprio lavoro per produrre ricchezza. Quindi la terra posseduta, ma non coltivata, può essere espropriata dallo Stato per il bene comune.

Inoltre Locke dà per scontato che là dove esiste lavoro, esiste ricchezza, per cui il diritto alla proprietà privata lavorata non può comportare una privazione della proprietà altrui. Tutti hanno diritto ad avere una proprietà per poter vivere.

Naturalmente Locke, essendo figlio della borghesia, non si chiede come originariamente la proprietà sia stata acquisita, se con la forza o in maniera legittima. Pertanto quando parla di valore delle

cose determinato dal lavoro, dà per scontato che la proprietà privata della terra *sussista già*, tant'è che il Parlamento non può emanare leggi che la mettano in discussione.

Infine Locke sa benissimo che da quando la moneta s'è trasformata in "capitale" (e non è più soltanto un mezzo utile allo scambio di merci), si è aperta la strada a un arricchimento illimitato (accumulazione indefinita), per cui diventa molto difficile parlare di diritto alla proprietà proporzionato alla capacità lavorativa e tanto meno ha senso sostenere che nessuno dovrebbe acquisire quanto va molto oltre le sue capacità di consumo.

*

Ma su questo dobbiamo spendere altre parole. Scrive Locke nel *Secondo trattato sul governo civile*, a proposito dello stato di natura: "è uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro". Come noto, la legge di natura è, per molti filosofi borghesi dell'epoca, stabilita da dio e prevede il diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà.

Ora, perché un grande filosofo e politico come lui, padre del pensiero liberal-democratico moderno, è arrivato a dire delle cose che oggi nessun antropologo potrebbe confermare? Nell'epoca preistorica non esisteva neppure il concetto di *proprietà privata*, intesa in senso *esclusivo*, meno che mai quella relativa ai mezzi produttivi, utili al sostentamento dell'intera collettività. Al massimo poteva esistere la *proprietà personale*, ch'era però relativa a ciò che permetteva di esistere e di riprodursi e che non eccedeva il proprio fabbisogno (nelle tombe dei cacciatori si sono p.es. ritrovati arco e frecce). Stato di natura voleva appunto dire che l'uomo doveva sentirsi un "ospite" nei confronti della natura, ch'era la vera padrona di casa.

E neppure ha senso dire che a quel tempo si poteva disporre dei propri beni e di se stessi "come si credeva meglio", pur nei limiti delle leggi di natura. Chiunque infatti si rende conto che se si è *individualisti* nell'uso della propria volontà, si è poi anche *arbitrari* nell'interpretare i limiti in cui essa va esercitata.

Nell'epoca primordiale del genere umano non esisteva nean-

che il concetto di "diritto". Il diritto infatti viene rivendicato solo là dove c'è qualcuno che ha assunto un atteggiamento prevaricante nei confronti degli interessi collettivi. Il diritto subentra là dove si è già affermata la proprietà privata e quindi lo schiavismo, sicché lo stato di natura, di cui questi filosofi borghesi parlano, non ha già più niente di "naturale". Il diritto infatti serve per regolamentare la proprietà privata (p.es. per la sua compravendita, le successioni ereditarie, le confische o i trasferimenti, ecc.).

È quindi evidente che tutti i moderni giusnaturalisti e filosofi della politica non facevano che proiettare nel lontano passato comunitario le loro esigenze borghesi, le quali, in tal modo, servivano per legittimare uno specifico diritto, quello a rivendicare delle libertà personali e dei beni privati contro l'assolutismo regio, che voleva dominare senza sottostare a controlli parlamentari e legislativi, e contro il monopolio agrario esercitato dal ceto aristocratico, laico o ecclesiastico che fosse.

Lì per lì quindi poteva anche sembrare una rivendicazione positiva, per il progresso della società a favore della borghesia, soprattutto dei suoi ceti medi; in realtà quella rivendicazione non aveva nulla a che fare con la vera *democrazia sociale*. Infatti in uno stato di natura la *dipendenza reciproca* è così forte che uno non riesce neppure a distinguere ciò che è assolutamente suo da ciò che è assolutamente degli altri.

Tutte le leggi di natura che gli uomini primitivi vivevano, venivano considerate appunto "naturali" e non "civili", così come noi oggi interpretiamo giuridicamente questo termine. La loro civilizzazione era tanto più forte quanto più vera era la *naturalizzazione dei rapporti umani*.

Neppure ha alcun senso affermare che le leggi naturali dell'uomo primitivo erano tali perché volute da qualche divinità. Attribuire la necessità di tali leggi a un ente astratto come dio, significa che nella vita reale esiste già qualcuno che non le riconosce, per cui si spera, chiamando in causa la divinità, ch'egli si convinca d'essersi messo su una strada sbagliata. In altre parole ci si appella a un ente superiore a tutti perché si pensa di non poter far nulla con le proprie forze

*

Un altro aspetto che oggi si considera superato di Locke è la *successione cronologica* degli ambiti sociali in cui l'essere umano è chiamato a vivere: famiglia, società civile e Stato. A suo parere il cittadino parte dal livello della famiglia per giungere a quello dello Stato. In realtà non ha senso dire che il primo ambito in cui l'uomo è spinto ad associarsi è la famiglia, dove sperimenta i valori dell'aiuto reciproco, della comunione di interessi e della cura dei figli. Questo perché la famiglia non viene "prima" della società civile, e neppure è in grado di costituirla. Semmai è vero il contrario: una certa idea di "famiglia" appartiene o deriva da una certa idea di "società". La famiglia moderna, p.es., è composta da due individui che hanno il compito di gestire in proprio la cura dei figli, ma questa famiglia è già il frutto di una società borghese basata sull'individualismo.

Per Locke gli stessi rapporti che compongono la società civile sono sempre *contratti volontari tra individui*, che non riguardano la comunità nel suo insieme, proprio perché possono sussistere indipendentemente da essa. Lo Stato deve intervenire soltanto per regolamentare quei rapporti che creano problemi.

Se lo Stato non è in grado di risolvere i problemi, i cittadini hanno il diritto di revocare il mandato ai loro rappresentanti. D'altra parte per Locke, a differenza che per Hobbes, la perdita della libertà o della proprietà privata è un male peggiore della guerra civile.

La religione secondo Locke

Quanto alla religione, Locke ne parla sia nel *Saggio sulla tolleranza* (1667) che nella *Lettera sulla tolleranza* (1689) e, infine, nella *Ragionevolezza del cristianesimo* (1695-1697), dove sostiene sempre alcune idee fondamentali:

1. La fede è una libera scelta personale, basata sulla coscienza e sul sentimento: non può quindi essere imposta né con la forza né con la legge.
2. La religione rientra nella libertà di pensiero e di coscienza, per cui è un diritto naturale inalienabile. Tuttavia per Locke solo il cristianesimo era una religione "ragionevole"; tutte le altre non potevano beneficiare della tolleranza da parte dello Stato. E anche nell'ambito del cristianesimo egli non tollera-

va i cattolici, proprio perché questi si sentivano obbligati a prestare obbedienza a un sovrano straniero come il papa, che esercitava una funzione politica. Non a caso Locke non disse mai nulla sulle pesanti oppressioni subite dagli irlandesi da parte degli inglesi.

3. Etica e religione o religione e politica sono cose diverse, per cui devono restare distinte, se non addirittura separate: in teoria non dovrebbe esistere né una Chiesa di stato, né uno Stato della chiesa, né uno Stato confessionale. Questo perché lo Stato è un'associazione obbligatoria; la chiesa invece è un'associazione liberamente scelta (tuttavia nel Regno Unito s'imporrà una stretta identificazione tra Chiesa e Stato, in quanto il re sarà contemporaneamente capo dello Stato e capo della Chiesa anglicana).
4. Mentre lo Stato può imporre le leggi con la forza, nel rispetto dei diritti naturali, la chiesa invece non può farlo: al massimo può scomunicare chi infrange le sue leggi, ma non può privarlo dei suoi diritti naturali. Il credente anzitutto è un cittadino che conserva sempre i propri diritti ed è soggetto soltanto allo Stato.
5. Il credente non può avvalersi di leggi religiose per non rispettare quelle civili. E nessuna chiesa può chiedere al credente di rinunciare a qualche suo diritto civile, né l'appartenenza a una confessione può implicare il possesso di maggiori diritti nei confronti dello Stato. Anzi vanno represses le religioni che professano dogmi contrari alla società o al buon costume.

Locke non arrivò mai ad affermare idee ateistiche, anzi accettò una delle prove tomistiche dell'esistenza di dio, quella per cui non si può sostenere che possano esistere cause di cause all'infinito (un *regressus in infinitum* inteso in senso metafisico): alla fine deve essercene una che non è effetto di alcuna causa. Quindi non solo la tolleranza non valeva per i cattolici (per motivi politici), ma neppure per gli atei, che vengono equiparati a persone prive di moralità, in quanto, negando dio, nessun impegno, promessa o giuramento può avere per loro alcun valore; dunque, bisogna considerarli nemici dichiarati dello Stato e reprimerli con la massima severità.

Hume (1711-1776)

Premessa ⁶

David Hume ha dimostrato che nell'individualismo non ci può essere oggettività, né scienza, né sostanza, né realtà. C'è solo l'io, che con la ragione critica tutto e col sentimento si sforza di credere in qualcosa, onde evitare il suicidio.

Molto tempo prima di Nietzsche, Hume era arrivato, anche se in maniera puramente teorico-astratta, senza lasciarsi coinvolgere personalmente, alla tragica conclusione della filosofia borghese, senza aver avuto bisogno di passare attraverso l'idealismo.

Eppure non tutti vedono in lui questo lato tragico della filosofia. Anzi, molti lo ritengono un grande filosofo antidogmatico e antimetafisico, precursore del neopositivismo, della scienza probabilistica (sul piano della statistica)... e naturalmente di buona parte del Kant della prima *Critica*.

In realtà, Hume è un filosofo molto pericoloso, perché, col pretesto di distruggere la metafisica razionalista (e la religione), egli finisce col distruggere ogni cosa, persino la facoltà di pensare.

A che pro infatti pensare - ci si può chiedere - se l'oggettività non esiste? Perché non prendere la vita come viene, senza porsi particolari problemi? Perché curarsi dell'interesse generale?

Sostenere che "ogni cosa che è potrebbe anche non essere", può esser valido quando si fanno delle ipotesi o si devono prendere delle decisioni o quando si criticano aspetti ritenuti negativi, ma se la tesi del relativismo è affermata in assoluto, l'irrazionalismo è inevitabile (e con esso il blocco dell'azione e del giudizio). La filosofia di Hume rischia di scatenare i più bassi istinti.

Dire che "non è la ragione ad essere guida della vita, ma l'abitudine", significa arrivare al paradosso che nell'abitudine allo sfrut-

⁶ La parte su Hume è ampia perché questo filosofo, sebbene non possa reggere il confronto con Hobbes e Locke, ha esercitato su di me un certo fascino sin da tempi universitari, forse perché appariva il più radicale di tutti (e negli anni Settanta, in piena contestazione, questo faceva piacere), pur conservando il fascino di chi sa essere distaccato persino dalle proprie idee.

tamento economico non c'è alcun motivo per superarlo. Ovviamente tale modo di "ragionare" fa molto comodo alla borghesia, i cui interessi Hume ha sempre voluto esplicitamente difendere.

Egli è arrivato a concludere che l'esperienza borghese porta allo scetticismo radicale, ma non ha saputo formulare alcuna alternativa. Probabilmente il suo merito maggiore sta nella critica della religione. Non a caso era un ateo risoluto e, per questa ragione, non fece alcuna carriera accademica.

La politicità dell'empirismo

Quando gli empiristi inglesi (Locke, Hume ecc.) affermavano che le "idee innate" non esistono, avevano perfettamente ragione, poiché il concetto (cartesiano) di innatismo non è progressista ma, in ultima istanza, conservatore. Se l'uomo ha delle "idee innate", a prescindere dall'esperienza, l'importanza di questa, in un certo senso, diventa relativa. L'esperienza cioè, per l'innatismo, non sarà mai in grado di offrire all'uomo più di quanto l'uomo non abbia già in se stesso. Platone non diceva cose molto diverse.

Con questo naturalmente non si può dire che l'empirismo inglese fosse di per sé più progressista dell'idealismo cartesiano. È fuor di dubbio però ch'esso, nonostante parteggiasse per lo sviluppo borghese dell'economia, o forse proprio per questo, a quel tempo rappresentava una corrente filosofica d'avanguardia, l'unica veramente in grado di opporsi con efficacia al platonismo, all'aristotelismo e alla Scolastica.

Il concetto di "idee innate" poteva servire per liberarsi del concetto di "rivelazione" (che, a sua volta, implicava quello di autorità e di tradizione), ma, una volta realizzata tale emancipazione, c'era solo un modo per non cadere nell'idealismo, quello di affidare alla *storia* (al *presente storico*) il senso dell'esistenza autentica dell'uomo.

Se l'idea viene usata per sostituire il vecchio concetto di dio, si ricade nell'idealismo. Questo atteggiamento, in verità, fu tipico più di Hegel che non di Cartesio, il quale aveva più scrupoli nei confronti della religione.

Tuttavia Cartesio non si limitò ad attribuire all'idea il valore di un contenuto mentale soggettivo, ma fece anche dell'innatismo un

modo (diplomatico) per liberarsi della religione. Se tutto è "innato", che bisogno c'è di "rivelazione"? Col che, in pratica, si assicurava il ritorno al platonismo (beninteso, a un platonismo sospettoso e diffidente: le "idee innate" non servono, in Cartesio, per aprirsi all'infinito ma per chiudersi nel proprio io).

L'empirismo inglese fece bene a polemizzare con questa posizione astratta (e indimostrabile). Locke arrivò a dire, molto tempo prima di Kant, che la metafisica è impossibile come scienza.

L'empirismo però non riuscì ad evitare l'errore di credere che l'unica esperienza possibile è quella sensibile. Qui sta il limite dovuto al suo scarso senso storico.

Ora, se l'uomo non conosce altro che rappresentazioni dategli dall'esperienza, e se questa esperienza è negativa, in che modo egli riuscirà ad avere idee diverse (positive) rispetto all'esperienza che vive (o che riflette in se stesso)?

In ultima istanza, quindi, anche l'empirismo è favorevole alla conservazione dello *status quo*. Non solo perché rifiuta di credere nell'oggettività delle cose, ma anche perché l'unica oggettività che è disposto ad ammettere è quella della società mercantile.

Se ogni idea è solo un riflesso della realtà, e se questa realtà è quella borghese (che gli empiristi conoscevano come molto contraddittoria), allora sarà inevitabile credere nel relativismo delle idee. Gli empiristi infatti non ritenevano esistessero idee sufficientemente valide per trasformare la società borghese.

Nella posizione di Locke, p.es., non c'è modo di porre all'ordine del giorno l'esigenza di modificare la società borghese, poiché non c'è modo di credere che, in definitiva, ne valga la pena, ovvero di credere che esista un'idea migliore di un'altra o più oggettiva, in grado di riflettere meglio la realtà. Gli empiristi erano semplicemente convinti, anche quando vedevano le contraddizioni del capitalismo, che le loro idee fossero comunque migliori di quelle aristocratiche, laiche o ecclesiastiche che fossero.

La soluzione di quest'*impasse* non sta ovviamente nel kantismo o nell'idealismo critico, storico o oggettivo, ma unicamente nel *materialismo storico*, che è il solo a saper riconoscere nell'essere umano un desiderio di liberazione costitutivo, strutturale, connaturato all'esserci e, nello stesso tempo, l'esigenza di vivere questo desiderio in un'esperienza *sociale* di liberazione.

Non sono le idee ad essere innate, ma è questo desiderio di autenticità e benessere, d'identità e appagamento, di libertà e sicurezza: tutto il resto dipende dall'*attività pratica* con cui si cerca di realizzare o di soddisfare il desiderio. L'apporto dall'esterno, in questo senso, può essere offerto solo da chi ha maggiore consapevolezza della contraddizione (antagonistica) e del modo per risolverla. Viceversa l'empirismo, insieme al suo figlio prediletto, l'illuminismo, ha rappresentato soltanto una grande illusione, non meno grande di quella medievale, che fu alimentata con la fede religiosa: l'illusione di credere che con la ragione laica e razionalistica (di tipo borghese) si potesse costruire una società democratica.

L'illusione si può in parte giustificare col fatto che la borghesia era allora in ascesa; ma continuare oggi a giustificarla, dopo le due guerre mondiali, significa essere degli sprovveduti o in mala fede.

Sensi istintivi e sentimenti

Per Hume non esistono norme o regole generali su cui fondare la morale, perché la morale, come la fede religiosa, si basa sul *sentimento*, sull'esperienza personale, sulle passioni, sulle abitudini e non su una ragione oggettiva. La morale quindi non ha regole di cui si possa dire se sono vere o false, né si può pensare che esista un dio che fonda la morale.

La morale non è che la *reazione* che suscita nel soggetto una determinata azione. E la reazione è relativa, perché varia a seconda delle persone: può essere anche istintiva, irrazionale. Le passioni hanno una logica di svolgimento autonoma, indipendente dalla ragione. La morale non sta nei fatti, anche perché su medesimi fatti uno stesso soggetto può dare, col passare del tempo, giudizi molto diversi, basati su impressioni differenti. Ecco perché i fatti possono soltanto essere descritti o spiegati, non giustificati secondo criteri oggettivi di bene o di male.

L'unica cosa che si può dire, con certezza, è che negli uomini esiste una *natura comune*, per cui i sentimenti che provano sono simili in circostanze simili. Quindi la morale viene decisa dal comportamento prevalente dei cittadini in un determinato tempo e luogo.

Di regola giudichiamo virtuosa o viziosa un'azione nella mi-

sura in cui provoca in noi sentimenti di *piacere* o di *dolore*, che sono istintivi o comunque dettati dalle circostanze. La motivazione razionale è relativa alla reazione spontanea, per cui la elaboriamo sempre dopo.

Hume in sostanza mostrava di fidarsi più della genuinità delle reazioni istintive che non delle speculazioni astratte dei teologi o dei metafisici. La sua, tuttavia, resta una posizione ingenua, in quanto ritiene che la natura umana abbia la capacità di distinguere il bene dal male semplicemente in virtù della sensazione o del sentimento. In tal modo l'uomo viene abbassato a un livello semi-animalesco, quello appunto in cui sono gli istinti primordiali a dettar legge.

L'ingenuità dipende appunto dal fatto di credere del tutto autentici degli istinti che in realtà sono un prodotto derivato dal contesto sociale in cui si formano. In una società in cui vige, molto forte, la dipendenza dallo Stato e dal mercato, anche gli istinti sono indotti, cioè influenzati dai poteri dominanti, politici ed economici.

Si potrebbe anzi dire che, in forza di tali condizionamenti (che sono materiali, morali, culturali), le reazioni istintive che possono avere gli uomini di fronte a determinati fatti, sono in relazione al ceto o alla classe sociale di appartenenza. Pertanto, di fronte a un medesimo evento, le reazioni istintive, nel medesimo tempo e luogo, possono essere addirittura opposte. Questo per dire che la capacità di distinguere il bene dal male, senza fare ricorso alla ragione, non produce alcunché di significativo.

Che Hume sia un illuminista borghese è dimostrato anche dal fatto che per lui la morale sociale non è guidata solo da un naturale sentimento di simpatia (una spontanea benevolenza) verso i propri simili, ma anche dall'*utilità comune* basata sul *calcolo*. È giusto ciò che è *socialmente utile*. L'idea dell'utile è connessa alla capacità di autocontrollo, di disciplina degli stimoli e desideri. La stessa proprietà privata si fonda non su un originario diritto di natura ma sull'utilità individuale e sociale.

Per coltivare al meglio i sentimenti, lo strumento migliore è la *poesia*, soprattutto quella che suscita emozioni. Ciò che è bene è anche bello e il bello rende migliore lo spirito. Quel che vale per la morale, vale anche per la politica: non devono esistere teorie generali da cui ricavare i principi della politica. I principi vanno ricavati da un'analisi rigorosa della società e naturalmente dall'esperienza perso-

nale.

Nei confronti della teoria contrattualistica sull'origine dello Stato, sostenuta dai progressisti (partito whig), Hume pensa che si sopravvaluti troppo la ragione. Nell'ambito della società l'individuo è portato a legarsi alle persone a lui più vicine e a diffidare delle persone più lontane. Hume comunque difende sia la proprietà privata che la stabilità sociale in nome di una Costituzione accettata da tutti i partiti.

Sul piano economico anticipa molti temi di Adam Smith ed era favorevole al libero scambio, contro le teorie mercantilistiche, che ritenevano la potenza di una nazione legata soprattutto alle esportazioni.

Hume critica il giusnaturalismo di Locke, in quanto - secondo lui - non è possibile derivare i diritti civili dalla natura razionale dell'uomo, la quale non può essere dimostrata oggettivamente e che spesso è meno importante degli istinti e dei sentimenti. La famiglia, p. es., ha origine dall'impulso sessuale.

Si può soltanto dire che l'uomo primitivo non era un selvaggio furioso, ma un uomo capace di aggregazione, e che, se stabiliva dei patti, era solo per tutelarsi contro chi voleva far prevalere l'egoismo sull'altruismo.

Considerare il patto originario come l'atto fondativo dello Stato è ridicolo, in quanto molti governi sono nati grazie ai colpi di stato o ad atti di usurpazione, senza consenso popolare. Se il cittadino obbedisce allo Stato è perché senza questa obbedienza, neppure lo Stato esisterebbe: cioè non lo fa per restare fedele a un patto originario, ma per convenienza.

L'uomo avverte dentro di sé dei doveri imprescindibili ed è su questi doveri che fonda la morale, il diritto e la politica. Quelli che derivano spontaneamente dalla natura umana sono: l'*amore per i figli*, la *gratitudine* e la *pietà*. Quelli che invece servono per il bene della società, possono anche non essere istintivi, ma devono essere seguiti anche senza un'adesione spontanea, e sono la *giustizia* e la *fedeltà alle promesse*. Pertanto essi sono convenzionali o artificiali, cioè indotti mediante l'educazione, la coercizione, il costume sociale...

Il fine di questi doveri sociali è conservare pace, sicurezza e proprietà privata. Associandosi gli uomini riducono i rischi dei con-

flitti. Resta tuttavia irrealizzabile l'idea di una società egualitaria e comunistica: anche se si rendessero eguali le proprietà e si livellassero le condizioni sociali, i gradi diversi di arte, attività e sollecitudine dimostrati dagli uomini tornerebbero immediatamente a rompere tale uguaglianza.

Chi non crede sia sufficiente la proprietà, il diritto sociale, la giustizia, ecc. per garantire pace e sicurezza, matura sentimenti di tipo religioso, che si avvalgono non della ragione ma della rivelazione, cioè della fede.

La fede religiosa non ha un fondamento diretto nella natura umana, anche se deriva dal sentimento o dalla passione. Le religioni si fondano sul sentimento (timore per la propria debolezza o miseria) o sulla speranza di una vita diversa.

Hume è contrario all'idea di oltrepassare i confini della conoscenza umana, anche perché chi lo fa tende a compiere una antropomorfizzazione della divinità. In ogni caso nel campo delle questioni religiose non si può raggiungere alcuna vera decisione.

Tuttavia lo scetticismo di Hume non arriva mai a negare (almeno formalmente) l'esistenza di dio: rimane agnostico, anche se nega valore probante a una qualunque "prova" dell'esistenza di dio. Solo per analogia e in maniera congetturale si può credere in dio. E come non esiste un disegno provvidenziale che si dispiega nella storia, così è vano credere nei miracoli.

Quindi sulla religione le sue principali tesi sono tre: 1) la religione non ha un fondamento razionale; 2) la religione non ha neppure un fondamento morale (la stessa morale si basa sul sentimento e non sulla religione); 3) la religione ha un fondamento istintivo: il terrore della morte e della preoccupazione per una vita futura.

I meriti di Hume

Si è soliti dire che gli inglesi siano poco avvezzi alla speculazione filosofica, essendo materialisti o, se si preferisce, empiristi di natura. Ebbene se si leggesse David Hume, che a dir il vero era scozzese, si scoprirebbe che l'intera sua filosofia sembra essere fatta apposta per confermare questa universale opinione che si ha degli inglesi, e forse anche per dimostrare, in maniera molto articolata, che l'atteggiamento empirico nei confronti della vita è l'unico a essere

veramente fondato. In particolare Hume ambiva a porsi come una sorta di "Newton della psicologia".

Se poi si pensa che il suo modo di scrivere, così arguto, ironico, brillante rendeva letteralmente impossibile averlo in antipatia, anche quando, per la mentalità del suo tempo, non era certo facile dichiararsi agnostici o addirittura atei, senza subire gravi conseguenze, forse si può addirittura sostenere che Hume sia stato uno degli intellettuali più straordinari che gli inglesi abbiano mai avuto.

L'opposizione clericale

Di questo invero se n'era subito accorta la stessa chiesa presbiteriana scozzese, che pur essendo di origine calvinista, avrebbe avuto un motivo in più per discutere con lui le tesi razionaliste in materia di fede religiosa. Invece, avendo già intuito che un qualunque discorso di filosofia naturale o deistica, pur con tutti i distinguo di questo mondo, rischiava prima o poi di portare all'ateismo e quindi alla fine di quella casta di intellettuali chiamati "teologi", essa fece di tutto, sin dalla pubblicazione del *Trattato sulla natura umana* (1739-40), per impedire a questo promettente filosofo d'intraprendere una qualsivoglia carriera universitaria, che avrebbe ampiamente meritato, per quanto il testo non ebbe molto successo tra il pubblico.

Allorché decise di dare alle stampe, in forma anonima, quella sua prima opera, scritta peraltro durante il suo soggiorno in Francia, a Reims e La Flèche, presso i gesuiti (1734-37), Hume sapeva benissimo a quali rischi sarebbe andato incontro, tant'è che s'era premurato di togliere proprio le parti relative alla religione (idea di provvidenza, di miracolo, di profezia ecc.). Ciò ovviamente non bastò a risparmiargli l'accusa di ateismo e a nulla valsero i suoi tentativi, un po' goffi, di sostenere, nella *Lettera ad un amico* (1745), che le tesi scettiche del *Trattato* avevano lo scopo recondito di dimostrare che un qualunque discorso razionalista intorno alla fede non faceva che sminuirne il valore esistenziale.

Nessuno gli credette e lui dovette arrangiarsi a fare fortuna in ambienti non accademici, diventando prima precettore dello squilibrato marchese di Annendale, poi segretario del generale St. Clair. A quel punto (e siamo già nel 1748) il succo del *Trattato* si poteva anche ripubblicare integralmente in forma saggistica e senza anoni-

mato, col titolo di *Ricerca sull'intelletto umano*. Cosa che mandò su tutte le furie la *Church Assembly*, che prese a minacciarlo di scomunica se avesse continuato a offendere le verità evangeliche e i fondamenti della pubblica morale.

Hume era piacevole a leggersi perché dava l'aria d'essere un perfetto *gentleman*, misuratissimo anche quando gli intellettuali contrari alle sue idee (p.es. T. Reid) lo criticavano in modo molto pesante. Nelle *Lettere* scrive che stava subendo un complotto da parte di alcuni bigotti e che se proprio lo si voleva considerare "ateo", che si sapesse che il suo modello era H. Saint-John Bolingbroke, politico e filosofo inglese, amico di Voltaire, scettico in materia di religione.

Questo per dire ch'egli non voleva apparire come un fulmine a ciel sereno, ma come un anello fondamentale di quella progressiva demolizione delle radici cristiane che nel suo paese era iniziata, in maniera soft, con la formazione del *deismo*, che non a caso trovava le proprie origini in Inghilterra.

Il background filosofico inglese

I primi a porre una netta distinzione tra religione *naturale* (basata sulla ragione) e religione *rivelata* (basata sulla fede) erano stati H. de Cherbury (1583-1648) e T. Hobbes (1588-1679). I successivi deisti (il conte di Shaftesbury, G. Berkeley, J. Locke, J. Toland), quando difendevano la religione naturale ritenendola utile sul piano etico-politico, finivano per portare il credente su posizioni sempre più scettiche nei confronti dei dogmi cristiani, cattolici o riformati che fossero, anche contro le loro migliori intenzioni. Cosa che rilevò lo stesso Hume quando disse, col suo tipico *humour*, che il vescovo Berkeley, con la sua negazione delle idee generali, aveva favorito la causa di quei liberi pensatori che voleva confutare. E proprio in virtù di quella onestà di fondo che l'aveva sempre caratterizzato, Hume si sentì in dovere di palesare la necessità della sua conclusione scettica.

Bastano pochissime frasi per rendersi conto di quanto la sua filosofia s'innesti perfettamente in quella corrente deistico-illuministica anglo-francese ch'egli s'accingeva a svolgere in maniera consequenziale. La conoscenza ha origine dai *sensi* e si fonda sulle *percezioni*, di cui le maggiori sono le *impressioni* e le minori le *idee*. Que-

st'ultime si collegano tra loro per somiglianza, contiguità spazio-temporale e causa/effetto. L'unica conoscenza certa, cioè logica e necessaria, è quella astratta della matematica, mentre quella riferita alla realtà concreta può basarsi unicamente sul nesso di causa ed effetto, che viene ritenuto fondato per esperienza, cioè per abitudine psicologica, traducibile anche in un *feeling* della coscienza o addirittura in una fede (*belief*), a condizione che resti qualcosa di "sentito" o "percepito", non di "concepito".

In questa nostra vita terrena (si potrebbe chiosare così l'intero corpus humiano), le cui contraddizioni spesso ce la rendono incomprendibile, non può in alcun modo esserci spazio "razionale" per la trascendenza, ovvero per un mondo che nel migliore dei casi appartiene soltanto ai morti: qualunque "dimostrazione" dell'esistenza divina va considerata un *nonsense*. Persino in geometria sarebbe assurdo concepire un triangolo in generale, prescindendo dalle caratteristiche dei suoi lati e angoli.

Se qualcuno gli avesse chiesto in che maniera è giusto o comunque possibile cambiare *habit* o *custom*, ovvero come si può sapere con sicurezza quando un'abitudine debba essere considerata migliore di un'altra, lui avrebbe risposto, serafico, che se il mondo diventa invivibile perché troppo assurdo, l'uomo, per istinto di sopravvivenza, lo riporterà alla normalità. E in questo egli rifletteva l'ottimismo della società industriale del suo tempo, avviata ad affermare sul piano economico la dottrina del *laissez faire*. I testi storico-politici di Hume non sono meno favorevoli al liberalismo di quelli dei maggiori economisti del suo tempo.

Si badi però che per Hume la critica della religione non è mai arrivata a sostenere che la fede non potesse servire sul piano pratico, come forma di *moralità personale*. Una religione che si mantiene nei limiti della ragionevolezza umana e rinuncia a imporre astratte speculazioni e soprattutto biechi fanatismi, può tranquillamente continuare a sussistere sotto il principio della tolleranza lociana.

Da notare che questa differenza tra lo scetticismo fine a se stesso di alcuni filosofi classici (p.es. i pirronisti) e quello humiano, che affida al sentimento la fondazione della verità, era stata acutamente colta da Hegel e troverà persino dei seguaci significativi in Hamann, Jacobi, Lessing e, in parte, nel Kant della seconda e terza

Critica.

Nella sua *Introduzione all'ateismo moderno* è piaciuto a Cornelio Fabro sottolineare questa possibile lettura dell'opera umana, favorevole a una fede vissuta in maniera più esistenziale. A noi invece preme far notare come Hume avesse saputo raccogliere i risultati di quasi un secolo di polemiche illuministiche contro il cristianesimo, portando il deismo inglese allo scetticismo e preparando la strada alla *Critica kantiana della Ragion pura*: un'operazione intellettuale contro cui nulla potranno le accuse di ateismo mosse dalla scuola tedesca di Leibniz-Wolff, che vedeva nello scetticismo teoretico la porta spalancata sull'abisso dell'"inquietudine dello spirito", come disse E. Platner nel 1783.

L'ultimo Hume

È noto che, nonostante i successi editoriali posteriori al *Trattato*, Hume si sentiva costantemente minacciato dal conservatorismo clericale del suo paese, tanto che non ebbe mai il coraggio di pubblicare la sua opera antireligiosa più significativa, *Dialoghi sulla religione naturale*, neppure quando, dopo essersi trasferito a Edimburgo nel 1751, era sicuro di poter vivere abbastanza agiatamente con la piccola rendita paterna e coi proventi delle edizioni dei suoi scritti, cui peraltro s'era aggiunta la monumentale *Storia d'Inghilterra* (1754-62), che lo vide impegnato un decennio, trascorso presso la biblioteca della Facoltà degli Avvocati di Edimburgo, di cui fu anche direttore per alcuni anni.

Sarà questa, oltre ai *Discorsi politici* (1752), alla *Storia naturale della religione* (1757) e ad altre pubblicazioni di etica ad assicurargli ampia notorietà e non solo nazionale, al punto che verrà accolto con tutti gli onori negli ambienti illuministici francesi, ivi inclusi quelli del circolo di D'Holbach, che sicuramente influirono sull'ultima revisione dei suddetti *Dialoghi*, quando si presenterà a Parigi nel 1763 in veste di segretario d'ambasciata al seguito di Lord Hertford, restandovi per un triennio.

Nondimeno egli deciderà di far pubblicare i *Dialoghi*, la cui prima stesura risaliva addirittura al 1749-51, soltanto dopo la sua morte, per esecuzione testamentaria, affidandone l'incarico al nipote, visto che il suo amico più caro, il noto economista Adam Smith op-

porrà fino all'ultimo un netto rifiuto per ragioni non di principio ma di opportunità. Identica disposizione riservò al testo sul *Suicidio* e a quello sull'*Immortalità dell'anima*.

Scepsi e laicismo

La filosofia humiana non aveva alcunché di "militante", come invece quella degli illuministi francesi: era soltanto improntata a un "laico buon senso", mediante cui si poteva rinunciare alla fede senza per questo pregiudicare alcunché della propria facoltà di giudizio.

Hume aveva chiaramente anticipato Kant, come già dissero i nostri Dal Pra e Della Volpe, nella critica dell'ontologia e della metafisica religiosa: cosa che d'altra parte lo stesso Kant ammise quando nei *Prolegomeni* scrisse: "è stato l'avvertimento di Hume che molti anni fa primamente ruppe in me il sonno dogmatico e diede alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa un tutt'altro indirizzo".

Tuttavia il limite fondamentale della sua filosofia, nella critica antireligiosa, stava proprio nel fatto che ci si appellava ai *sensi*, di cui il migliore era il *buon senso*, quando la stessa cosa avrebbero potuto farla i clericali, in pieno Medioevo, per sostenere che non aveva alcun senso non credere nella religione. Questo per dire che una qualunque critica della religione non porta a risultati demolitori se ci si limita a un'operazione meramente *filosofica*, in cui a un'idea teistica se ne contrappone un'altra di tipo ateistico o anche solo agnostico, senza cioè una contestuale strategia che investa anche il livello del conflitto sociale e della gestione del potere.

Ci vorrà il socialismo inglese di un secolo dopo prima di collegare in maniera organica lo sviluppo sociale di un paese con quello culturale, arrivando alla conclusione che il capitalismo, a causa delle proprie insolite contraddizioni, non ha alcuna possibilità, se non negando se stesso, di sostenere posizioni radicalmente antimetafisiche.

Hume, non senza coraggio, aveva portato il deismo a conseguenze più radicali, opponendo la *scepsi*, cioè il suo nuovo "buon senso", quello dell'intellettuale razionalista, a un altro "senso", quello religioso, che fino a ieri era "comune" e che la potente rivoluzione industriale inglese rendeva sempre più velocemente obsoleto. E chi,

negli ambienti clericali, lo criticava, non si rendeva conto che proprio la natura "protestante" della nuova religione cristiana aveva enormemente favorito il decollo di quello stesso sviluppo industriale e quindi, indirettamente, lo sviluppo del laicismo che gli era correlato. Lo dimostra il fatto che pur essendo stato minacciato di scomunica, nessuno ebbe il coraggio di comminargliela. L'Inghilterra aveva sofferto già abbastanza per le guerre di religione e Hume sapeva bene che se un libero pensatore avesse avuto il buon gusto di tenere le proprie considerazioni laiciste nei limiti del pacato confronto teoretico, nessuno avrebbe avuto da ridire più di tanto, specie in una nazione così aperta alla modernità come quella inglese. Tutto sommato ebbe ragione. Ma quanto in questo suo atteggiamento accorto abbiano influito i gesuiti frequentati in gioventù, è facile immaginarlo.

La storia naturale della religione

Può apparire un po' paradossale che nel proprio sviluppo, il pensiero filosofico moderno, a partire da Cartesio, e forse addirittura a partire da Telesio, Bruno e Campanella, abbia cercato, da un lato, di salvaguardare l'istanza a una divinità assoluta, come forma imprescindibile del rapporto io/mondo, e dall'altro non sia mai stato capace di evitare l'accusa di ateismo mossagli dagli ambienti clericali del cattolicesimo e del protestantesimo.

Il paradosso è tuttavia spiegabile in considerazione del fatto che i nuovi filosofi saliti alla ribalta, inevitabilmente formati in ambienti educativi ecclesiastici, sapendo bene di avere a che fare con istituzioni di potere chiaramente confessionali, dove l'intreccio degli interessi dello Stato e della chiesa era particolarmente stretto, per poter divulgare, senza correre gravi rischi personali, le nuove idee agnostiche e persino ateistiche, che parevano loro più corrispondenti allo sviluppo economico della produzione borghese, dovevano necessariamente usare un linguaggio ambiguo.

In particolare, questi filosofi, per poter rimuovere le caratterizzazioni personalistiche più impegnative, che la teologia cristiana aveva attribuito al proprio dio, erano disposti a riservargli generiche funzioni di fondamento gnoseologico. Dio veniva ridotto a una sorta di "verità universale", impersonale, non più grande della mente umana che lo pensava. E di fronte a questo progressivo riduzionismo, né

i teologi cattolici riuscivano ad accettare che il loro dio feudale fosse già stato sostituito, in maniera irreversibile, da quello luterano e soprattutto calvinista, né i teologi riformati volevano accettare che la loro grande "protesta storica" fosse un'occasione imperdibile, per la classe borghese, di portare l'istanza di fede verso un approdo tutt'altro che religioso.

Il fallimento politico del cattolicesimo medievale aveva aperto gli argini a una riflessione filosofica tendenzialmente sempre più laica e umanistica, di cui la riforma luterana costituiva soltanto il primo gradino di una lunga scala, che avrebbe portato a conseguenze non prevedibili.

I

Questa premessa è fondamentale per capire un testo come la *Storia naturale della religione* che Hume pubblicò a Londra nel 1757, esattamente un anno dopo essere stato messo sotto accusa dalla Chiesa presbiteriana scozzese, intenzionata a scomunicarlo, in maniera pubblica e solenne, per le idee ateistiche espresse nei testi filosofici già pubblicati.

La premessa è importante perché Hume s'è sempre ben guardato dal professare esplicitamente il proprio ateismo, preferendo lasciare ad altri il compito di dedurlo, salvo riservarsi di discutere sulla congruità delle contestazioni mossegli. Il suo era un atteggiamento abbastanza accorto, prudente, che non gli si può certo rimproverare, solo perché non ha mai avuto l'intenzione di sottostare a processi, torture, detenzioni, pene capitali, come in precedenza era accaduto a non pochi liberi pensatori di livello europeo.

Hume voleva una religione nei limiti della *ragione*, conformemente alle idee illuministiche del suo tempo, ma voleva anche una ragione nei limiti del *buon senso*, ch'era poi quello di un intellettuale borghese, partito da una situazione familiare relativamente benestante (il padre era un piccolo nobile) e che, pur non potendo realizzare una carriera accademica a causa dell'opposizione ecclesiastica, riuscì comunque nell'intento di concludere la sua esistenza rispettato e onorato, in condizioni economiche molto agiate.

Hume non avrebbe mai partecipato politicamente alla rivoluzione francese, se avesse potuto vederla: la sua era una battaglia cul-

turale da intellettuale isolato, desideroso soltanto di anteporre all'oscurantismo clericale le idee borghesi della classe cui si sentiva di appartenere con convinzione.

Va poi detto ch'egli ebbe la fortuna di ereditare un clima politico favorevole alla *tolleranza religiosa*, già sapientemente teorizzata dall'altro grande filosofo inglese, J. Locke. La prima sostanziale pacificazione tra cattolici, anglicani e calvinisti porta la data del 1689 e quest'ultimi (che in Scozia si chiamavano appunto "presbiteriani") avevano un atteggiamento molto più aperto allo sviluppo del capitalismo di quanto non l'avessero i luterani tedeschi.

II

La *Storia naturale della religione* è, per così dire, la seconda parte dei *Dialoghi sulla religione naturale*, in quanto mentre questi (di cui Hume disporrà la pubblicazione solo nel testamento di morte) trattavano il problema di come cercare i fondamenti razionali della religione (senza poter trovare alcuna soluzione, ovviamente, in quanto per Hume la religione è il fenomeno a-razionale per eccellenza), quella invece tratta delle sue origini all'interno della natura umana, dando però per scontato che non possano esserci degli "istinti primari", altrimenti non si riuscirebbe a spiegare - osserva egli giustamente nell'*Introduzione* - il motivo per cui alcune popolazioni, nella storia, non abbiano mai conosciuto alcuna esperienza religiosa. Da notare, *en passant*, che Hume, alla fine del testo, essendo amante dei paradossi, di cui si serve a piene mani per legittimare il proprio scetticismo, sostiene che un popolo del tutto sprovvisto di religione è "poco lontano dallo stato dei bruti" (p. 164, da *La religione naturale*, Editori Riuniti, Roma 1985).

Dunque non resta che indagare sugli "istinti secondari" della natura umana.

III

La *Dedica* al reverendo John Home, suo cugino e amico, pubblicata solo nella prima edizione dell'opera, è un piccolo gioiello di fine psicologia. Rispecchia il noto proverbio: "parlare a nuora perché suocera intenda".

Sono tre le cose che Hume tiene a precisare con questo e con gli altri scritti dedicati al tema religioso:

1. gli intellettuali moderni, a differenza degli antichi, sono soliti dedicare le loro opere a qualche personalità in vista per "servilismo e adulazione"; lui no;
2. i tempi moderni non conoscono la libertà di pensiero che avevano gli antichi, poiché, ogniqualevolta ci si mette a discutere di scienza si finisce col fare accese e sterili polemiche, troncando addirittura delle amicizie, il cui valore dovrebbe andare ben oltre le divergenze d'opinione;
3. il rispetto della persona, il saper riconoscere l'ingegno altrui, il desiderio di approfondire comuni passioni per la ricerca scientifica dovrebbero essere considerati i postulati di un qualunque rapporto tra intellettuali.

Insomma Hume era davvero un gentleman e non c'è da stupirsi che con questa sublime capacità persuasiva egli abbia potuto avere un grande successo come pubblicitista. E non dimentichiamo che nel 1767 riuscì a diventare addirittura sottosegretario di stato, dimostrando notevoli capacità diplomatiche.

IV

Nell'*Introduzione* Hume dice due cose tra loro opposte, di cui la prima è ovviamente imposta dalle circostanze: "l'intera composizione della natura rivela un creatore intelligente" (p. 103). Non pochi critici sostengono che questo, in realtà, fosse un suo convincimento interiore, ma se l'avesse letto Pascal, che non poteva perdonare la furbizia con cui Cartesio aveva parlato di dio per disfarsene subito dopo, cosa avrebbe detto?

Cartesio s'era formato nello stesso collegio frequentato da Hume, quello di La Flèche, retto dai gesuiti: entrambi avevano ben imparato che il modo migliore per sostenere idee ateistiche o agnostiche in un ambiente clericale è quello di fare concessioni all'ideologia dominante. In questo modo era anche più facile avere dalla propria parte, se non i credenti ortodossi, almeno i deisti.

La seconda cosa rispecchia meglio il pensiero humiano: la religione non nasce "da un istinto originario o da un impulso primario della natura" (ib.), al pari dell'attrazione sessuale, la cura della

prole ecc. La religione è un fenomeno indotto da situazioni esterne alla coscienza.

Non è singolare che un dio a capo dell'universo si sia scordato di farlo sapere alla sua principale creatura? Hume è sì un gentleman, ma questo non gli impedisce di porre subito dei paletti epistemologici nel discorso di tipo psico-antropologico che intende ora affrontare.

V

Avvalendosi delle prime relazioni descrittive degli ambienti coloniali elaborate dagli esploratori anglo-francesi, Hume s'è persuaso che "nello sviluppo dell'umanità dalla barbarie iniziale verso uno stato di maggiore perfezione, il politeismo o l'idolatria sono stati la più antica forma di religione" (p. 104). Man mano che l'umanità s'è evoluta, è passata al monoteismo, che rappresenta un maggior livello di astrazione.

Su questo passaggio Hume, in teoria, poteva anche aver ragione, ma solo a condizione di far rientrare nel concetto di "politeismo", o meglio di "idolatria", anche l'animismo e il totemismo, che erano di molto anteriori al politeismo pagano e che non riflettevano - come invece quest'ultimo - determinati rapporti schiavili. Più avanti in effetti dirà che la deificazione di piante e animali, tipica delle tribù più primitive, era conseguente al basso livello di rappresentazione artistica della loro idolatria.

Piuttosto appare strano ch'egli non abbia notato - visto che l'acume non gli mancava - che l'ebraismo riuscì a difendere dignitosamente il proprio monoteismo in mezzo a tanti regni e imperi di religione politeistica. Ma questo probabilmente dipese dal fatto che nutriva pregiudizi antisemiti.

Ma il *punctum dolens* della sua analisi è un altro. Pur avendo egli ammesso che sono esistite popolazioni prive di religione, non riesce a ipotizzare una fase storica in cui l'intera umanità fosse atea, proprio in quanto non divisa al proprio interno tra classi antagonistiche.

Egli peraltro, nonostante considerasse per molti versi il politeismo migliore del monoteismo, non ha mai condiviso il mito roussoviano del "buon selvaggio". Le popolazioni primitive restavano

per l'urbanizzato Hume "ignoranti e incivili", conformemente - si potrebbe dire - all'ideologia del colonialismo inglese, e non solo inglese, allora imperante.

VI

L'origine del politeismo non sta, secondo Hume, nell'"osservazione delle opere della natura", ma nella *contraddittorietà della vita*, che si esprime in "un conflitto continuo tra opposti poteri" (p. 109). È in questo antagonismo di fondo che gli uomini si creano delle entità astratte nella speranza di affrontare meglio il timore della miseria, il terrore della morte, il desiderio di cibo e beni terreni, ecc.

Hume evita di dire che, contemplando la perfezione della natura, si potrebbe anche essere indotti a non credere in alcun dio diverso dalla stessa natura, come già aveva lasciato capire Spinoza. Tuttavia non riesce neppure a compiere alcuna analisi sociale dei motivi che scatenano l'antagonismo: in questo resta più indietro persino di Thomas More, che due secoli prima aveva saputo perfettamente individuare nelle *enclosures* il motivo della disperazione dei contadini inglesi.

Hume è un intellettuale borghese di origine nobile che fa coincidere "progresso" con "scienza" e che, per questo, non può non prendersela con la gente comune, colpevole, a suo giudizio, di non saper andare oltre le apparenze e che, nella propria ignoranza, che non le permette di risolvere alcun problema, finisce con l'affidarsi al caso, credendo in qualunque superstizione, ovvero in qualunque imbonitore della fede.

Tuttavia neppure lui è in grado di andare oltre una mera analisi psicologica del comportamento umano. Anzi arriva persino a dire, mostrando una curiosa misoginia, che, essendo la nascita della religione un effetto della debolezza umana, la *donna* va considerata, a tale scopo, molto più responsabile dell'uomo (p. 114).

VII

Che Hume si sentisse ateo, pur senza poterlo professare esplicitamente, è dimostrato anche là dove dice che si può esserlo in tante maniere, persino credendo in "fate e folletti" (p. 115). Lo dice

usando proprio il metodo allegorico delle parabole evangeliche, che si concludeva con la famosa frase: "chi ha orecchi da intendere intenda".

A suo parere, infatti - e tutti gli illuministi gli avrebbero dato ragione (anche perché lui queste cose le aveva già acquisite in Francia, ove elaborò il famoso *Trattato*) -, l'ateismo non è stato una scoperta della filosofia moderna, ma un atteggiamento che ha riguardato molti popoli della storia o almeno una parte di questi (e qui ne cita davvero tanti: cinesi, lapponi, svevi... persino egizi, greci e romani, di cui avremmo detto il contrario).

Chiunque abbia dato della divinità una rappresentazione *antropomorfa*, dovrebbe essere considerato *ateo*, a dispetto di qualunque professato teismo. Un pensiero potente, questo, denso di effetti collaterali, il primo dei quali rimanda inevitabilmente a quelle correnti di pensiero teologiche di tipo *apofatico*, secondo cui di dio non si può dire assolutamente nulla, in quanto ogni *definizione* che lo riguarda non è che una *negazione*. Peraltro nell'antichità - prosegue Hume - più che di "creazione dell'universo" da parte di un dio onnipotente, si preferiva parlare di "autocreazione", di "generazione spontanea" delle cose.⁷

Questo per dire che l'ateismo è più antico del teismo: "soltanto molto tardi i filosofi pensarono di ricorrere ad una mente o ad un'intelligenza superiore come causa prima di tutto" (p. 119).

Acutamente Hume osserva che chi nell'antichità (come p.es. Anassagora e Socrate) affermava il teismo negando valore religioso alle stelle, ai pianeti e soprattutto alle tante divinità particolari, immortalate nelle statue e nei racconti mitologici, veniva immancabilmente accusato di essere ateo, e chi invece, pur essendo ateo nei suoi presupposti filosofici (come p.es. Talete, Anassimandro, Eraclito), evitava di negare valore religioso agli aspetti idolatrici del sentire comune, non fu mai perseguitato.

Hume scriveva questo per chiedere ai suoi detrattori di essere onesti con se stessi, guardando le cose obiettivamente, per non obbligare un intellettuale come lui a dissimulare le proprie convinzioni. Poteva essere accolta una richiesta del genere quando chi doveva farlo deteneva quel necessario potere istituzionale mediante cui era

⁷ Si noti, per inciso, che anche il socialismo scientifico ha sempre parlato di "autogenerazione della materia".

autorizzato a esercitare un filtro tra i vari atteggiamenti nei confronti della fede religiosa? Hume avrebbe potuto dichiararsi *teista* quanto voleva, ma non poteva non sapere che una dichiarazione del genere, nell'ambito della chiesa, implica sempre delle pratiche conseguenze, cioè quella coerenza di vita conforme al fatto che il cristianesimo non s'è mai posto come semplice movimento di pensiero.

VIII

Analizzando la natura del politeismo, Hume dice due cose interessanti, che verranno riprese successivamente dall'etno-antropologia e del materialismo naturalistico.

La prima è che gli antichi miti potevano anche essere basati su fatti realmente accaduti, che poi però venivano stravolti nelle forme e nel contenuto per essere usati come mezzo d'imbonimento per masse ignoranti.

La seconda è che la mitologia pagana era una forma di "allegorizzazione ultraterrena" (Feuerbach parlerà di "proiezione") dell'umano desiderio di risolvere contraddizioni insopportabili, le cui cause venivano percepite come "del tutto ignote o incerte" (p. 123).

Tuttavia, mentre da un lato Hume ribadisce che la religione in generale (e quindi anche il monoteismo) sorge dall'incapacità di trovare adeguata risposta ai problemi reali della vita; dall'altro non prospetta, per il suo presente, alcuna soluzione pratica per questi problemi (se non quella del liberismo economico teorizzata dal suo caro amico Adam Smith, che però paradossalmente non faceva che fomentare quegli stessi antagonismi sociali). Senza volerlo egli finiva col giustificare proprio l'idolatria che voleva combattere.

Che Hume fosse un ateo convinto, ancorché "nascosto" - come Nicodemo - per timore dei "farisei" del suo tempo, e che lo fosse a titolo individuale, senza voler fare delle proprie opinioni un movimento culturale di resistenza o addirittura di protesta, è visibile anche là dove egli considera le masse religiose, seguaci di qualsivoglia confessione, piene di pregiudizi e superstizioni.

Che un intellettuale fosse deista o scettico, ateo o agnostico, per lui era comunque un segno di distinzione. Le masse credono per abitudine, senza neppure saper rendere ragione della loro fede; il filosofo invece crede per convinzione e senza avere l'obiettivo di op-

porre un principio di fede a un altro (come durante la Riforma). Il massimo che Hume poteva concedere era di opporre una *filosofia religiosa* a una qualsivoglia teologia, ma lo faceva solo quando le circostanze erano pressanti. Per lui era impossibile discutere con un teologo che dava per scontato, come punto di partenza, un principio indimostrabile quale appunto l'esistenza di dio.

Noi oggi siamo soliti definire ateo colui che non crede in alcun dio, neppure in senso vago o indeterminato. Ma al tempo di Hume sarebbe stato sufficiente mettere sullo stesso piano il credente politeista con quello monoteista per finire sotto accusa. I critici più "possibilisti", a orientamento confessionale, ritengono che l'ateismo di Hume fosse solo una provocazione e che in realtà egli volesse affermare un teismo naturale a partire non dalla fede ma dalla ragione, in virtù del fatto ch'egli spesso sosteneva che la perfezione della natura doveva necessariamente rimandare a una mente superiore che l'avesse concepita.

Se la chiesa scozzese - essi sostengono - invece di irrigidirsi in una difesa schematica dei propri dogmi, avesse capito in tempo questa ricerca dell'assoluto per vie non convenzionali, il dialogo sarebbe stato più produttivo e ne avrebbero tratto giovamento sia la fede che la ragione.

È difficile obiettare a questa osservazione, poiché là dove s'impone, in materia di fede religiosa, una certa dittatura del pensiero, è impossibile sapere con sicurezza se le concessioni che si fanno al teismo siano davvero frutto di un convincimento interiore o non piuttosto una sorta di precauzione per evitare spiacevoli conseguenze. Campanella, per noi italiani, è forse l'esempio più illuminante, in tal senso.

È probabile in realtà che Hume fosse già arrivato alla conclusione che se il teismo può essere la conseguenza di un semplice ragionamento filosofico, allora nulla vieta che possa esserlo anche l'ateismo. Su questo assunto anche un teologo cristiano, il cui presupposto di fede è, come noto, l'accettazione di una "rivelazione" espressa da un dio fattosi uomo, difficilmente avrebbe potuto dargli torto. Se un uomo può arrivare da solo a credere rettamente nel dio onnipotente, allora non c'è differenza tra politeismo e monoteismo e tanto meno tra ebraismo e cristianesimo, e nessuno potrà impedire a quello stesso uomo di non aver bisogno di alcun dio per poter affer-

mare la propria umanità.

Questo poi senza considerare che, anche prescindendo da tale *querelle* e persino dalle tesi espressamente scettiche che Hume sosteneva, il suo ateismo è lampante negli stessi *presupposti di metodo* con cui esamina la questione religiosa. Di fronte a un testo come la *Storia naturale* (per non parlare dei *Dialoghi*, che sono ancora più espliciti), a un teologo poteva importare assai poco se Hume in coscienza fosse teista o no. Il mastino del fanatismo clericale e letterario, W. Warburton, aveva intenzione di denunciare anche l'editore W. Strahan, che infatti si guardò bene dal pubblicare i *Dialoghi*.

Nessuna chiesa cristiana ha mai tollerato che un filosofo potesse interpretare il "fenomeno religioso" indipendentemente dalle chiavi di lettura offerte, per tradizione o per autorità, da essa stessa. È stata tuttavia una fortuna sia per la chiesa inglese che per quella scozzese che Hume, potendo spaziare con relativa disinvoltura dalla filosofia alla storiografia, dall'economia politica all'etica, non avesse fatto della religione l'argomento principale delle sue ricerche. Se avesse analizzato criticamente il Nuovo Testamento, come poi faranno Strauss e Bauer della Sinistra hegeliana, chissà dove sarebbe arrivato. Proprio un famoso teologo anglicano del suo paese, S. Brandon, diede dei vangeli una lettura esclusivamente politica, mezzo secolo fa, ribaltando in toto le tradizionali esegesi britanniche.

Certamente Hume non disse cose più radicali di quanto avessero già fatto taluni illuministi francesi, nondimeno è assai difficile non ritenerlo un punto di svolta del laicismo inglese. Dopo di lui non solo il teismo confessionale ma anche il deismo filosofico, se volevano continuare a sopravvivere, dovevano trovare altre giustificazioni teoretiche.

IX

Il limite di fondo dell'analisi humiana sta nella *lettura psicologica* degli eventi storici. Per lui la storia non è che il riflesso di un sentire comune riscontrabile nella quotidianità e, in questa, il "sentire popolare" è quello più irrazionale, dettato da bassi istinti e soprattutto da atavica ignoranza, per cui neanche volendo egli potrebbe considerare il monoteismo, in sé e per sé, migliore del politeismo. Tutto dipende sempre dall'uso che si fa dei propri convincimenti in-

teriori.

Sotto questo aspetto il titolo dell'opera è più ambizioso del lecito: davvero si può impostare una "storia naturale della religione" su basi psicologiche? Le basi propriamente *storiografiche* per l'analisi del fenomeno religioso sono debolissime in questo testo, anche perché l'unico nesso ch'egli pone, per capire il rapporto tra struttura e sovrastruttura, è quello tra paura del presente e speranza del futuro, tra realtà angosciante e illusione ultraterrena.

La gente ignorante, sia essa politeista o monoteista, non capisce nulla delle proprie contraddizioni e si affida al misticismo. Questa classica opinione di Hume verrà ripetuta, un secolo dopo, dall'antropologo inglese E. B. Tylor. Difficile dunque pensare, sulla base di questo presupposto ermeneutico, che il fenomeno religioso possa avere una propria "storia".

La stessa idea di aggettivare questa ricerca storica come "naturale", cioè come se gli atteggiamenti religiosi, interpretati psicologicamente, siano riferibili a qualunque tempo storico, facendo essi parte di una presunta "natura umana", sempre uguale a se stessa, in quanto l'unico vero ostacolo da rimuovere è l'ignoranza, è un'idea che sul piano storiografico ha un valore scientifico prossimo allo zero.

Anzi, l'idea stessa d'inglobare qualunque fenomeno religioso entro il paradigma del *pregiudizio*, preclude persino una semplice analisi etno-antropologica, esente da ambizioni di tipo storiografico. Tant'è che quando gli inglesi occuparono l'India, proprio al tempo di Hume, non capirono assolutamente i problemi di quell'enorme paese, finendo col favorire il sistema delle caste e addirittura, qualche tempo dopo, permettendo ai musulmani di staccare una porzione di territorio nazionale e di crearsi il Pakistan.

È incredibile che un intellettuale come Hume, dopo aver scritto sei volumi sulla *Storia dell'Inghilterra*, non abbia speso in questo testo una sola parola per collegare lo sviluppo della società industriale del suo paese al passaggio dal cattolicesimo al protestantesimo.

Come sottotitolo alla *Storia naturale* Hume avrebbe potuto mettere "uno studio comparato delle religioni viste sotto un'angolazione fenomenologica non confessionale". Infatti un testo del genere non poteva avere altro scopo che quello di supportare la tendenza

che gli intellettuali inglesi del Settecento avevano di essere sempre più *borghesi* e sempre meno *cristiani*. Una tendenza iniziata (nella forma del deismo) con la fase mercantilistica dello sviluppo capitalistico della nazione e che si stava consolidando, in tempi molto brevi, con la fase industriale vera e propria, che Hume sostenne con entusiasmo, essendo l'industria strettamente legata alla scienza e alla tecnica.

Questa borghesia mercantile e industriale non esporterà il cristianesimo nella stessa maniera degli altri paesi colonialisti di fede cattolica. Quest'ultimi imponevano la loro ideologia con la forza delle armi; per gli inglesi invece era un *titolo di merito* diventare puritani, metodisti, presbiteriani ecc. Bisognava come minimo appartenere alla *classe media* per poter beneficiare dei vantaggi esclusivi di un'associazione religiosa.

X

A partire dal cap. IX Hume si diverte, dall'alto della sua pretesa obiettività, a confrontare le religioni politeistiche con quelle monoteistiche, onde saggiarne i pro e i contro. Si comporta come se fosse il consigliere laico di un sovrano illuminato, il quale deve trovare il giusto mezzo per far convivere pacificamente tutti i credenti del suo regno. In tal senso il confronto tra politeisti e monoteisti è come se venisse usato come pretesto per mostrare che da un'angolazione razional-umanistica non vi può essere alcuna differenza tra le varie correnti del cristianesimo europeo.

La prima distinzione che Hume vede tra politeismo e monoteismo è la seguente: mentre l'uno è ideologicamente fragile ma politicamente democratico, l'altro è ideologicamente forte ma politicamente intollerante. Se tra i cristiani oggi esiste rispetto reciproco è solo perché ciò è stato imposto loro dagli Stati, i quali non sono in grado di svolgere alcuna vera funzione istituzionale in presenza di continue guerre di religione.

Con questo ovviamente Hume non sta invitando i sovrani a preferire il politeismo, ma soltanto a non farsi condizionare dalle rivalità delle opposte correnti cristiane. Un sovrano deve restare *equidistante*, esercitando la pienezza del proprio potere "civile". E qui indubbiamente Machiavelli *docet* anche per Hume, che lo stimava non

poco.

La seconda distinzione riguarda la *psicologia sociale*, quella che coinvolge intere masse di credenti, che nel caso del monoteismo, avendo esse a che fare con un dio autoritario e onnipotente, possono essere indotte a comportamenti rassegnati, remissivi⁸; mentre là dove, come nel politeismo, le divinità non sono altro che fotocopie ingrandite dei vizi e delle virtù umane, c'è più voglia di vivere la vita con coraggio e fiducia in se stessi. Qui è evidente l'attacco a quelle confessioni, come anzitutto la cattolica, che pretendono l'obbedienza alla gerarchia come fondamentale *conditio* per la salvezza personale.

La terza distinzione riguarda i contenuti teologici veri e propri, su cui Hume si guarda bene dal fare osservazioni di merito, limitandosi invece a dire che quelli di area politeistica erano troppo lontani dalla scienza perché la filosofia potesse trovare il modo d'integrarsi con essi. Tuttavia - egli aggiunge - anche il cattolicesimo-romano, a partire dalla Scolastica, è caduto in "sofismi del tutto incomprendibili" (p. 141), per cui bene fa la filosofia borghese, razionalista e materialista di natura, a cercare strade autonome, più conformi alle esigenze di modernità e di sviluppo, anche a costo di dover affrontare le stesse sentenze capitali comminate agli eretici.

La quarta distinzione riguarda il rapporto tra ideologia religiosa in senso lato e la filosofia. Messe a confronto con la filosofia illuministica, le religioni politeistiche e monoteistiche presentano differenze solo di *forma* non di sostanza. Hume arriva persino a sostenere che è impossibile, da un punto di vista razionale, fare differenza tra "religione" e "superstizione". Qualunque confessione religiosa, anche la più teologicamente evoluta, contiene aspetti palesemente superstiziosi che, agli occhi disincantati della filosofia, la rendono ridicola o patetica. Quella cristiana ha di peggio che attorno alle proprie superstizioni ha costruito un impianto dogmatico che, come i fili dell'alta tensione, se qualcuno, senza precauzioni, lo tocca muore.

Erano giudizi, questi, che nessun cristiano, di nessuna confessione, avrebbe mai potuto accettare. Anche da ciò si comprende

⁸ Qui si potrebbe aggiungere che là dove si sponsorizza un dio autoritario, è facile per i poteri costituiti indurre al fanatismo i propri sudditi contro popolazioni aventi religioni diverse, magari anche solo usando la fede per conseguire obiettivi politici o economici.

bene come Hume avesse definitivamente rinunciato alla carriera universitaria, benché un secondo tentativo provò a farlo in quella di Oxford.

Gli ultimi tre capitoli sono di fuoco, persino nei titoli: tutte le religioni hanno "concezioni empie della natura divina" e influenzano negativamente la moralità. Dunque l'unica religione ammissibile è la *filosofia*, che le mette al bando tutte, senza sconti per nessuna. La filosofia si basa sulla *scienza*, sul buon senso, sulla ragione umana e terrena delle cose: in essa non vi sono contraddizioni assurde, inconciliabili, né atteggiamenti irrazionali.

Hume ha la pretesa di fondare teoreticamente una sorta di "morale laica", nell'illusione che sia sufficiente possedere cognizioni scientifiche per agire rettamente, per superare oscurantismi e clericalismi d'ogni tipo.

Egli è figlio dell'Illuminismo, cioè di quella corrente di pensiero che non è mai riuscita né ad abbattere culturalmente le superstizioni popolari, né a creare politicamente un vero regime di separazione tra Stato e chiesa. E il motivo è semplice: l'Illuminismo non ha mai visto i limiti della religione come il riflesso di *una contraddizione sociale che andava risolta politicamente e socialmente*. Il più grande rivoluzionario francese del Settecento, Robespierre, alla fine della sua carriera voleva imporre una sorta di "fede statale" nei confronti della "dea Ragione".

La conclusione della *Storia naturale* rispecchia infatti il limite della corrente ideale di appartenenza del suo autore. Sono tre i punti che rivelano l'intenzione recondita di sostituire le religioni naturali e positive con una di tipo *filosofico*, senza dogmi né sacramenti.

1. La perfezione della natura, con le sue leggi così rigorose, rimanda necessariamente a un "creatore".
2. L'essere umano è inspiegabilmente contraddittorio, per cui la soluzione migliore è quella di cercare in ogni cosa la via di mezzo.
3. Esiste una "tendenza universale a credere in un potere invisibile e intelligente" (p. 163): occorre prenderne atto e incanalarla "nelle calme, sebbene oscure, regioni della filosofia" (p. 164).

Oggi ci siamo abituati a relegare questi ragionamenti nella

sfera privata della coscienza, limitandoci a discutere politicamente sulle soluzioni da prendere per i nostri problemi sociali, al punto che quando qualcuno prova a manifestare pubblicamente idee ateistiche viene subito tacciato di giacobinismo e anticlericalismo.

Nel nostro paese la parola "laicità" ha comportato una sorta di delega in bianco alla chiesa circa l'interpretazione del fenomeno religioso, benché in questi ultimi anni vi sia stata una netta inversione di tendenza. Ebbene Hume fu uno di quelli che, pur con tutti i suoi limiti, ci insegnò a non aver paura né di dio né dei suoi sacerdoti, e neppure di noi stessi.

Shaftesbury (1671-1713)

Forse abbiamo sottovalutato l'importanza di Anthony Ashley Cooper, III Conte di Shaftesbury, conosciuto, nel mondo della filosofia, solo per il nome della contea inglese del Dorset.

Tutto quanto scrisse, per lo più anonimo, ebbe molto successo, anche se oggi i manuali scolastici lo ricordano solo per un'opera: *Ricerca sulla virtù e il merito* (1699), pubblicata clandestinamente da J. Toland, mentre il conte era in Olanda, a respirar aria più democratica di quella inglese e che però non gli faceva bene per la sua asma, tant'è che soggiornò a Napoli per un anno, dove ne approfittò per sistemare i suoi scritti.

Quell'opera, scritta a vent'anni, poi riveduta e corretta, resta la sua fondamentale, ed ebbe il potere d'influenzare filosofi molto più insigni di lui, come Hume, Diderot, Montesquieu, Rousseau, Herder e perfino Kant gli è debitore col suo imperativo categorico.

Tutti apprezzavano la soavità delle sue espressioni criptiche, con cui, proprio mentre sembrava perorare la causa del teismo, portava il lettore, in tutta tranquillità, nelle braccia dell'ateismo.

In lui si ripeteva, se vogliamo, l'ambiguità dell'opera francese di P. Bayle, il quale, contestando superstizioni e clericalismo da posizioni teistiche, forniva armi all'ateismo illuministico. E i due si conoscevano bene.

Era questa la migliore filosofia borghese del Settecento, scevra da ogni sorta di estremismo e consapevole della forza delle proprie argomentazioni.

"L'uomo virtuoso è sufficiente a se stesso": questa la sua massima principale. "Virtuoso" stava per "morale" e virtuoso è chi agisce bene senza sperare in una ricompensa né avendo timore di una punizione.

Tuttavia il conte si preoccupava di ribadire ch'era un "teista", aperto a qualunque contributo religioso, persino a ogni rivelazione (cosa che invece il comune "deista" inglese rifiutava, ben sapendo che "rivelazione" vuol sempre dire "chiesa organizzata in una struttura di potere"). E litigava anche con gli stessi deisti, prendendosela persino con la parola *theist*, che in inglese non distingueva l'un grup-

po dall'altro.

In realtà era tutta una finzione. Shaftesbury, volendo vivere tranquillo nel suo paese, si preoccupava di non dar fastidio ai potenti di turno. Solo con molto tatto preferiva far credere che per decidere la differenza tra un uomo virtuoso e uno no, la religione non era affatto indispensabile, tant'è che - diceva - quando s'incontra un uomo di fede chiediamo se è anche onesto, mentre di fronte a una persona onesta non chiediamo se sia anche devota.

Parteggiando per i liberi pensatori, egli era convinto che in ogni uomo ci fosse, per natura, un fondo di bontà (e qui era nettamente ostile a Hobbes), che può corrompersi a seconda delle circostanze: cosa che può verificarsi sia nell'ateo che nel credente. Ma né la religione né l'ateismo possono decidere cosa sia moralmente giusto o ingiusto, proprio perché la moralità, essendo intrinseca all'uomo, precede le concezioni religiose o irreligiose.

L'ateo quindi può sì diventare immorale, ma non lo diventa per la sua morale atea (come invece pensavano tutti i credenti del suo tempo), proprio perché ciò che è naturale (la morale interiore) è sano di per sé. Se un ateo diventa immorale è perché si è lasciato dominare da interessi o passioni che nulla c'entrano con la noncredenza, oppure perché ha fatto del proprio ateismo una religione, diventando un fanatico.

Quanto alle religioni, ch'esse non siano in grado di far diventare virtuosi, è dimostrato dalle infinite guerre compiute in nome della fede. Questo per dire che se il teismo può portare alla virtù, il solo fatto di voler compiere azioni morali in vista di quel che può farci un dio, è già una deformazione immorale della coscienza e della rappresentazione dello stesso dio.

Insomma per essere virtuosi non v'è alcun bisogno di credere. E se un credente dice d'essere moralmente migliore d'un ateo, deve dimostrarlo praticamente, poiché non è la sua fede in sé che lo rende migliore. E quando l'avrà dimostrato, non sarà certamente stato per aver contrapposto la fede alla virtù morale. Infatti quella stessa onestà che il credente attribuisce alla sua fede, l'ateo l'attribuisce alla sua morale.

Il punto debole di Shaftesbury non stava ovviamente in questi ragionamenti sopraffini, quanto nel modo di dimostrare la virtuosità dell'ateo. Come noto, il credente minimizza le contraddizioni so-

ciali confidando nella provvidenza divina. Ma l'ateo che fa? In Shaftesbury non fa nulla. Si limita a contemplare l'armonia delle parti rispetto al tutto, l'unità della natura e la bellezza del creato, facendo coincidere, secondo la tradizione platonica di Cambridge, bene bello e vero.

Shaftesbury scriveva non come se visse in uno spazio-tempo ben determinato, quello dell'Inghilterra intenzionata a diventare, a tutti i costi, la prima potenza mondiale capitalistica, ma come se visse in qualche sperduta isola del pianeta, dove le differenze tra natura e società erano ridotte a un nulla. Non a caso amava i popoli primitivi, specie quelli senza religione, la cui maniera istintuale di vivere era etica per definizione, priva di sovrastrutture mentali.

Detto da un aristocratico che campava di rendita può forse far sorridere, ma questo non c'impedirà di riconoscere il suo grande contributo alla creazione di una morale laica.

Berkeley (1685-1753)

Quel gran clericale di George Berkeley, vescovo anglicano irlandese, sin dall'inizio prese le mosse contro i deisti inglesi dicendo che per colpa della loro idea di voler fare della materia una "sostanza" vera e propria, paragonabile a una sorta di divinità, si era finiti (già con Vanini, Hobbes e Spinoza, ma ora anche con Leibniz, Bayle, Locke e tanti altri minori), con l'estromettere dio dalla realtà, innalzando così - son parole testuali - "gli empi sistemi dell'ateismo e dell'irreligione".

In altre parole Berkeley era arrivato alla conclusione, mostrando una certa perspicacia, che se si considera la *material substance* come eterna e infinita, è abbastanza logico arrivare poi a sostenere che dio o non esiste o, se esiste, non è più importante della materia increata e a lui coeterna.

Nel suo famoso *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710) arriva persino a dire, pur di scongiurare l'ateismo implicito nel deismo, che se non si vuole affermare che la materia è stata creata da dio, perché evidentemente non lo si può con una dimostrazione scientifica, si dica almeno che dio è "assolutamente altro" rispetto al mondo; in tale maniera (che è poi quella della teologia apofatica) qualunque considerazione si possa fare della materia non potrà mai pregiudicare il giudizio sulla realtà divina.

Per lui ateismo era sinonimo di cinismo in campo morale, scetticismo in campo filosofico, determinismo in campo scientifico, insomma uno stile di vita che nel suo insieme risaliva a Epicuro.

Quando nel 1732 pubblicò *Alcifrone* disse espressamente che deismo in ultima istanza voleva dire "ateismo", e contro l'ateismo bisognava riaffermare, senza tema, il principio di autorità e di magistero ecclesiale. Metteva in guardia gli ingenui dal non farsi illusioni sulle vere intenzioni dei deisti: quando il cosiddetto "libero pensiero" comincia a disquisire sui misteri del cristianesimo o a difenderlo in nome di una vaga religione naturale, si può star certi che l'ateismo è alle porte.

Aveva studiato così bene i deisti della sua epoca che per lui il semplice fatto di porre sullo stesso piano le varie confessioni cri-

stiane, col pretesto che credono tutte nel medesimo dio, era non meno pericoloso che considerare equivalenti tutte le religioni mono-teistiche.

D'altra parte era difficile dargli torto: Collins, che nel suo *Discorso sul libero pensiero* (1713) fondava il diritto laico di pensare liberamente; Toland, che nel suo *Cristianesimo senza misteri* (1696) aveva avuto il coraggio d'affermare che tutti gli aspetti cristiani non conformi a ragione erano stati creati a bella posta dal clero; l'esule italiano Alberto Radicati, conte di Passerano, la cui *Dissertazione filosofica*, edita a Londra nel 1733, sosteneva la tesi che morale e religione sono fondate su abitudini e convenzioni sociali; ma anche Tindal, Mandeville, Shaftesbury..., erano tutti studiosi e filosofi (peraltro non impegnati in ruoli accademici o universitari) giunti non solo a credere nel relativismo delle religioni ma addirittura nella loro subordinazione alla scienza, alla morale naturale e alla filosofia.

Fra gli intellettuali progressisti del Settecento (olandesi francesi inglesi in primis) l'ateismo (sotto qualunque veste si professasse) era una realtà acquisita, "la perfezione del libero pensiero". In quel momento di occupazione mondiale delle colonie, non potevano certo lasciarsi condizionare da scrupoli di ordine religioso, anzi avevano tutto l'interesse a far sembrare la fede cristiana una questione puramente formale, utile giusto per schiavizzare le popolazioni indigene, mentre la "sostanza anticlericale" doveva restare appannaggio delle élites affaristiche, anche se per non aver grane coi poteri costituiti si cercava spesso di dissimulare le proprie convinzioni.

In un'altra sua importante opera, *Saggio di una nuova teoria della visione* (1709), Berkeley si rendeva conto che contro l'ateismo aveva poco senso usare semplici argomenti teoretici, opponendo tesi a tesi. Ecco perché inventò qualcosa di mistico, sperando di portare i deisti su un terreno a loro meno congeniale. La sua idea era quella secondo cui gli oggetti della vista (contemplati) sono segni nei quali è virtualmente contenuto un linguaggio (provvidenziale) cui va riconosciuto un valore superiore: l'intero universo ha la forza di presentare dei fenomeni che indicano in maniera diretta, evidente, a chi li sa cogliere, la presenza di una "Forza suprema come Mente attiva". Siamo quasi ai limiti dell'irrazionalismo.

Berkeley non vedeva l'ateismo né come una forma di pro-

gresso culturale rispetto alla fede religiosa, né riusciva a capire che se l'ateismo era l'espressione di uno stile di vita borghese (individualistico e materialistico), non poteva certo essere la "religione in sé" a modificarlo in senso umano e collettivistico. Lui stesso si trovò, a più riprese, a rimboccarsi le maniche per alleviare la grande miseria della sua Irlanda, anche se alla fine dovette rinunciarvi.

Non si diventa migliori sperando in un paradiso ultraterreno o temendo il giudizio universale o desiderando una ricompensa per le proprie buone azioni. Berkeley, che pur sembrava aver capito che l'ateismo era il fondo segreto di molti liberi pensatori, continuava a sostenere una posizione religiosa adatta giusto a intimorire gli sprovveduti. Non a caso cercò, invano per fortuna, di fondare nelle Bermude una università per la conversione dei selvaggi.

Naturalmente non poté certo impedire, col suo fervore apologetico, che le idee scettiche del deismo inglese confluissero in quel grande fenomeno europeo chiamato "Illuminismo". Paradossalmente, anzi, sarà proprio Hume che, richiamandosi alle critiche mosse dal vescovo contro le idee astratte o generali, eliminerà dalla coscienza ogni possibile riferimento alla realtà metafisica.

Berkeley infatti, pur di togliere alla materia la sua oggettiva indipendenza dalla percezione umana, aveva sostenuto che l'essere dei corpi materiali sussiste solo nella mente di chi li percepisce. La materia insomma, in sé non esiste, e se esiste a prescindere da ciò che possiamo percepire, allora esiste solo "nella mente di qualche spirito eterno", che è appunto per noi la fonte del mezzo che lega la materia alle idee. È dio che ci fa capire le leggi di natura, a prescindere dalla natura stessa.

Hume invece arriverà a dire che se non esiste la materia in sé, non si capisce perché lo stesso ragionamento di Berkeley non possa essere applicato anche nei confronti della realtà divina. Tutto può diventare una semplice questione di impressione. Se l'essere è solo ciò che si percepisce, è l'essere stesso che oggettivamente non esiste.

Il falso empirismo di Berkeley

Berkeley fa un ragionamento che, a dir poco, è assurdo. Anzitutto afferma che lo spazio *in sé* non esiste, in quanto è soltanto in

rapporto alla vista e al tatto. Di conseguenza non esiste neppure la materia *in sé*. L'uomo non può percepire la materia come *cosa in sé*, ma solo in rapporto agli attributi o qualità ch'essa ha.

Tutte le qualità della materia, siano esse "primarie" (forme, movimenti, dimensioni, solidità) o "secondarie" (colori, odori, sapori, suoni...) dipendono da ciò che l'uomo percepisce, quindi sono soggettive, cioè non hanno delle leggi proprie, non essendovi nella materia alcunché di universale e necessario, indipendente da ciò che l'uomo può percepire.

Insomma non esiste nulla al di fuori della mente. Le stesse idee generali non possono corrispondere a realtà concrete: al massimo possono esistere idee particolari di oggetti concreti. Tutto il resto viene stabilito in maniera convenzionale, senza alcun carattere di necessità.

Ora però viene il bello. Siccome il soggetto non può dire che la materia non esiste solo perché non la percepisce individualmente nella sua essenza, allora deve esistere un dio al quale la materia, nella sua essenza, è sempre presente, in ogni momento. Se su questa terra l'uomo fosse eterno, sarebbe lui a creare e ricreare continuamente la materia.

Da un lato quindi Berkeley nega qualcosa che esiste in sé e per sé, per dire che la sua esistenza è tale solo in quanto viene percepita dai sensi; dall'altro afferma l'esistenza di qualcosa che però non può essere percepita dai sensi. Nega l'oggettività della materia, indipendente dalla percezione umana, per affermare l'oggettività di uno spirito (dio) che non si può affatto percepire.

La furbizia di Berkeley

Nel suo trattato sui *Principi della conoscenza umana* (1710), Berkeley arrivò a dire che non esistono cose indipendenti dalla percezione che ne possiamo avere, e tanto meno possono esistere delle idee assolute. La sua sembrava essere una posizione nettamente anti-platonica, cioè anti-idealistica, in contrasto, peraltro, col suo stesso ruolo pubblico di vescovo.

Tuttavia era solo un'apparenza. Di fatto, dicendo *esse est percipi*, egli non voleva affatto negare la divinità, bensì solo la *materia*. Cioè, pur partendo da un'istanza empirista: le idee sono tutte

concrete e particolari e quelle universali non sono che un insieme di idee particolari, era approdato a una conclusione del tutto soggettivista e metafisica, arrivando a dire che le idee migliori, quelle più conformi a natura, sono prodotte dalla divinità.

Questo modo di ragionare è viziato da un intellettualismo astratto, anche nel caso in cui lo si volesse racchiudere all'interno della teologia. Infatti se uno fosse davvero credente, non partirebbe col negare le idee assolute, anzi, direbbe subito ch'esse appartengono, nella loro pienezza, alla sola divinità e solo parzialmente, in maniera confusa, agli esseri umani, i quali soltanto se hanno fede possono ricevere la "grazia" di vedere le cose con maggior luce.

Ma se uno nega la presenza di queste idee e dice che la realtà è solo un complesso di sensazioni e impressioni, dovrebbe essere coerente sino in fondo e negare qualunque entità esterna, quindi non solo la materia ma anche lo spirito. Viceversa, dopo aver detto che, di primo acchito, l'uomo potrebbe anche fare a meno della divinità, Berkeley finisce col farne un'ampia apologia.

Probabilmente egli fece questo giro vizioso per tener testa al materialismo, all'empirismo e allo scetticismo allora imperanti in Inghilterra. Ma difficilmente qualcuno si sarebbe potuto lasciare convincere da argomentazioni così pseudo-empiristiche. Berkeley, al massimo, poteva attirare i consensi dei credenti, ma non avrebbe potuto ottenere quelli degli atei o degli agnostici, il cui materialismo, se non vuole sfociare nell'irrazionalismo del mero soggettivismo (o solipsismo), deve per forza ammettere una "cosa in sé". Certo questa "cosa in sé" non può essere ammessa in stile kantiano, dove essa, sul piano pratico, si risolve in un moralismo fine a se stesso (il dovere per il dovere); però può essere ammessa in stile materialistico-dialettico, quello che è sì disposto ad accettare la "cosa in sé", ma a condizione che diventi "cosa per noi", cioè a favore dell'uomo, che deve avere una conoscenza sufficientemente obiettiva delle cose, altrimenti brancola nel buio.

I sacerdoti che si mettono a fare i filosofi sono non meno pericolosi di quei filosofi che si comportano come dei sacerdoti. Ma la cosa più curiosa è che questo misticismo mascherato è stato fatto proprio, previa l'epurazione del medesimo misticismo, da tutte quelle correnti filosofiche borghesi che si oppongono al socialismo e al materialismo e che sperano di attirare dalla loro parte chi si professa

ateo. Si era già accorto di questo Lenin, quando, nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo*, criticava i machisti, i quali, pur dicendo d'essere atei erano nettamente antimaterialisti e anticomunisti.

Infatti se le cose esistono soltanto per l'uomo che le osserva o le percepisce, non possono esistere leggi universali e necessarie (o comunque, se esistono, non possiamo sapere che siano tali), nel senso cioè che tutte le leggi della natura dovrebbero essere considerate un'elaborazione mentale, non un riflesso di quelle leggi oggettive nella mente umana. Ma se questo è vero, non possono esistere neppure delle *leggi sociali*, inerenti all'esistenza umana. Tutto viene deciso dal caso, altro che da dio!

In questa maniera Berkeley non faceva che giustificare i rapporti oppressivi dominanti nell'Inghilterra della sua epoca, in quanto, se non esistono leggi oggettive da far rispettare, nessuno è autorizzato a togliere alla classe dominante la convinzione che la propria percezione della realtà non abbia alternative. Le uniche leggi oggettive della natura e della società diventano quelle soggettive imposte da chi detiene il potere.

Bentham (1748-1832)

Quando si dice Jeremy Bentham si dice "utilitarismo", da sempre. Una cosa o un'idea è buona se è utile al maggior numero possibile di persone. E come si può stabilire quando un'idea o una cosa lo è? Dagli *effetti* che produce. Dato che l'individuo agisce solo sulla base di due istinti primordiali: il *piacere* e il *dolore* (secondo la dottrina di Helvétius, da cui egli dipende), è evidente che quando la maggioranza delle persone è contenta di esistere, vuol dire che le cose o le idee funzionano, cioè il parlamento fa buone leggi e la vita sociale viene condotta secondo criteri ottimali.

Non serve credere nei diritti naturali, poiché tutto viene deciso a *posteriori*. Non serve, al limite, neppure avere la democrazia o una Costituzione che condizioni i poteri dell'esecutivo, per tutelare il bene comune: è sufficiente un governo lungimirante, che sappia intervenire con autorità solo quando ve n'è bisogno. L'economia è più importante della politica.

Questa, in nuce, la filosofia di Bentham, soprattutto nella fase giovanile. Egli però si chiedeva, guardando l'Inghilterra, così farraginoso nel diritto e soprattutto così aristocratica nella gestione del potere, se il suo utilitarismo avrebbe mai potuto essere realizzato.

Del suo primo periodo il testo più importante è il *Frammento sul governo* (1776), con cui attaccava i *Commentari sulle leggi d'Inghilterra* (1765-69) del contrattualista W. Blackstone e la concezione *whig* del governo. Bentham, a 27 anni, grazie a Hume, era arrivato alla conclusione che il fondamento del governo non era il *contratto*, ma la *necessità umana*: poiché l'unico principio che guida gli individui nell'azione è il perseguimento del piacere e la fuga dal dolore, essi obbediscono al sovrano solo perché questi assicura loro la felicità. Riteneva quindi del tutto inutile la divisione dei poteri sul piano istituzionale. Aveva in orrore il giusnaturalismo radicale e rivoluzionario di Rousseau e dei giacobini francesi.

Poi però, abbandonando nel 1808 la politica *tory*, si convinse che bisognava anzitutto fare una riforma della legge elettorale, per poter avere un parlamento più autonomo rispetto alla corona, troppo condizionata dall'aristocrazia terriera. Per realizzare le sue riforme

aveva bisogno di una completa sovranità legale del parlamento e quindi di un corpo elettorale illuminato. Infatti, dopo aver pubblicato nel 1789 l'*Introduzione ai Principi della morale e della legislazione*, dove fondeva psicologia, etica e giurisprudenza secondo le linee tracciate da Helvétius, preferì stampare in francese le sue opere giuridiche successive, rivolgendosi al pubblico continentale. Solo nel 1820 le sue idee tornarono in Inghilterra, con la traduzione delle sue opere francesi e la pubblicazione della *Razionalità dell'evidenza giudiziaria*, ricavata dai suoi manoscritti.

Nei *Principi* in pratica sosteneva che piacere e dolore possono convivere solo se una quantità dell'uno è in grado di compensare una pari quantità dell'altro, tenendo conto di quattro elementi: intensità, durata, certezza e numero delle persone coinvolte. La sua gnosologia era rigidamente nominalistica: un nome è il nome di qualcosa che dev'essere frammento concreto di un'esperienza sensibile. Senza referente concreto non c'è significato astratto. Quindi non serve a nulla fare affermazioni di principio, né si può giudicare nulla a priori. Certo, non si può sapere il momento preciso in cui si verificano gli effetti di una determinata idea o legge, ma è sufficiente guardare l'esperienza della maggioranza delle persone. E se un governo non è in grado di farlo, il suo destino è segnato.

Per ottenere il *Reform Bill*, nel 1832, s'appoggiò, lui ch'era indifferente alla religione, alle sette religiose non conformiste. L'unione tra chiesa evangelica e radicalismo laico, ovvero, in questo caso, tra spirito cristiano umanitario ed egoismo dell'etica utilitaristica, fece la fortuna della sua filosofia giuridica per almeno un secolo, sia in Inghilterra che negli Usa, dove il liberalismo raggiunse insieme la posizione di filosofia e di politica nazionale. La religione veniva accettata solo nella misura in cui condannava le stesse cose del codice civile. Anzi negli Stati Uniti, dove non esisteva né aristocrazia né monarchia, il diritto a ricercare la felicità entrò persino nella Costituzione.

La nuova legge elettorale del 1832, che allargava la base elettorale, era un modello di regime garantistico a favore della borghesia medio-piccola, altrimenti esclusa da un parlamento dominato dai latifondisti e dai grandi proprietari borghesi di recente formazione. Tuttavia, quando Bentham si orienta verso il radicalismo democratico, lo fa sempre in senso autoritario. Infatti egli appoggia le teo-

rie della democrazia rappresentativa non solo quando queste prevedono il suffragio universale e la sovranità popolare, ma anche quando prevedono la piena subordinazione dei cittadini ai governi in carica, un sistema fortemente centralizzato e l'assenza di contrappesi o corpi intermedi che intralcino l'attività di governo. Cioè se da un lato andava ridimensionato il peso della nobiltà e della monarchia, dall'altro non si poteva mettere in discussione il peso sempre più crescente della borghesia industriale dell'Ottocento, la quale aveva bisogno di un governo forte.

Bentham stava dalla parte della borghesia industriale, mercantile e non disprezzava neppure quella dedita all'usura, tant'è che in Inghilterra fu tra i primi, nel 1787, a legittimare questa pratica, prendendo come esempio l'Olanda e criticando Adam Smith. I diritti di proprietà privata erano per lui giustificati dal bisogno di sicurezza. Tuttavia egli, auspicando un certo equilibrio tra sicurezza e uguaglianza, diceva che i contratti dovevano servire a migliorare le cose, non a cristallizzarle. Altrimenti si sarebbe formato un circolo vizioso: all'aumento dei reati si sarebbero aggravate le pene, ma queste non sarebbero riuscite a produrre effetti desiderabili, il primo dei quali è appunto la diminuzione dei reati. Su questo Bentham dava pienamente ragione a Beccaria.

Le pene dovevano essere rieducative, proporzionate ai reati, in grado di riparare il torto; anzi dovevano superare il danno causato dall'offesa. Ecco perché era necessario migliorare i sistemi carcerari. Ma soprattutto era indispensabile accelerare la procedura legale, evitando che gli avvocati speculassero sui ritardi, e addirittura permettendo la sostituzione delle procedure formali con quelle informali, cioè ammettendo qualunque tipo di prova. I giudici e gli ufficiali giudiziari dovevano essere pagati con stipendi statali e non con onorari. Per 60 anni s'interessò esclusivamente di riforme sociali e giuridiche (procedura legale, organizzazione giudiziaria, carceri...).

Da notare che Bentham, pur avendola usata moltissime volte, non definì mai la parola "utilità", proprio perché se questa riguarda la libertà dell'individuo, era per lui assurdo una libertà oggetto di legislazione. La legge esiste solo per costringere gli uomini a fare ciò che non farebbero spontaneamente. E, in tal senso, era per lui inutile rifarsi alle tradizioni o consuetudini: la storia non è che la memoria di fatti assolutamente insensati. Filosofia liberale vuol dire la-

sciare fare la borghesia, che si guarderà bene dal creare una situazione che possa danneggiare i propri interessi. Bentham non volle mai credere che una borghesia lasciata a se stessa avrebbe potuto portare la società a conflitti di classe irriducibili; e comunque era convinto che, pur in presenza di tali conflitti, i governi avrebbero aggiustato le cose, nell'interesse della stessa borghesia. Economia e governo dovevano restare reciprocamente indipendenti. Il suo ottimismo nei confronti della borghesia era assoluto. Per lui gli operai erano soltanto dei meri esecutori della volontà della borghesia: non potevano mettere parola sulla ripartizione del reddito nazionale. Marx lo criticherà duramente nel I libro del *Capitale*.

Per chiarire con un esempio simbolico la sua filosofia di vita si serviva di un poemetto satirico composto nel 1714 da Bernard de Mandeville, *La favola delle api*, in cui un alveare smette di funzionare quando le api cominciano a diventare sobrie, austere, virtuose e caritatevoli. Insomma i vizi umani sono un bene per la società, a condizione che vengano regolamentati secondo una contabilità di vantaggi e svantaggi. Questa favola viene considerata il punto di partenza dell'emancipazione dell'ambito economico dalla riflessione morale.

Il suo ambiente riformista anglo-francese di riferimento era composto da Turgot, Condorcet, Priestley, Price, Lord Shelburne, l'abbé Morellet e Bowood. Ma anche la scuola economica ricardiana, contraria ai *landlord*, l'appoggiava. Una filosofia pragmatica del genere la si ritrova anche in Hume, Locke, Burke, Matthus, Paine, Godwin, Adam Smith ecc., e prima ancora in Hobbes. Bentham, a dir il vero, non sopportava Locke, con la sua idea di natura costante e immutabile, fonte di diritti e doveri, ma Locke, alla fine della sua vita, si piegherà alle idee di Bentham.

Principale discepolo di Bentham fu James Mill (1773-1836), padre di John Stuart Mill (1806-73). La principale differenza tra Bentham e il primo Mill stava in questo, che Mill voleva uno Stato che agisse nella società proprio per tutelare la libertà dei cittadini, ch'era un bene di per sé e non solo individuale ma sociale. Da questa precisazione di Mill si svilupperà il cosiddetto "socialismo fabiano" dei vari G. B. Shaw, H. G. Wells, S. Webb, B. Potter, che pretendeva dallo Stato un minimo di istruzione nazionale, di salari, di igiene e di tempo libero. Questo perché tutti devono essere messi nelle con-

dizioni di poter ricercare la felicità, anche quelli che non hanno proprietà.

Bentham argomentò anche a favore della separazione di Stato e chiesa, della libertà di parola, della parità di diritti per le donne, dei diritti degli animali, della fine della schiavitù, dell'abolizione di punizioni fisiche e della pena di morte, del diritto al divorzio e della depenalizzazione della sodomia. Fu a favore delle tasse di successione, delle restrizioni sul monopolio, delle pensioni e delle assicurazioni sulla salute. S'impegnò anche per potenziare l'istruzione tecnica. Nei suoi manoscritti si trova anche l'apologia del suicidio e addirittura dell'infanticidio.

Ideò e promosse nel 1791 un nuovo tipo di prigione, che chiamò *Panopticon*, dove un unico guardiano (una sorta di "Grande Fratello orwelliano") poteva osservare tutti i prigionieri in ogni momento. Questi, non potendo stabilire se erano osservati o meno, arrivavano alla conclusione che il guardiano fosse una sorta di invisibile onniscienza. Dopo anni di questo trattamento, il retto comportamento "imposto" sarebbe entrato nella mente dei prigionieri come unico modo di comportarsi possibile, modificando così indelebilmente il loro carattere. Inoltre il *panopticon* prevedeva che ad ogni singolo detenuto fosse assegnato un lavoro produttivo. L'idea però non venne mai realizzata in Inghilterra. È stato definito l'esito istituzionale dell'anello di Gige.

Sul piano economico tutte le sue idee furono condivise dal liberismo economico del *laissez-faire*. In particolare Edgeworth e Jevons trapiantarono l'utilitarismo di Bentham nell'economia politica di Smith. Jevons vedeva la scienza economica come "scienza dell'utilità", mentre Edgeworth stabilì che il primo principio dell'economia doveva essere il seguente: "ogni agente è mosso solo dal proprio interesse". In pratica la massimizzazione dell'utile individuale come fine in sé è in grado di produrre un'etica sociale di riflesso, come conseguenza naturale. L'unico vero problema è quello di come scegliere, mettendo a confronto i diversi "utili", quello più conveniente (utilità marginale). Da considerazioni del genere non poteva non svilupparsi la statistica.

Alla sua morte, nel 1832, rimase come retaggio una nuova istituzione inglese, l'Università di Londra, distinta dalle tradizionali Università inglesi di Oxford e Cambridge per il suo carattere rigoro-

samente laico: non a caso fu subito tacciata dagli avversari come "l'Università senza Dio". Di Bentham furono messi all'Indice alcuni testi: *Trattato di legislazione civile e penale*, *Trattato delle prove giudiziarie*, *Deontologia o Scienza della moralità* (1835). Manzoni scrisse contro Bentham *Del sistema che fonda la morale sull'utilità*, pubblicata come appendice al capitolo III delle *Osservazioni sulla morale cattolica*. Le sue idee sulla religione furono svolte principalmente nell'*Analysis of Religion*, pubblicata da Grote con lo pseudonimo di Ph. Beauchamp, nel 1822. Suo grande critico fu Charles Dickens.

Bentham considerava filosofi come Shaftesbury, Hutcheson, Clarke come preti travestiti da laici. Di loro non sopportava soprattutto l'idea che il criterio del giusto e dell'ingiusto avesse un fondamento trascendente ed eterno. Sotto questo aspetto criticava anche Hume là dove affidava al sentimento la valutazione morale. Per lui era piuttosto *l'amore di sé* che decideva della sopravvivenza della specie. Si doveva porre una sorta di analogia tra etica e aritmetica: il giudizio etico deve dipendere da una sorta di "calcolo della felicità", in base al quale sarà sempre da preferire quella condotta che promuove la massima felicità del maggior numero di persone. Questo calcolo dei pro e dei contro non può essere fatto in astratto, meno che mai una volta per tutte: bisogna guardare caso per caso. Nella filosofia di Bentham questo voleva anzitutto dire promuovere lo spirito d'impresa, quello capitalistico.

Montaigne (1533-1592)

Michel de Montaigne ha degli aspetti incredibilmente moderni nella sua filosofia, seppur collocati in un contesto regressivo, sfiduciato nei confronti della possibilità di cambiare le cose in maniera qualitativa, o di risolvere le principali contraddizioni sociali.

Generalmente viene considerato uno scettico o un relativista, ma solo perché in Europa occidentale si è spesso alle prese con filosofi o politici o economisti abbastanza unilaterali. Questo perché tali intellettuali, pur svolgendo in maniera laica il loro pensiero, risentono enormemente dei condizionamenti pregressi della teologia, cattolica o protestante che sia. Se in Europa fossimo stati abituati non a esportare (cioè a imporre) i concetti di democrazia, libero mercato, diritti umani, cristianesimo e quant'altro, uno come Montaigne non sarebbe stato considerato un relativista di poco conto, uno scettico impenitente, ma un intellettuale del tutto *normale*, e i critici avrebbero usato aggettivi come fanatico, integralista, assolutista... per tutti gli altri.

Bisogna tuttavia ammettere ch'egli, pur predicando il relativismo contro l'assolutismo, se aveva ragione sul piano teorico, aveva torto su quello pratico. E il motivo è molto semplice: *aveva fatto del relativismo un nuovo assoluto*. Il che significa - giusto per fare un esempio - che di fronte all'antagonismo sociale tra feudatario e servo della gleba o tra imprenditore e operaio, egli avrebbe relativizzato la contraddizione sociale, quand'essa in realtà aveva (e nel capitalismo ha ancora) le caratteristiche dell'assolutezza, in quanto non socialmente conciliabile, né umanamente accettabile.

Non è certo da Montaigne che verranno fuori i teorici della rivoluzione francese, eppure a lui si potrebbero far risalire le moderne scienze etno-antropologiche e psico-pedagogiche, almeno quelle basate sulla relatività degli usi e costumi o sulla necessità d'interpretare gli atteggiamenti soltanto in rapporto al contesto in cui si formano.

Questo perché egli non vede nell'essere umano alcuna coerenza di idee e comportamenti, anzi quando la vede se ne preoccupa, in quanto teme d'essere in presenza d'una forma di fanatismo, come

quella delle lotte fratricide tra cattolici e ugonotti nella Francia del suo tempo, che dureranno quarant'anni.

Per lui l'uomo è un essere *incostante di natura*; lo è talmente che per poter giudicare adeguatamente il pensiero e le azioni di qualcuno in particolare, bisogna prima aspettare che muoia!

A quale tipo di uomo si riferisce nei suoi *Saggi*? Apparentemente sembra voler fare un discorso di tipo "generalista", diremmo oggi, riguardante l'uomo in quanto tale, ma è fuor di dubbio che il suo modello astratto non prendeva spunto né dai servi della gleba, né dagli operai delle manifatture a lui coeve, per i quali l'*incostanza* poteva, al massimo, essere considerata un lusso irraggiungibile. Egli aveva in mente ben altre categorie sociali, quelle interessate al potere, sia politico che economico. Aristocrazia, clero, borghesia... si preoccupano poco dell'*incoerenza*, quando ciò può servire per conservare o accrescere il loro potere.

Dire quindi che gli uomini sono *incostanti per natura* non vuol dire assolutamente nulla, se non si specifica, sociologicamente, a quale tipo di uomo si sta facendo riferimento. D'altra parte l'astrattezza, la genericità è spesso il limite più evidente di ogni forma di filosofia, e non si può dire che Montaigne ne vada esente, anche se saremmo in torto a pensare ch'egli vivesse completamente isolato nel suo castello nei pressi di Bordeaux. Per un certo periodo di tempo si dedicò anche all'attività politica, divenendo persino sindaco di quella città e mettendosi dalla parte dei cattolici per difenderla da un attacco degli ugonotti.

I *Saggi* non sono altro che un diario personale in cui si prendono in esame vari atteggiamenti o pensieri prevalenti nel suo tempo, cercando di mostrare che il modo migliore per affrontare la realtà era quello socratico, per il quale non esistono certezze assolute. In un certo senso anticipano, come genere letterario, i *Diari* di Kierkegaard.

L'idea d'incoerenza della natura umana gli viene da un'altra idea: secondo lui il genere umano è nato per *caso* e non ha alcun *fine* da perseguire. L'unica cosa che lo caratterizza in maniera costante è che cerca sempre di ottenere qualcosa che non ha. Non si comporta esattamente come gli animali, i quali, dopo aver soddisfatto le loro esigenze primarie, si accontentano.

Ciò comporta che *l'uomo non è mai uguale a se stesso*. Mon-

taigne su questo non ha dubbi. Eppure, se davvero fosse così, l'idea stessa di scriverci dei *Saggi* sopra, per cercare di "definirlo", avrebbe dovuto considerarla vana in partenza. Cioè l'atteggiamento socratico, ostile a qualunque tipo di scrittura, avrebbe dovuto essere assunto sino in fondo. Invece Montaigne spese vent'anni della sua vita a scrivere dei *Saggi* che non volevano essere tanto un diario personale, quanto piuttosto una riflessione esistenziale destinata alla pubblicazione. Egli voleva dimostrare qualcosa a qualcuno, elaborando inevitabilmente una nuova forma di filosofia, che pur si avvaleva di molte teorie del mondo classico, di cui era un grande cultore.

Montaigne critica qualunque forma di *antropocentrismo*. Se deve scegliere tra uomo e natura, preferisce la natura. Gli animali li trova molto meno capricciosi, sicuramente non orgogliosi, né schiavi delle passioni: non si fanno uguali a dio, poiché sanno qual è il loro limite. Sembra qui di vedere un'anticipazione di idee ambientaliste e animaliste dei nostri tempi.

Ma scrivendo queste cose chi aveva di mira? Davvero l'uomo *qua talis* o invece una qualche, specifica, categoria di persone? Noi lo consideriamo un intellettuale del Rinascimento, anche se una parte del periodo in cui visse (1533-92) fu caratterizzato dalla Controriforma e, particolarmente in Francia, da una lunga e sanguinosa guerra civile, a livello nazionale, tra cattolici e protestanti. Cosa che in Italia non avvenne.

In uno dei suoi viaggi soggiornò a Roma (1580-81), di cui dovette avere una pessima impressione, poiché a quel tempo la libertà di pensiero in Italia era finita da un pezzo. Forse fu anche per questo che arrivò a elaborare una teoria antropologica così moderna che ancora oggi, se coltiviamo idee "colonialistiche", facciamo fatica ad accettare. Egli infatti non solo denunciò le azioni delittuose compiute dai conquistatori europei nel Nuovo mondo, ma criticò anche con grande acume i pregiudizi della cultura europea nei confronti degli usi e costumi degli abitanti delle Americhe. Aveva praticamente posto le basi delle future correnti più progressiste dell'*etno-antropologia*, che dovranno, a loro volta, passare per la filosofia rousseviana.

Nella sua analisi i pregiudizi, oggetto di critica, consistevano sostanzialmente in questo:

1. giudichiamo negativamente il "diverso" appunto perché non simile a noi;

2. il giudizio negativo ci serve per legittimare la subordinazione del "diverso" alla nostra volontà;
3. attribuiamo un carattere di limitatezza ad atteggiamenti conformi a natura, senza renderci conto che gli artifici umani non raggiungono mai la perfezione della natura;
4. molte delle popolazioni non europee, incontrate coi viaggi sui mari, non erano colonialistiche come noi non perché tecnologicamente arretrate, ma proprio perché vivevano con la natura un rapporto equilibrato, basato sulla soddisfazione dei bisogni, senza ricercare il superfluo;
5. la vera tolleranza sta soltanto nel confronto tra le "diversità", anche quando si è convinti di possedere la verità delle cose. In sostanza quindi "civiltà" e "barbarie" sono termini il cui significato va rovesciato.

Ciò che soprattutto lo scandalizza sono i supplizi inferti agli eretici, bruciati vivi sui roghi. Il che però non lo porterà mai ad apprezzare alcunché della fede protestante. Secondo lui le idee di Lutero e Calvino non facevano altro che fomentare disordini e guerra, portando addirittura a un "esecrabile ateismo". Teoricamente quindi Montaigne sosteneva l'equivalenza di tutte le religioni, in quanto per lui non esisteva un criterio razionale per decidere quale di esse fosse l'unica vera; di fatto però, tendendo a preferire quella del passato, data dalla tradizione, finiva col negare la libertà di coscienza.

Conseguenza di ciò è che la verità, per Montaigne, non esiste, essendo soltanto frutto di abitudini e convenzioni. Ed è qui che sta il suo limite. Cioè proprio nel momento in cui scopre che i primitivi possono essere più saggi degli europei civilizzati, non ne trae spunto per una battaglia politica o culturale, ma semplicemente usa questa riflessione per sostenere la relatività delle culture o delle idee.

Il confronto tra le diversità diventa, in un certo senso, fine a se stesso. Si rispettano gli altri soltanto per essere lasciati in pace, per non essere ostacolati nel perseguimento dei propri interessi. Egli arriva persino a dire che se, in coscienza, uno può giudicare liberamente ogni cosa, è meglio però che in pubblico si conformi allo stile di vita dominante, alle consuetudini, poiché i mutamenti troppo repentini o troppo radicali portano sempre con sé degli aspetti negativi. Oggi un atteggiamento del genere l'avremmo definito opportunistico o quietistico, anche perché contraddittorio con l'idea, positiva,

della relatività delle culture. Infatti, non solo ciò che è assoluto, ma anche ciò che è relativo, se appare negativo, va modificato.

La ragione, nella sua filosofia, non è uno strumento di conoscenza oggettiva, pertanto è vano usarla per cercare la verità delle cose. Gli eventi storici non possono essere oggetto d'interpretazione unitaria, in quanto non sono collegati da un preciso disegno. Al massimo si può trovare una verità, ma nella consapevolezza che è soltanto una tra tante. In questo atteggiamento così rassegnato, l'unica vera via alla salvezza è, secondo Montaigne, quella di attendere la morte con molta serenità, senza farsi cogliere di sorpresa.

Grozio (1583-1645)

I

Olandese, Huig de Groot (italianizzato in Ugo Grozio) visse in un periodo in cui il suo paese era coinvolto in una lunghissima guerra e ne risentiva in maniera grave, soprattutto dal punto di vista economico. Egli pose il problema della *guerra giusta*, studiò il rapporto tra leggi e stato di guerra e analizzò in definitiva la natura umana.

Cercò di determinare i caratteri che l'uomo possiede fin dallo stato di natura: le cosiddette *leggi non scritte*, indipendenti dall'evoluzione culturale dell'uomo, quelle fondate su principi propri della ragione, che sono validi anche ammesso che dio non esista "*etsi daretur non esse deum*".

Egli individuò i diritti naturali nei seguenti: l'astenersi dalle cose altrui, la restituzione dei beni altrui e del lucro da essi derivato, l'obbligo di mantenere le promesse, il risarcimento del danno arrecato per colpa propria e il poter essere soggetti a pene tra gli uomini. Questa dottrina del diritto naturale è stata definita *giusnaturalismo*.

Solo nel corso della storia - sostiene Grozio - la civiltà umana ha creato organismi sociali sempre più complessi e nuove leggi che fanno parte del cosiddetto *diritto positivo*, leggi cioè che sono state create attraverso i pubblici poteri, ma che non contraddicono in nessun modo il diritto naturale.

Questo perché l'uomo, essendo un animale sociale, è per sua natura portato a relazionarsi coi propri simili, anche se gli egoismi e gli interessi individuali sono causa di conflitti. Gli uomini devono quindi darsi delle leggi per poter vivere insieme. Essi istituiscono tra loro un patto rinunciando a una parte dei poteri che ciascuno ha in quanto essere libero in natura. L'obiettivo di questo patto è *l'utile*; non nel senso dell'utilità egoistica, ma come forma necessaria di benessere diffuso tra tutti gli uomini.

Dunque lo Stato è "un corpo perfetto di persone libere che si sono unite per fruire in pace dei loro diritti e per la propria comune utilità". In virtù di questo fine il popolo trasferisce a un organismo

non solo l'esercizio, ma la sostanza stessa della sovranità. Questo organo deve governare i cittadini guidato dalla retta ragione, dare leggi fondate sulla ragione umana e avere come scopo il bene dei cittadini.

Nella realtà del suo tempo Grozio vede come sia importante la stabilità del potere politico; questo lo porta a sostenere che i cittadini possono al massimo attuare una resistenza passiva quando sono in disaccordo coi loro governi. Ma è legittimo ribellarsi solo nel caso in cui l'istituzione che detiene il potere sovrano si manifesti veramente come un nemico dell'intero popolo e opera per rovinarlo.

Grozio teorizza anche una soluzione al problema della validità dei principi giuridici che regolano i rapporti tra gli Stati quando si trovano a confliggere tra loro. Egli sostiene che il diritto naturale, in quanto universale, non può mai venir meno, neppure quando scoppiano le guerre, proprio perché esso è l'unica autorità cui ci si può appellare nei rapporti internazionali. Quindi per Grozio "*Pacta sunt servanda*": è obbligatorio mantener fede ai patti, poiché questo dovere deriva dal diritto naturale su cui si deve fondare la civile convivenza tra i popoli. In sé la guerra non è contraria alla natura umana - su questo Grozio non ha dubbi -, si tratta però di regolamentarla.

Infine, in quell'epoca di frequenti e violenti contrasti tra varie confessioni della stessa religione cristiana, Grozio auspica che vi sia una politica religiosa aperta e tollerante. Per lui le differenze tra le diverse religioni positive, quelle fondate su una rivelazione, sono talmente grandi che non vi è alcuna possibilità di accordo sul piano teologico. Tuttavia, siccome esse pregano lo stesso dio, se tutti i fedeli considerassero, in maniera razionale, cioè con l'uso della ragione, il fondamento comune e i principi essenziali delle religioni, forse sarebbe possibile trovare un'intesa duratura. Infatti l'intolleranza religiosa non è altro che una passione irrazionale. Lui stesso si era risparmiato il carcere a vita grazie a una romanzesca evasione; e fu proprio quando riparò in Francia che nel 1625 pubblicò la sua opera principale, *De iure belli ac pacis*.

II

Ugo Grozio visse in un periodo in cui il suo paese era coinvolto in una lunghissima guerra e ne risentiva in maniera grave, so-

prattutto dal punto di vista economico. Egli pose il problema della *guerra giusta*, studiò il rapporto tra leggi e stato di guerra e analizzò in definitiva la natura umana.

Diritto naturale e diritto positivo. Grozio determinò i caratteri che l'uomo possiede fin dallo stato di natura: sono le cosiddette leggi non scritte, indipendenti dall'evoluzione culturale dell'uomo, e sono fondate indipendentemente da Dio, su principi propri della ragione, validi anche "se Dio non vi fosse". Grozio individua i diritti naturali in: l'astenersi dalle cose altrui, la restituzione dei beni altrui e del lucro da essi derivato, l'obbligo di mantenere le promesse, il risarcimento del danno arrecato per colpa propria e il poter essere soggetti a pene tra gli uomini. Questa dottrina del diritto naturale è definita *giusnaturalismo*. Nel corso della storia la civiltà umana si è evoluta creando organismi sociali sempre più complessi e nuove leggi che fanno parte del cosiddetto diritto positivo, leggi cioè che sono state create attraverso i pubblici poteri, ma che non contraddicono in nessun modo il diritto naturale.

Contratto sociale. L'uomo è, per natura, portato a ricercare i rapporti con i propri simili, anche se gli egoismi e gli interessi individuali sono causa di conflitti. Gli uomini devono quindi darsi delle leggi per poter vivere insieme. Essi istituiscono tra loro un *patto* rinunciando a una parte dei poteri che ciascuno ha in quanto essere libero in natura. L'obiettivo di questo patto è l'*utile*; non è un'utilità egoistica, ma il creare un benessere diffuso tra tutti gli uomini. Dunque lo Stato è "un corpo perfetto di persone libere che si sono unite per fruire in pace dei loro diritti e per la propria comune utilità". In virtù di questo fine il popolo trasferisce a un organismo non solo l'esercizio, ma la sostanza stessa della sovranità. Guidato dalla retta ragione, questo organo deve governare i cittadini, dare leggi fondate sulla ragione umana e avere come scopo il bene di tutti.

Il diritto dei cittadini a disobbedire al sovrano. Nella realtà del suo tempo Grozio vede come sia importante la stabilità del potere politico; questo lo porta a sostenere che i cittadini possano al massimo attuare una *resistenza passiva* quando sono in disaccordo con il governo. Solo nel caso in cui l'istituzione che detiene il potere sovrano si manifesta veramente come un nemico dell'intero popolo e opera per rovinarlo, è legittimo ribellarsi.

Il diritto internazionale. In un'epoca in cui la guerra faceva

venir meno la validità del diritto Grozio teorizzò una soluzione al problema della validità dei principi che regolano i rapporti tra gli Stati in caso di guerra. Egli sostiene che il *diritto naturale*, in quanto universale, non può mai venir meno in caso di guerra, anzi esso è l'unica autorità cui ci si può appellare nei rapporti tra gli Stati. Quindi per Grozio "Pacta sunt servanda": è d'obbligo mantenere fede ai patti, proprio perché quest'obbligo deriva dal diritto naturale su cui si deve fondare la civile convivenza tra i popoli. Per Grozio la guerra non è affatto contraria alla natura umana; infatti la sua opera si pone come fine non quello di abolirla, ma soltanto di regolamentarla. Questa concezione deriva dalla situazione dell'epoca.

La vera religione. In un'epoca di frequenti e violenti contrasti tra confessioni della stessa religione, Grozio auspica che vi sia una politica religiosa aperta e tollerante. Per lui le differenze tra le diverse religioni positive, ovvero fondate su una *rivelazione*, sono tali per cui esse si contrappongono una all'altra senza possibilità di accordo. Tuttavia esse pregano lo stesso Dio, e se tutti i fedeli considerassero il fondamento comune e i principi essenziali della vera religione forse sarebbe possibile trovare un pieno accordo. L'uomo si deve affidare alla ragione per trovare un accordo sui temi religiosi; l'intolleranza religiosa non è altro che una passione irrazionale.

Negli stessi anni in cui Cartesio fonda la matematica moderna Ugo Grozio (1583-1645), filosofo del diritto, propone un'idea di verità fondata su se stessa, valida anche se Dio non esistesse o non si occupasse delle faccende umane.

Egli vive in un'Olanda agitata dalla lotta religiosa tra le sette calviniste degli Arminiani e dei Gomaristi, divisi da una diversa interpretazione della predestinazione e della grazia. Educato al calvinismo, ma con una formazione culturale umanistica, si schiera a favore degli Arminiani, per i quali la predestinazione non è assoluta e la grazia non è irresistibile, anche se necessaria: l'uomo ha, cioè, bisogno della grazia per la salvezza, ma resta libero nei suoi atti e, quindi, responsabile.

Tuttavia il sopravvento dei Gomaristi (1618) gli procura la condanna del carcere a vita. Dopo due anni riesce a evadere, riparando in Francia, dove nel 1625 pubblica la sua opera principale, il *De iure belli ac pacis*.

Le vicende personali rendono Grozio particolarmente sensi-

bile al tema della pace che l'Europa ha perso inabissandosi nelle guerre di religione. Nel corso di queste vicende Grozio passa dal volontarismo occamistico e calvinista, chiaramente espresso nel giovanile *De iure praedae*, scritto prima della galera, al razionalismo del *De iure belli ac pacis*, scritto dopo la galera.

Nell'opera giovanile scrive: "Non tanto Dio vuole qualcosa per il motivo che è giusto, quanto piuttosto ciò è giusto perché Dio lo vuole"; "Diritto è ciò che Dio abbia fatto sapere ch'egli vuole".

L'esperienza lacerante del conflitto religioso e la formazione umanistica promuovono in lui l'idea che solo nella ragione vi è la possibilità di uscire dallo stato di guerra in cui è precipitata l'Europa.

La formazione umanistica, caratterizzata in filosofia dalla concezione aristotelica dell'uomo come essere razionale e sociale, aiuta Grozio a liberarsi dal volontarismo calvinista e ad approdare al razionalismo giusnaturalistico.

Il diritto naturale è il dettato della *recta ratio* ed è fondato sulla natura umana. Non può essere modificato da nessuna volontà, neppure da Dio: "Come neppure Dio può far sì che due per due non faccia quattro, così non può far sì che ciò che per intrinseca natura è male non sia male". Così scrive nel *De iure belli ac pacis*.

La forza, anche quella divina, si ferma davanti alla verità matematica e al bene. Così la pensa anche Galileo: Dio è Ragione e ha creato il mondo in caratteri matematici e noi, con la ragione, possiamo conoscerlo. Le verità matematiche valgono per l'uomo come per Dio. La ragione umana, nei suoi stretti limiti, è uguale alla ragione divina, infinitamente più estesa; è una scintilla, come dicevano gli Stoici, del *logos* divino.

Grozio e Galileo sono razionalisti: la verità e il bene s'impongono anche a Dio e la ragione umana è uguale a quella divina, anche se la sua estensione è molto limitata. Tommaso d'Aquino e Pelagio la pensavano come loro.

È su questa identità della ragione umana e della ragione divina che si fonda la famosa *ipotesi ateistica*, che starebbe alla base del giusnaturalismo moderno, ma che già si trova in alcuni filosofi greci della natura e anche in alcuni del mondo romano. Basti pensare, p.es., a Marco Aurelio, per il quale l'identità metafisica stoica tra la ragione umana e quella divina garantisce l'autonomia razionale umana: se la ragione umana, sia pure in limiti stretti, funziona come

quella divina, basta a se stessa e basterebbe anche se Dio non ci fosse o non si occupasse delle cose umane.

La filosofia stoica agisce profondamente sulla formazione del pensiero cristiano. Non sorprende, quindi, che l'ipotesi ateistica ricorra, nel pensiero tardo-medievale, anche in teologi di orientamento occamista e voloniarista. Essa, infatti, si trova nelle pagine di Gregorio da Rimini (1300-1358) e di Gabriele Biel (1425-1459).

Poco prima di Grozio, Gabriele Vásquez (1551-1604) afferma che il bene e il male sono tali per il solo giudizio della ragione umana, anche nell'ipotesi assurda che Dio ne desse un giudizio errato. Anche pochi anni dopo Grozio l'ipotesi ateistica viene ripetuta dal gesuita Rodrigo de Arriaga.

Persino l'altra grande tesi "rivoluzionaria" di Grozio, quella secondo cui il diritto naturale, per il suo carattere intrinsecamente razionale, non può essere modificato neppure da Dio, al pari delle verità matematiche, si trova già in Tommaso d'Aquino e in altri teologi medievali, come Guglielmo di Auxerre.

Apparentemente quindi il razionalismo di Grozio non aveva in sé elementi filosofici più significativi, in senso laico, di altri pensatori che l'avevano preceduto. La diversità stava però nel fatto che egli agiva in un momento storico e in un contesto culturale molto particolare.

Mentre infatti l'opera di un Vásquez o di altri teologi razionalisti tomisti non usciva dalle scuole e dall'ambiente ecclesiastico della Controriforma, il libro di Grozio divenne subito famoso nel mondo rinnovato dall'Umanesimo, agitato dalla Riforma, ricco di fermenti economici e politici, che era poi quello dei paesi divenuti i nuovi protagonisti della storia: Olanda, Francia, Inghilterra, Germania. Per questo motivo fu interpretato nello spirito della cultura moderna, che fece del giusnaturalismo groziano il proprio programma etico-giuridico, così come fece del pensiero di Bacone, Cartesio e Galileo il proprio programma metodologico e scientifico.

Nel giusnaturalismo razionalistico, così come lo trovò esposto nel *De iure belli ac pacis*, la cultura del Seicento vide lo strumento per l'affrancamento dello spirito umano dai vincoli del dogma e la fondazione dell'etica su basi puramente umane. Letto così, Grozio, oltre ogni sua intenzione, e ben al di là di quanto avrebbe comportato il reale valore filosofico della sua opera, diventò l'iniziatore

di una nuova epoca della filosofia etico-giuridica, e conseguentemente politica.

Gassendi (1592-1655)

Pierre Gassendi, canonico e successivamente prevosto a Digione, era amico di libertini (Cyrano de Bergerac, F. La Mothe le Vayer e G. Naudé, che stimavano Montaigne come una sorta di padre spirituale). Non ci si deve stupire che fosse un sacerdote. Lo erano anche, a quel tempo, Condillac e Meslier, considerati tra i rappresentanti più significativi dell'incredulità e addirittura dell'ateismo nei secoli XVII e XVIII.

Invece che teologia Gassendi preferì insegnare filosofia all'Università di Aix (1616-22), impegnandosi a confutare Aristotele e quindi, indirettamente, il tomismo, ancora dominante a quel tempo negli ambienti accademici e che a lui non piaceva per i suoi apriorismi indimostrabili e per la supponenza nei confronti della natura.

A partire dal 1628 cominciò a interessarsi di Epicuro, in modo da conciliarlo col cristianesimo, ma, poiché il solo nome di Epicuro era considerato sinonimo di ateismo, decise di pubblicare qualcosa solo nel 1649. Doveva infatti stare attento, poiché, nonostante i tempi fossero cambiati, era quanto meno disdicevole che un sacerdote sponsorizzasse idee come l'atomismo ateistico di Democrito e di Epicuro, o come la materialità dell'anima o l'origine empirica della conoscenza, derivata dai sensi. Per molto meno Telesio, Bruno, Campanella e Galilei avevano avuto problemi più o meno seri con l'Inquisizione.

Risultava quanto meno stravagante che un esponente del clero affermasse - pur senza fare esplicita professione di ateismo - che la conoscenza sperimentale (quella in cui i fenomeni possono essere riprodotti) restava l'unica scientificamente possibile per l'uomo. Neppure un ateo, oggi, sosterebbe una cosa del genere. Infatti siamo così cauti che preferiamo dire che, anche di fronte agli esperimenti più comprovati, è sempre possibile che qualcuno dimostri il contrario. Una scienza che pretende di non essere falsificabile, non vale nulla, dice Popper.

A dir il vero Gassendi non era poi così categorico, in quanto ammetteva che una conoscenza scientifica, pur essendo tale nei confronti del singolo fenomeno, non può mai conseguire verità ultime e

definitive. Per questa ragione riteneva assurdo perdere del tempo a elaborare una metafisica delle "essenze", che con quel tipo di verità andava a nozze.

In altre parole, se l'ufficialità cattolica avesse ammesso la possibilità di una tale provvisorietà conoscitiva, Gassendi sarebbe stato disposto a riconoscere un certo spazio alla metafisica. Infatti nella sua opera postuma, *Syntagma philosophiae Epicuri* (1658) egli giudicò plausibile affermare l'immortalità dell'anima e l'esistenza di dio (cosa che invece aveva negato nelle opere divulgate tra i libertini). Questo perché non gli dispiaceva l'idea di fondare una sorta di *metafisica ipotetico-probabilistica*. In tal senso aveva in orrore anche la metafisica cartesiana, che gli pareva, in forma riveduta e corretta, una riproposizione dogmatica della vecchia metafisica aristotelico-scolastica, che a lui pareva già superata dalla tradizione nominalistica (quella che negava l'esistenza degli universali) e dalla nuova filosofia galileiana della scienza.

Poiché frequentava il circolo di padre Marin Mersenne (amico di Cartesio) e costui aveva chiesto ai partecipanti di commentare le *Meditazioni de prima philosophia* di Cartesio, Gassendi accettò la sfida.

Una delle prime osservazioni (la più pertinente) fu questa: l'uomo non può autodefinirsi a prescindere dal contesto in cui vive, dalla realtà che lo determina. La stessa distinzione cartesiana di anima e corpo gli pareva insostenibile, in quanto l'essere umano è un tutt'uno: non si può separare il soggetto pensante o senziente dall'attività che svolge. Anche le prove dell'esistenza di dio gli parevano tutte fantascientifiche. L'idea di "essere perfettissimo" era per lui storicamente data e certamente non innata. Assolutamente arbitrario era anche il passaggio cartesiano dall'idea di un dio perfetto alla sua effettiva esistenza. Peraltro, chi ha detto - si chiedeva Gassendi - che l'idea di "esistenza" includa quella di "perfezione"? L'esistenza è solo una condizione in cui la perfezione può essere vissuta.

Cartesio poi gli suscitava ilarità quando, parlando del criterio di *evidenza*, da un lato diceva che la propria filosofia si basava direttamente sull'io penso, e dall'altro sosteneva essere dio la garanzia ultima dello stesso *cogito* e delle sue verità matematiche. A questo punto - lascia intendere Gassendi - Cartesio avrebbe fatto meglio ad affermare che "dio" è soltanto una *parola*, che si può usare per

dire qualunque cosa, senza aver la pretesa di dimostrare alcunché. Cioè se Cartesio avesse usato un'impostazione di tipo empiristico-nominalistico avrebbe sicuramente evitato molte tautologie e incongruenze logiche. In effetti, da questo circolo vizioso Cartesio non saprà mai uscire, anche se forse sarebbe meglio dire che "non vorrà" mai uscire, temendo spiacevoli conseguenze su di sé.

D'altronde lo stesso Gassendi, nel tentativo di recuperare Epicuro (fu il primo a farlo in epoca moderna), si sentì indotto a conciliarlo col cristianesimo. E così gli atomi, da increati e incorruttibili, diventano, nella sua filosofia, creati da dio e annientabili; i mondi non nascono casualmente dallo scontro degli atomi, ma secondo un progetto finalistico divino; l'anima non è mortale, ma immortale. Da notare che con questo recupero dell'atomismo democriteo ed epicureo, egli contribuirà agli sviluppi chimico-fisici ulteriori di Boyle e Galton.

Rispetto comunque a Cartesio, che non aveva pubblicato nulla a favore di Galilei, per non rischiare di fare la sua stessa fine, Gassendi, con due opere in latino, era stato sicuramente più coraggioso. Non solo, ma egli ebbe anche l'ardire di sostenere che i teologi scolastici, innamorati com'erano di Aristotele, avevano trasformato la teologia in una filosofia, riducendo la fede a una questione di mera logica. In altre parole la filosofia aristotelico-scolastica non solo era dannosa per la scienza, in quanto del tutto astratta, ma lo era anche nei confronti della fede, in quanto contraria ai misteri della rivelazione.

Questo modo di ragionare di Gassendi era abbastanza curioso: contro la fede (ivi inclusa la magia, l'occultismo e la cabala) opponeva la ragione, ma contro la filosofia religiosa opponeva l'esperienza della fede. Oggi - lo si può facilmente immaginare - non avrebbe avuto un atteggiamento così ondivago (né lo ebbe uno dei suoi seguaci: Cyrano, che recuperò l'atomismo e il materialismo depurandoli dalle cautele cristiane di Gassendi). Questo senza nulla togliere al fatto che già allora il suo atomismo ottenne più successo della filosofia cartesiana, anche se molte opere di Cartesio furono poste all'Indice e la sua filosofia bandita dalle università e dai conventi sin dal 1671. Nulla di tutto questo accadde a Gassendi: la ristampa della sua *Opera omnia* uscì a Firenze nel 1727 senza che l'Inquisizione vi si opponesse.

Pascal (1623-1662)

Quando si separa la fede dalla ragione, i risultati possono essere due: o l'integralismo più fanatico, oppure lo sviluppo della scienza e della laicità. Pretendere un terzo risultato, e cioè l'accordo tra una fede che, ritenuta superiore alla scienza, viene privilegiata nella prassi (privata soprattutto), e un interesse effettivo per la scienza, per la vita civile e politica, non è cosa che possa durare a lungo. Lo si è visto nell'esperienza di Blaise Pascal e, in fondo, di tutto il giansenismo (in questo la Francia di allora era culturalmente inferiore all'Inghilterra, in procinto di fare la propria storica rivoluzione).

Nei secoli XVI e XVII si era ormai arrivati a un punto tale di secolarizzazione (negli ambienti intellettuali) che nessun revival teoretico del cristianesimo originario o patristico (ortodosso) era più in grado di far rivivere nella prassi sociale i valori religiosi di quell'antico e glorioso passato (contro i gesuiti e il molinismo).

In pratica, si finiva sempre coll'evidenziare, del cristianesimo primitivo (o anche della Bibbia), solo quegli aspetti che più potevano servire per emanciparsi dalla religione tradizionale. D'altra parte l'esperienza più "autentica", più originale, più pura del cristianesimo da secoli non era più possibile (come minimo non lo era dall'epoca costantiniana).

Nei secoli XVI e XVII la polemica antireligiosa (anticattolica), portata avanti in nome di ideali di fede più autentici (nel senso di più "umanistici"), si risolveva, in ultima istanza, in una progressiva emancipazione dall'idea stessa di religione o, almeno, dal fenomeno sociale tradizionale ch'essa rappresentava.

Dopo il crollo del Medioevo (ma non dobbiamo dimenticare i fenomeni ereticali del basso Medioevo), qualsiasi esperienza religiosa che si pretendeva in alternativa a quella dominante, finiva, proprio a causa della crescente laicizzazione, col rovesciarsi su posizioni laiche e umanistiche, che di religioso avevano solo l'involucro. Questo naturalmente avveniva a prescindere dalla volontà dei protagonisti.

Non è forse significativo che a Port Royal potessero tranquillamente convivere, da un lato, il rigorismo etico-religioso e, dal-

l'altro, gli studi di logica, le ricerche scientifiche e il cartesianesimo? Che poi Pascal sia passato dalla scienza alla fede (e non dalla fede alla scienza), ciò non infirma quanto detto, poiché l'esperienza del suo ultimo periodo va situata in quel filone mistico-irrazionale che troverà in Kierkegaard e soprattutto in Nietzsche i suoi massimi esponenti.

Pascal, come d'altra parte Cartesio, sta a testimoniare che un'esperienza borghese può essere progressista quanto vuole sul piano scientifico, ma se non trova un adeguato consenso di massa, il suo individualismo rischia sempre di portarla a vivere cose opposte a quelle affermate. La storia s'è poi preoccupata di dimostrare che l'irrazionalismo peggiore della borghesia è proprio quello realizzato col consenso delle masse.

Pascal e Kierkegaard

Nella religione pascaliana manca quel pathos drammatico, fortemente irrazionalistico, che si trova in quella di Kierkegaard. Questo perché al tempo di Pascal la religione veniva messa in discussione solo negli ambienti intellettuali (p.es. il giansenismo), mentre ai tempi di Kierkegaard (prima metà dell'Ottocento) gli ambienti di contestazione erano anche quelli popolari.

Ecco perché, mentre a Pascal è sufficiente opporsi in maniera intellettuale alla secolarizzazione dei filosofi (specie di Cartesio), Kierkegaard invece, pur di salvaguardare ad ogni costo la religione (la "sua" religione), è costretto a ricorrere a determinazioni ben più volontaristiche, che hanno lo scopo di mettere in crisi l'identità del credente tradizionale, il suo modo consueto di vivere la fede. La sua lotta contro la secolarizzazione avviene dentro l'ambito ecclesiastico luterano, o comunque dentro l'orizzonte del discorso religioso.

A Kierkegaard non sarebbe mai venuto in mente di usare come argomento apologetico della fede quello della scommessa pascaliana sull'esistenza di dio (che altro non è se non una laicizzazione, non meno intellettualistica, delle prove scolastiche sull'esistenza di dio).

Kierkegaard non solo negava qualunque valore alle cosiddette "prove scolastiche", in quanto esse - a suo giudizio - davano per scontato ciò che invece dovevano dimostrare, ma riteneva anche

che - posta l'esistenza di dio - il vero problema non fosse quello di credere o di non credere, ma di *come credere*.

"Si è cristiani in massa - diceva Kierkegaard - semplicemente perché si è battezzati". Il vero e unico problema, per lui, era quello di come dimostrare che un'esperienza concreta della fede è migliore di una qualunque altra esperienza, migliore soprattutto di quella offerta dall'istituzione ecclesiastica dominante, che nel suo caso era la chiesa protestante danese.

L'irrazionalismo di Kierkegaard non è tanto una conseguenza dell'assunzione del punto di vista religioso in un contesto sociale caratterizzato da un'emergente laicizzazione, quanto una conseguenza dell'aver assunto tale punto di vista nell'ambito della realtà del *singolo*, assolutamente contrapposta ad ogni mediazione non solo istituzionale ma anche sociale.

Tuttavia l'esperienza di Kierkegaard sta forse anche ad indicare che ai suoi tempi la dimensione religiosa non poteva essere vissuta che in modo conformistico, se non si voleva cadere nell'irrazionalismo; ovvero, all'opposto, che la pretesa di vivere una religiosità davvero autentica, in un contesto sempre più laicizzato, deve necessariamente sconfinare nell'irrazionalismo.

In tal senso andrebbe considerato irrazionale anche Pascal. Lui stesso, d'altra parte, lo fa capire nel suo *Memoriale*, ch'egli portò sempre con sé, cucito nella fodera della giacca. A partire dal momento in cui disse d'aver avuto una visione mistica (1654), cominciò a considerare la religione cristiana, nella versione giansenistica, superiore a tutto. Si macerò al punto che non arrivò neppure a 40 anni. La sua polemica antigesuitica, in tal senso, lascia il tempo che trova. Senza dubbio fece bene a contestare la profonda corruzione della chiesa romana e la teologia controriformistica dei gesuiti, ma non era certamente col rigorismo ascetico e lo spiritualismo fideistico che si potevano risolvere i problemi sociali del suo tempo.

Bayle (1647-1706)

Prima che sorgesse il XVIII sec., forse uno dei più risoluti oppositori delle credenze religiose è stato Pierre Bayle, la cui importanza, per l'affermazione dell'ateismo seicentesco, non può essere considerata inferiore a quella di Spinoza, Hobbes e Locke, per quanto questi si siano sempre guardati dal definirsi tali. Non dimentichiamo però che se si prende un qualunque manuale di storia dell'ateismo scritto da un autore confessionale (tra i maggiori A. Del Noce e C. Fabro), tutti i filosofi citati sopra (e molti altri naturalmente) rientrano nella categoria dell'ateismo o quanto meno dell'agnosticismo, anche se loro, ufficialmente, si definivano "deisti". E sono proprio gli autori di questi manuali che, senza volerlo, ci portano a considerare atei o quanto meno agnostici tutti i filosofi borghesi che espressamente non dicevano affatto di esserlo. Non a caso dalla filosofia hegeliana, ch'era quella ufficiale dello Stato confessionale di Prussia, verrà fuori, in maniera logica e consequenziale, l'ateismo dichiarato della sua ala Sinistra.

Quella che Bayle proprio non sopportava era la *metafisica*, non solo perché aveva pochissima fiducia nelle verità prefabbricate dalla logica formale, ma soprattutto perché riteneva che certi filosofi, a motivo del loro ateismo (pur non professato per motivi di opportunità), avrebbero potuto farne a meno, come Cartesio, Leibniz, Spinoza ecc. Di Cartesio, in particolare, apprezzava la fisica e il metodo di giungere alla verità passando per il dubbio, anche se, diversamente da lui, evitava di usare il dubbio per negare verità ai fatti storici. Nell'ambito dei fatti - diceva - bisogna saper distinguere il probabile dall'apparenza e dall'errore.

Fu proprio Bayle, in Francia, a preparare il terreno all'ingresso della filosofia materialistica e sensistica elaborata dagli inglesi, e non bisogna dimenticare il suo debito nei confronti dell'italiano Vainini, finito oggi purtroppo nel dimenticatoio.

Stupefacente il suo interesse per le cose anche minute: per lui non esisteva nulla d'insignificante. Di qui la scelta della forma del *Dizionario storico-critico* per la sua opera principale, ove è impossibile trovare una gerarchia di concetti. Il suo obiettivo era pro-

prio quello di contrapporsi alla conoscenza astratta, avente soprattutto finalità teleologiche, come p.es. quella di Bossuet, che col suo *Discorso sulla storia universale* aveva cercato di realizzare l'ultimo grande e vano tentativo d'interpretare la storia in chiave teologica. Anzi, probabilmente Bayle fu il primo, in epoca moderna, a liberare la scienza storica dalle catene della Bibbia. Così come aveva fatto Galilei nei confronti delle scienze esatte.

Di sicuro a Bayle va riconosciuto il merito d'aver sostenuto che una società di atei è semplicemente una società *umanistica* e che il vero problema è soltanto quello di combattere le superstizioni e l'idolatria, che per lui altro non erano che forme di ipocrisia, soprattutto nell'ambito del cristianesimo e soprattutto quando questo vuol diventare "chiesa di stato". Se fosse vissuto in Italia, dove addirittura per un millennio abbiamo avuto un potente Stato della chiesa, sarebbe andato incontro a sanzioni ben più gravi di quella che, nel 1693, l'obbligò a rinunciare all'incarico di professore di storia e filosofia presso l'École Illustre di Rotterdam, per aver sostenuto, contro un altro esule ugonotto come lui, Pierre Jurieu, il principio della tolleranza religiosa anche nei confronti degli avversari religiosi.

Umana e naturale sono i due aggettivi che preferiva per qualificare una società non religiosa. Per molti versi era più aperto di tanti odierni atei e credenti, in quanto sapeva distinguere le idee dalla pratica. Infatti non avrebbe mai ammesso che idee religiose o ateistiche conducono, di per sé, a comportamenti morali o immorali. Il fatto che alcune idee siano migliori di altre andava per lui semplicemente dimostrato con fatti concreti. Un secolo e mezzo prima di Marx aveva capito che *solo la prassi è il criterio della verità*. E su questo fu difeso anche da Toland, benché non da Voltaire, che nel suo *Dizionario filosofico* dice di temere fortemente degli statisti atei. Anche Rousseau e Montesquieu erano convinti che non si potesse separare l'etica dalla religione. In tal senso potremmo dire che il vero capo spirituale del migliore Illuminismo è stato proprio Bayle.

In effetti se tutti ci comportassimo secondo le sue idee, dovremmo rinunciare immediatamente a qualsivoglia contrapposizione di tipo ideologico. Ognuno dovrebbe avere la possibilità di sviluppare il proprio pensiero, pretendendo dallo Stato il rispetto del diritto di parola, di stampa, di associazione ecc. Bayle non tocca mai, propriamente parlando, i contenuti della fede, ma contesta sempre l'idolatria

e la superstizione. Diderot, che su questo era all'unisono, dirà nell'*Enciclopedia* che nell'arte del ragionamento pochi erano in grado di eguagliare Bayle.

L'unica cosa che si dovrebbe combattere - se fossimo, diciamo, più obiettivi, direbbe Bayle - è la pretesa di servirsi della politica per far passare la propria ideologia. Come noto però questa pretesa caratterizza tutte le religioni integralistiche (inclusa quella cattolico-romana), per le quali non si può fare differenza tra fede e politica, nel senso che una fede senza politica viene considerata di scarso valore. È dai tempi dell'imperatore Teodosio, il quale fece del cristianesimo una religione di stato, che in Europa occidentale, nonostante le numerose rivoluzioni borghesi, non esiste più la *libertà di coscienza*, ammesso e non concesso che sia esistita al tempo dell'impero romano politeistico.

Infatti in nessuna legislazione occidentale esiste, a fianco della libertà "di" religione, anche la libertà "da" ogni religione. Quando si parla di "libertà di coscienza", generalmente s'intende un qualsivoglia atteggiamento religioso o para-religioso o cripto-religioso, ma non uno esplicitamente *a-religioso*. Questo perché l'ateismo viene ancora paragonato a qualcosa di eversivo, di destabilizzante, di moralmente pericoloso, in quanto affine a dottrine ciniche e materialistiche, se non addirittura rivoluzionarie.

Ecco perché quando si parla di radici culturali dell'Europa, queste - dicono i clericali (laici ed ecclesiastici) - non possono essere che "cristiane", eventualmente suddivise in cattoliche e protestanti, senza far cenno alcuno né a quelle ortodosse, ebraiche e islamiche, né, tanto meno, a quelle laiche dell'agnosticismo e dell'ateismo.

Le idee di Bayle furono ereditate da D'Holbach, che resta ai vertici dell'ateismo illuministico europeo. Ed entrambi arrivarono a dire una cosa che ancora oggi, pur con tutta la scienza e la tecnica di cui disponiamo, ci risulta non poco oscura. E cioè che se uno, in forza del suo personale cinismo, giunge a formulare principi assurdi, ateistici o religiosi che siano, potrebbe sempre mutare opinione "lasciandosi ispirare ai consigli della natura, che in nessun modo porta al vizio o all'immoralità". Lo diceva D'Holbach nel suo *Sistema della natura*, elogiando proprio Bayle. Ma a quale "esperienza naturale" si riferisse, in un'Europa nettamente dominata dagli antagonismi sociali, ormai sempre più borghesi (rispetto a quelli feudali), non è

dato sapere.

Meslier (1664-1729)

Jean Meslier fu un esempio clamoroso di doppiezza nell'ambito del cattolicesimo francese del Settecento: perfetto credente, anzi ottimo sacerdote di due parrocchie sperdute nella Champagne (Etrepigny e But), e nel contempo officioso caposcuola (l'unica cosa scritta, il monumentale *Testamento*, fu pubblicato solo dopo la sua morte) della corrente ateistica del XVIII secolo.

Il curato non voleva fastidi di alcun genere e per tutta la vita odiò profondamente gli abusi del potere laico ed ecclesiastico. Il suo modello di eroismo rivoluzionario era François Ravaillac. Di ciò non bisogna fargli una colpa: tanto il Parlamento parigino quanto l'Assemblea generale dell'episcopato francese, negli anni 1739-63, ufficializzando precedenti condanne da parte di singoli vescovi, avevano messo al bando, con tanto di roghi pubblici, molte opere di Bayle, Rousseau, Voltaire, Helvétius ecc.

Può apparire paradossale ch'egli sia stato uno dei tre abati (gli altri due furono Gassendi e Condillac) della tendenza sensistica e materialistica del moderno pensiero francese, ma non bisogna stupirsi più di tanto, in quanto la religione cattolica, in Francia, è sempre stata concepita più che altro in termini *politici*, come strumento dei poteri costituiti. Al tempo della Riforma la Francia non divenne protestante semplicemente perché non aveva bisogno di credere in un'altra religione quando già non credeva nella propria; peraltro i calvinisti ugonotti non mostravano quella acquiescenza alla strumentalizzazione politica che han sempre dimostrato i cattolici. Molti francesi infatti, durante la rivoluzione del 1789, passarono abbastanza tranquillamente dalla fede religiosa all'ateismo.

D'altra parte a questo sdoppiamento della personalità il papato da tempo aveva abituato tutti i credenti europei: il fenomeno è rilevabile per tutto il Medioevo, per non parlare dell'epoca umanistico-rinascimentale (secondo Meslier anche i papi Giulio II e Leone X erano intimamente atei). Il cattolicesimo è una religione strettamente legata al potere politico ed economico: gli aspetti più propriamente etico-religiosi riguardano solo le masse inconsapevoli dei fedeli, certamente non il clero che amministra rilevanti beni patrimoniali.

L'abbé Meslier lasciò, nel 1729, le sue *Memorie* in triplice copia manoscritta e grazie ad alcuni famosi filosofi francesi (Voltaire, D'Alembert, D'Holbach, Helvétius) poté essere conosciuto in tutta Europa, riscuotendo enorme successo. L'opera veniva venduta clandestinamente a peso d'oro: la pubblicazione integrale, in tre volumi, apparve solo nel 1864 ad Amsterdam. La stessa città in cui era già apparsa, anonima, in otto tomi, tra il 1684 e il 1696, un'altra opera in francese del genovese Gian Paolo Marana (un cartesiano di sinistra), il quale, criticando aspramente il cristianesimo, si suppone sia stato una delle fonti di Meslier, insieme a Montaigne, Cartesio e altri ancora.

Per la sua serrata critica dei presupposti evangelici del cristianesimo, Meslier può essere considerato l'equivalente francese del capostipite dell'ateismo tedesco: Hermann S. Reimarus, vissuto anche lui nel Settecento e anche lui destinato a diventar famoso solo dopo morto.

Nel suo *Testamento* le principali analisi riguardano l'origine politica della religione in generale: dio è stato inventato - questa la sua tesi - per conservare meglio un potere acquisito abusivamente.

Interessante è anche la spiegazione del passaggio dal politeismo al monoteismo, in cui non bisogna vedere un progresso della fede, in quanto l'assoluta smaterializzazione della divinità, ridotta di numero a una o, come nel cristianesimo, a tre, e l'attribuzione ad essa di qualità incredibilmente sovrumane, ha reso la divinità qualcosa di ancor più chimerico e immaginifico, molto più facilmente contestabile dagli atei.

Meslier critica ampiamente gli ontologisti Fénelon e Malebranche, sostenendo che la materia è sempre esistita e che non ha mai avuto bisogno di un dio per essere creata. Semmai è alla materia che si possono attribuire tutte le qualità che gli uomini attribuiscono a dio. Essa infatti è eterna, infinita e indipendente dagli esseri umani, e ha in se stessa il proprio significato, che non è certo quello di far vivere eternamente gli uomini.

Meslier non è mai arrivato a credere che la perenne trasformazione della materia riguardasse anche gli esseri umani, che hanno le stesse caratteristiche di eternità e infinità della materia di cui sono composti. Temeva che considerazioni del genere potessero far rientrare dalla finestra quel dio ch'egli aveva cacciato dalla porta.

Vico (1668-1744)

Giambattista Vico ebbe chiara l'idea che il *cogito* cartesiano non era che una forma d'individualismo, ma non gli riuscì di capire che quel *cogito* aveva un significato metafisico e non solo (o non tanto) psicologico.

Il *cogito* voleva essere una reazione individualistica (e quindi intellettualistica e borghese) alla decadenza della Scolastica e alla corruzione della chiesa romana. Se si fosse semplicemente trattato di una reazione psicologica, non sarebbe nata la filosofia moderna, quale espressione culturale del moderno capitalismo. Vi sarebbe stata, al massimo, una semplice contestazione alla Scolastica nell'ambito della teologia medievale.

Viceversa, il *cogito* si poneva anche come affermazione cripto-ateistica ("cripto" perché in forma inconsapevole, cioè al di là delle stesse pretese di Cartesio, che non ha mai smesso di civettare con la religione). L'autonomia del pensiero andava concepita - al dire di Cartesio - come organica all'esserci (benché questo "esserci" non possa fare a meno della sua dipendenza da dio).

Vico non volle ammettere questa fondazione metafisica del soggetto borghese, perché si rendeva conto di non avere un'alternativa convincente da contrapporle. Nella sua filosofia l'uomo deve anzitutto riconoscere il proprio limite ontologico ed ammettere, nel contempo, l'infinità di dio.

Probabilmente l'unica vera alternativa laica che Vico pone al *cogito* è quella dello "stato ferino", cioè delle passioni primitive, che vanno regolate con la ragione e la religione: le passioni del senso e della fantasia dell'età primordiale o "poetica", degli uomini "bestioni".

Vico, in sostanza, ribadendo la teoria di Hobbes sullo stato di natura (animalesco) dell'uomo, contestò l'ingenuo ottimismo di Cartesio, che fondava l'autonomia umana sulla constatazione del retto pensare. In tal senso fece bene a criticare la pretesa cartesiana d'interpretare tutto in maniera matematica; fece bene a porre in primo piano l'esigenza di quegli aspetti irriducibili all'analisi formale della logica (come ad es. la storia, la poesia, la morale...). Ma ebbe

torto nel cercare di voler vincere il razionalismo cartesiano, ripristinando la dipendenza religiosa dell'uomo da dio.

Nella critica Vico era un progressista, nelle soluzioni invece era molto limitato (in questo egli rifletteva i limiti storici dell'Italia). Egli avrebbe dovuto accettare l'idea che il *cogito* era una posizione metafisica originale, dopodiché avrebbe potuto superare le pretese individualistiche del *cogito*, affermando l'*autonomia laica* del soggetto moderno, non dal punto di vista della borghesia, ma da quello delle classi più oppresse.

Vico non ha mai voluto ammettere la fondazione metafisica del *cogito*, perché non ha mai voluto riconoscere al soggetto borghese l'autonomia assoluta davanti a dio. S'egli avesse accettato l'esigenza di questa autonomia (e sviluppando il suo concetto di "storia" avrebbe potuto farlo), si sarebbe accorto: 1) che il *cogito* non riesce a fondarla in modo adeguato, 2) ch'essa può essere fondata solo in alternativa all'esperienza borghese. Vico insomma avrebbe dovuto cercare nel *processo storico* l'alternativa all'esperienza borghese, clericale e aristocratica del suo tempo.

Ma c'è di più. Vico ha commesso un errore imperdonabile quando ha affermato che lo scienziato non può conoscere adeguatamente la realtà, anzi il mondo, semplicemente perché non l'ha creato. Questo modo di vedere le cose - soprattutto dopo Keplero, Copernico, Galilei... - non aveva davvero senso.

L'antinomia posta da Vico tra fisica e storia è quanto mai regressiva: come può esistere una "scienza" della storia e non anche, nel contempo, una della fisica? La fisica non è forse parte della storia? È vero che l'uomo non ha creato la natura, ma è anche vero che la storia è un processo dell'uomo *nella natura* (dalla quale non può assolutamente prescindere), per cui se l'uomo non è in grado di comprendere la natura, non è neppure in grado di comprendere se stesso. O, viceversa, un'adeguata comprensione dell'uomo (della sua storia) non può assolutamente escludere un'analogia comprensione delle leggi naturali.

Se Vico si fosse liberato dei suoi pregiudizi religiosi, avrebbe accettato senza riserve il primato della natura o comunque il rapporto biunivoco di storia e natura. Non avendolo fatto, egli non ha nemmeno saputo impostare una vera fondazione scientifica della storia.

Per Vico, infatti, la storia è "scienza" appunto nella misura in cui essa aiuta l'uomo a rendersi conto dei propri limiti, della propria dipendenza da dio. La storia dunque è scienza al negativo. Il suo significato sta al di fuori del tempo, nell'eternità.

La filosofia della storia di Vico non è, d'altra parte, meno fantasiosa della pretesa cartesiana di fondare l'autonomia del soggetto unicamente sul *cogito*. Al pari di Hobbes, Vico sostiene la teoria dell'*homo homini lupus*, però la stempera nella religione. Infatti, dopo che il più debole ha riconosciuto il più forte, questi - secondo Vico - mette spontaneamente (sic!) la sua autorità al servizio del più debole, e insieme (!) riconoscono di dipendere da dio. Così, da "barbara" che era, la società diventa "civile" in nome della religione!

L'aspetto più interessante della teoria di Vico non sta tanto nel valore attribuito alla storia (valore contraddetto dal fatto che si usano concetti che di "storico" hanno ben poco), quanto piuttosto nell'idea che la storia è caratterizzata da "corsi e ricorsi", al punto che la barbarie può sempre tornare in auge.

Pur lasciando perdere il fatto che Vico ha considerato il Medioevo più barbarico dell'impero romano, resta però degno di rilievo ch'egli non abbia considerato scontato o inevitabile il progresso storico. Tuttavia, anche in questo aspetto, Vico - condizionato com'era dalla religione - si sentì in dovere di precisare che nessun ricorso avrebbe mai potuto contraddire, in ultima istanza, l'idea di provvidenza.

In realtà la libertà umana è più grande di qualunque provvidenza, e nulla può assicurare l'uomo che in uno dei possibili "ricorsi" l'umanità non arriverà ad autodistruggersi. Ciò di cui l'uomo dev'essere convinto è che, nonostante i possibili ricorsi, la lotta per l'emancipazione dei rapporti sociali è un processo che va avanti, approfondendosi sempre di più, e che se mai - a causa dell'azione irresponsabile di una parte dell'umanità - si dovesse imporre la soluzione più tragica, ciò non potrà avvenire senza che gli uomini abbiano consapevolezza dell'esistenza di un'alternativa.

Voltaire (1694-1778)

Francois-Marie Arouet, detto, nel 1718, Voltaire, visse sazio di anni e di avventure. Ne passò talmente tante che ci vorrebbe un volume a parte per raccontarle. Avendo frequentato, da studente, il collegio gesuitico di Parigi, seppe muoversi con sufficiente destrezza nella Francia bigotta e fanatica del suo tempo, anche se, essendo un polemista di natura, a volte non gli riusciva e finiva col pagare a caro prezzo la sua irruenza.

Quando nel 1713 era a L'Aia come segretario dell'ambasciatore francese, dovette tornare a casa in tutta fretta, avendo dato pubblico scandalo a causa di una relazione amorosa con una giovane ugonotta. I versi satirici contro Filippo d'Orleans lo obbligarono all'esilio nel 1716, cui seguirono undici mesi di reclusione alla Bastiglia. Un decennio dopo, quando venne bastonato dai servi del cavaliere di Rohan, col quale aveva litigato, finì di nuovo alla Bastiglia, da dove questa volta venne liberato solo a condizione che lasciasse Parigi per almeno un triennio.

Scelse l'Inghilterra e fu per lui una scoperta, poiché, ammirando il costituzionalismo parlamentare di quel paese (frutto della rivoluzione del 1688), l'ottima filosofia empirista e deista di Locke e soprattutto lo straordinario ingegno di Newton, capì che poteva darsi un obiettivo serio: importare in Francia idee e pratiche molto più avanzate di quelle del cartesianismo metafisico e della teologia scolastica.

Anche qui però la fretta di dire tutto e subito gli costò un nuovo esilio. Le *Lettere inglesi* (1734), che plaudono a una religione nei limiti della ragione, col massimo della morale e il minimo dei dogmi, furono condannate dal parlamento parigino e bruciate in piazza. Allora dovette rifugiarsi a Cirey, nella Champagne, presso una marchesa che molto amerà.

Qui trascorse una decina d'anni, componendo poemi, tragedie, scritti storici e filosofici, ma anche continuando, periodicamente, a compiere viaggi all'estero per sottrarsi alle minacce delle autorità. Solo nel 1743 viene riammesso a Versailles, dove scrive opere di carattere cortigiano, diventando anche storiografo del re. Tuttavia

dopo pochi anni una terribile gaffe a corte lo costringerà a cercare rifugio a Sceaux, nel Maine, dove per la prima volta inizierà a scrivere in prosa filosofica, rinunciando, dopo mezzo secolo, alla poesia. Nei suoi romanzi è davvero grande, perché è filosofo senza darlo a vedere, e usa uno stile molto leggero e versatile, divertente quanto mai con quella sua inconfondibile ironia, con cui sferza i pregiudizi della sua epoca, a volte facendosi prendere la mano coi paradossi e le eccessive semplificazioni.

Generalmente scriveva i testi più compromettenti in maniera anonima, poiché temeva la censura e le condanne dei tribunali ecclesiastici, ma si sapeva benissimo che ne era lui l'autore. Quando le opere finivano all'Indice, per impedire che circolassero s'imponeva loro un prezzo di copertina cinque volte superiore. Pur di screditarlo si pubblicavano testi a suo nome da lui mai scritti, oppure li si riempivano, a sua insaputa, di note piene di falsità. È lui stesso che lo dice a Rousseau. Nei momenti di sconforto arrivò a dire, pur di veder attenuarsi le persecuzioni a suo danno, che la filosofia di Newton era più "deista" di quella cartesiana, in quanto quest'ultima, favorendo una visione meccanicistica dell'universo fisico, portava dritto dritto all'ateismo. Ciò, riferito a Cartesio, era senza dubbio vero, ma era quanto meno ingeneroso attribuire a Newton la convinzione che la gravità andava intesa come un prodotto della volontà divina e non come una qualità intrinseca alla materia. Semmai, su questo aspetto, era preferibile la critica cartesiana, là dove affermava che ritenere l'attrazione gravitazionale una qualità intrinseca alla materia era una forma di magia rinascimentale.

Noi non sapremo mai se le concessioni fatte da Voltaire al deismo partissero da convinzioni di coscienza o di mera opportunità. Con la libertà di stampa di cui oggi fruiamo ci pare assurdo che per dei semplici pamphlet di carattere democratico si potesse costringere un filosofo già famoso come lui ad andare in esilio. Il quale comunque doveva essere un soggetto abbastanza polemico, in quanto anche quando scelse di trasferirsi in Prussia (1749-52), accettando un invito personale da parte del re-filosofo Federico II, il rapporto si guastò abbastanza presto, a causa dei continui attacchi verbali contro lo scienziato Maupertuis, presidente dell'Accademia di Berlino, protetto dal sovrano.

Il bello è che quando si spostò a Ginevra, nella villa Les dé-

lices, entrò subito in rotta con la Repubblica calvinista, da lui ritenuta un'oasi di tolleranza, e riparò nel 1755 a Losanna, poi presso i castelli di Ferney e Tournay, da lui acquistati, dopo essersi sfogato contro i politici di Ginevra con parole durissime in una lettera inviata all'amico d'Alembert.

Tuttavia proprio nel castello di Ferney, non lontano dal confine svizzero, dove venivano a visitarlo le persone più importanti dell'Illuminismo europeo, scrisse le sue opere migliori: *Candido* (1759), che ebbe un clamoroso successo editoriale; *Dizionario filosofico* (1764), che, non facendo discendere i fondamenti della morale da una rivelazione religiosa, fu bruciato dal boia per decreto della facoltà di Teologia della Sorbona; le *Questioni sull'Enciclopedia*, alla quale collaborò attivamente grazie alla mediazione di D'Alembert, e soprattutto il *Trattato sulla tolleranza* (1763), uno dei testi in assoluto più famosi al mondo, sempre citato in qualunque manuale di storia della filosofia, scritto per riabilitare la memoria di Jean Calas, calvinista di Tolosa, giustiziato senza prove perché secondo l'accusa aveva ucciso il figlio che voleva farsi cattolico: in Italia persino Togliatti, per gli Editori Riuniti, lo volle personalmente tradurre e commentare.

Le idee di Voltaire avevano ormai ottenuto un riconoscimento europeo, soprattutto quelle contro l'arbitrio dei potenti, le intolleranze religiose (ch'egli faceva risalire al Concilio di Nicea presieduto da Costantino), le infamie della presunta "giustizia". È vero, faceva della ragione un nuovo dio da adorare, equiparava ingenuamente fede religiosa a irrazionalismo (senza salvare nulla del Medioevo), riteneva il presente, pur con tutte le sue vergognose contraddizioni, sempre meglio del passato ignorante e superstizioso (scontrandosi più volte, su questo punto, con Rousseau), prese una cantonata incredibile quando, volendo restare legato anima e corpo all'universo newtoniano, per sua natura uniforme e costante, negò valore a un'ipotesi evolucionistica delle specie (per lui la Terra aveva al massimo due milioni di anni) e, tutto sommato, non fu mai particolarmente originale in materia di idee ateistiche o agnostiche (il suo modello, sostanzialmente, fu quello dell'inglese Samuel Clarke), né mai arrivò a elaborare un sistema politico democratico come quelli di Rousseau e di Montesquieu.

Ma è anche vero che questo "patriarca del partito filosofico"

francese e, se vogliamo, europeo fu un lottatore instancabile per la democrazia politica, la fine del servaggio, la creatività del lavoro (che non doveva sottostare a umilianti "catene di montaggio"), la libertà di commercio, un sistema fiscale proporzionale, il riformismo sociale progressivo, la certezza del diritto, la tolleranza religiosa, il pluralismo delle idee, la coesistenza pacifica tra gli Stati, la fine dello Stato confessionale, anzi la separazione di Chiesa e Stato... Quando polemizzava sulla mondanizzazione della chiesa diceva che vi era un modo molto semplice per evitarla: stipendiare il clero, senza concedergli né ricchezze né privilegi (cosa che poi si farà durante la rivoluzione).

Nel *Candido* denunciò duramente l'assurdità della guerra dei Sette Anni (la prima guerra mondiale) e quella filosofia ottimistica ad oltranza (alla Leibniz) che considerava imm modificabile l'esistente. Quando faceva storiografia, prescindeva del tutto da considerazioni di tipo provvidenzialistico e rifiutava nettamente le storie dinastiche o quelle meramente di tipo politico-militare: amava invece approfondire i costumi di una popolazione, le forme di civiltà, i sistemi tecnico-scientifici, le attività produttive e la mentalità collettiva. Era lontanissimo da ogni forma di gretto nazionalismo. Non a caso è stato giudicato il primo vero filosofo europeo.

Si dice che fu molto fortunato ad aver avuto un padre notaio, che gli lasciò una cospicua eredità. Va detto però ch'egli la fece fruttare, in quanto allestì varie manifatture di seta, fabbriche di orologi, un teatro e fece anche costruire fattorie e case per gli operai oggetto di persecuzione religiosa.

A Parigi poté tornare, in trionfo, solo nel 1778, tre anni dopo aver iniziato a Ginevra l'edizione delle sue opere complete. Quando vi morì, l'arcivescovo si rifiutò di concedergli la sepoltura, per cui soltanto nel 1791, in piena rivoluzione, le sue ceneri furono trasferite nel Panthéon, accanto a quelle di Rousseau, con cui aveva polemizzato per molti anni.

Rousseau (1712-1778)

Il pessimismo di Jean-Jacques Rousseau nei confronti della società borghese era senz'altro più legittimo dell'ottimismo degli illuministi. D'altra parte questi non avrebbero potuto superare i limiti del feudalesimo con un atteggiamento scettico.

Rousseau però sembrava che vedesse più in là di tutti. Non si faceva illusioni sull'uso borghese della ragione. Da questo punto di vista è stato grande il suo contributo in direzione della scoperta del valore delle società pre-classiste. La civiltà - a suo giudizio - non stava tanto nella scienza o nella tecnica, cioè nel progresso materiale, quanto nell'umanesimo.

Ciò che Rousseau non ha capito è stato il passaggio dalla comunità primitiva alle società classiste. Se l'avesse capito, non avrebbe attribuito alle scienze e alle arti la responsabilità principale delle contraddizioni sociali.

Per Rousseau il benessere dell'uomo primitivo era esclusivamente legato alla sua vita individuale, autosufficiente; i problemi sorsero nel momento stesso in cui l'uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro uomo.

Qui vi sono due errori fondamentali: 1) che lo stato di natura fosse una condizione di dispersione e isolamento; 2) che il bisogno di superare i limiti dell'individualismo porti automaticamente all'ingiustizia.

La nascita delle società classiste è invece avvenuta per motivi opposti: alla vita comunitaria della società primitiva si è sostituita, progressivamente, l'interesse privato del singolo o di taluni gruppi sociali, per i quali la proprietà privata era diventata il mezzo per emanciparsi dal collettivo.

Lo stato di natura descritto da Rousseau non è mai esistito, proprio perché ad esso Rousseau ha applicato dei moduli interpretativi desunti dalla società borghese. Egli ha contrapposto all'antagonismo della società civile borghese il pacifismo dell'individualismo primitivo.

Probabilmente Rousseau voleva dimostrare che l'individuo singolo, estraneo ai giochi di potere, agli interessi economici, ai sa-

lotti culturali, è, nella società borghese, migliore dell'individuo "socializzato", del *citoyen*. Ecco perché egli non ha mai sopportato l'idea dell'assolutismo politico.

Rousseau credeva di poter superare, attraverso il *Contratto sociale*, sia il limite di un individualismo "buono", che però non riesce a imporsi sull'antagonismo della società borghese, sia il limite della "cattiva" socializzazione che si verifica nella stessa società borghese, allorché in nome della proprietà si vuole affermare l'ineguaglianza.

Il *Contratto sociale* è una soluzione utopica, per la semplice ragione che Rousseau chiede a tutti i cittadini di fare spontaneamente una cosa che la società borghese, proprio perché divisa in classi, rende impossibile. Come si può infatti pensare che ogni individuo si renda cosciente che la democrazia è il miglior governo, quando i cittadini che dispongono di proprietà privata ritengono che l'assenza della democrazia (quella *sociale*) li favorisca?

Rousseau non ha compreso l'essenza della lotta di classe, della rivoluzione politica delle masse oppresse, ed ha voluto affidare la realizzazione della democrazia allo sviluppo di due strumenti non politici: l'educazione civile, pedagogica e nazionale da un lato, e la religione "civile" dall'altro.

Interessante però il fatto che Rousseau abbia capito quanto fosse indispensabile, per realizzare la democrazia, puntare su un territorio limitato, in cui la sovranità popolare potesse manifestarsi con maggiore pienezza.

Torniamo a Rousseau

Lo Stato dev'essere subordinato alla società, il legislatore deve conformarsi alla volontà del popolo. Non solo, ma il popolo deve diventare legislatore di se stesso, e ciò è possibile solo a livello locale, perché solo a questo livello è possibile una democrazia diretta, piena, sostanziale e non formale, cioè non delegata a rappresentanti che vivono lontani dalla realtà quotidiana, che non possono oggettivamente avere il polso della situazione. La democrazia è reale quando può essere posta sotto controllo quotidiano dagli stessi cittadini che la gestiscono.

Vanno superati i concetti di Stato e di nazione, persino i con-

cetti di istituzione (che è strettamente legato a quello di burocrazia) e di rappresentanza parlamentare, se s'intende con questo termine un governo centrale che impone le proprie leggi alle comunità locali.

Qualsiasi tentativo di democratizzare la società civile, senza mettere in discussione i concetti di Stato, nazione, istituzione e governo parlamentare centralizzato, è destinato a fallire, perché col tempo tende a svuotarsi di contenuto, non avendo la forza politica per affermarsi e, di conseguenza, per modificare il sistema (si pensi, in tal senso, alla fine che hanno fatto il decentramento regionale, i consigli di quartiere o di circoscrizione dei Comuni, i Decreti Delegati per le scuole statali ecc.).

Non è più sufficiente la "buona volontà" per risolvere la corruzione, il degrado, l'inefficienza... Non basta più neppure la decisione di sostituire i "corrotti e corruttori" con uomini di "provata virtù". Infatti, dopo un certo periodo di risanamento, si finisce col ricadere inevitabilmente nei mali di sempre. Da questo punto di vista fanno bene coloro che propongono di considerare la corruzione un elemento strutturale del sistema. Ma fanno bene "al negativo".

È il sistema in quanto tale che non funziona e non singoli suoi aspetti o settori; e funziona così male che praticamente qualunque volontà positiva dei politici non solo non si realizza, ma tende anche a realizzare gli obiettivi opposti a quelli voluti.

Torniamo dunque a Rousseau, ma passando per i principi del socialismo democratico. Rousseau era un ingenuo, poiché pensava che una società divisa in classi potesse trasformarsi progressivamente nel suo contrario, ma aveva capito che senza la sovranità popolare diretta non c'è alcuna vera democrazia.

Rousseau totalitario?

Rousseau può essere considerato totalitario non tanto perché non crede in una "strutturale" tendenza al male nell'uomo (che il cristianesimo attribuisce al cosiddetto "peccato originale"), e neppure perché, non credendo in questa tendenza, risolve la morale nella politica. Semmai può essere considerato totalitario perché non ha un approccio *democratico-classista* al problema dell'ineguaglianza. Cioè non si pone mai esplicitamente dalla parte del *proletariato urbano e rurale*. Semplicemente egli è schierato dalla parte della *pic-*

cola borghesia, la quale cerca di tutelare i propri beni contro chiunque voglia proletarizzarla.

Rousseau è l'ideologo di una borghesia che ha bisogno di difendersi non solo dall'aristocrazia laica ed ecclesiastica, nonché dalla grande borghesia, che non accetterebbe mai, mettendo a disposizione tutta la propria ricchezza, una soluzione di tipo contrattuale e paritetica con chi dispone di poca proprietà, ma vuole difendersi anche dagli operai e dei contadini, soprattutto da quelli che avanzano rivendicazioni di tipo *sociale*.

Rousseau vuole la dittatura della piccola, al massimo media borghesia, da esercitarsi contro ogni altra classe sociale. Vuole una democrazia imposta con la forza. In tal senso egli è soltanto un intellettuale piccolo-borghese di tendenza *radicale*, il quale appare "democratico" solo perché propone soluzioni che le classi privilegiate non avrebbero mai potuto accettare. Ma il suo radicalismo rimane fittizio, in quanto si gioca esclusivamente sul rapporto individuo-Stato, in cui lo Stato è sì l'esito di un rapporto pattizio tra individui, ma niente di più.

Rousseau non prevede affatto l'estinzione dello Stato, né il suo progressivo assorbimento da parte della società civile. E gli strati sociali marginali (come appunto gli operai delle fabbriche e i contadini senza proprietà terriera) non possono fare altro che accettare le condizioni della piccola borghesia, essendo troppo privi di cultura, troppo vincolati (i contadini) a questioni di tipo religioso, troppo presi dalle loro condizioni di sopravvivenza per poter avere - secondo lui - uno sguardo sereno sulla vita di società, una visione d'insieme la più possibile obiettiva sui problemi che la società deve affrontare.

Quand'egli parla di "stato di natura", non intende mai qualcosa di *desiderabile*, cui si debba cercare di tornare. Lo "stato di natura", ovvero il *comunismo primitivo*, per lui è perduto per sempre. Questo, nella sua filosofia politica, è soltanto un concetto astratto, usato in modo provocatorio, per denunciare le contraddizioni di una società gestita politicamente da due classi sociali (nobiltà e alta borghesia) che, sociologicamente, sono del tutto minoritarie nell'ambito della nazione.

Semmai ci si può chiedere quale sia la differenza, nella concezione dello "stato di natura", tra Rousseau e i giusnaturalisti. Ma

non sarà da questo che si potrà comprendere se la filosofia politica di Rousseau è democratica o totalitaria.

Il giusnaturalismo aveva una concezione molto particolare dello "stato di natura". L'individuo veniva considerato come già titolare di diritti innati e inalienabili in virtù di un'investitura diretta da parte della divinità, e tra questi diritti si prevedeva naturalmente quello alla *proprietà privata*. Quindi l'uomo titolare di diritti, e per natura proprietario di un bene inalienabile, era già moralmente sano e la società non aggiungeva alcunché alla sua moralità. Anzi la società e soprattutto lo Stato dovevano soltanto garantire l'esercizio di quei diritti, i quali venivano appunto gestiti individualmente, difendendoli soprattutto da chi li voleva negare. Gli uomini sono l'uno contro l'altro armati - dicevano i giusnaturalisti - e, per questa ragione, sono costretti a darsi delle istituzioni politiche rigide o accettare delle convenzioni sociali severe per poter sopravvivere pacificamente.

In questa concezione dell'uomo e della società l'individualismo borghese, di natura ancora cristiana, era ben visibile. L'uomo veniva considerato buono di natura, salvo il momento in cui entra in rapporto con gli altri. La sua trasformazione negativa, belluina, avviene perché ha paura degli altri, sicché, per difendersi, non può che rivendicare diritti e privilegi. La vera libertà, quindi, è non *nella* società, ma *dalla* società. Lo Stato serve appunto a stabilire dei confini e a farli rispettare con la forza.

Per Rousseau invece lo "stato di natura" non è né buono né cattivo, ma simile a quello animalesco, cioè istintivo e privo di religione. Si tratta di un uomo appunto di natura, del tutto individualistico, per nulla sociale. L'uomo può diventare *umano* solo in società, ma a condizione che realizzi in prima persona, cioè responsabilmente, un *contratto volontario* con tutti gli altri, condiviso da tutti.

Come si può facilmente notare, entrambe le concezioni non hanno la più pallida idea di cosa voglia veramente dire "stato di natura". Sono entrambe individualistiche e non riescono a comprendere che il loro individualismo è frutto di una rottura nei confronti degli antichi rapporti comunitari che gli uomini vivevano appunto nello stato di natura.

I giusnaturalisti vogliono che la grande borghesia conservi, con la forza della legge, quanto le spetta di diritto solo per il fatto di

esistere. Rousseau vuole invece fare in modo che la piccola borghesia guadagni di più di quel che aveva perso per colpa dei propri nemici. La differenza consiste nel fatto che la grande borghesia era, al tempo dei giusnaturalisti, molto minoritaria, all'interno di una società ancora dominata politicamente dalla nobiltà, ed era una borghesia che anelava a diventare aristocratica, anche a costo di comprarsi i titoli nobiliari.

Viceversa, al tempo di Rousseau la piccola borghesia era diventata particolarmente numerosa e si sentiva schiacciata dai "grandi" del suo tempo, borghesi o aristocratici che fossero. Ecco perché non le basta rivendicare dei diritti di natura, ma ha bisogno di far valere dei diritti positivi, civili e politici, cui l'intera società deve attenersi. Ecco perché Rousseau va considerato il principale filosofo della rivoluzione francese, quando questa, in particolare, viene gestita direttamente dai giacobini.

Inoltre, mentre per il giusnaturalismo la competizione economica non procura alcun vero problema, poiché da un lato c'è lo Stato, che alla bisogna interviene, e dall'altro c'è la "mano invisibile" che, nell'ambito del mercato, si pensa che aggiusti tutte le storture, avvalendosi della legge della domanda e dell'offerta, cioè della legge sull'utilità reciproca; per Rousseau invece la competizione va sin dall'inizio regolamentata da un'istanza superiore, altrimenti porta l'intera società allo sfascio. Di qui l'esigenza di subordinare l'economia alla politica e non il contrario.

Anche i giusnaturalisti temono che la concorrenza possa distruggere la società, ma confidano nel fatto che, in ultima istanza, gli uomini non sono così stupidi da non capire quando è meglio scendere a compromessi. Non a caso nella loro concezione giuspolitica le istituzioni intervengono solo a posteriori. Per Rousseau invece devono farlo a priori, proprio per impedire che si formino situazioni estreme.

Rousseau non aveva concezioni economiche arretrate; quando rifiutava il *laissez-faire* dei fisiocratici, non lo faceva perché non riusciva a capire l'importanza della competizione ai fini dello sviluppo economico. Al contrario, egli aveva intuito che senza una regolamentazione politica dell'economia, questa, in un regime borghese, sarebbe sfuggita di mano, procurando la rovina economica dell'intera società.

Tuttavia resta assodato che la contrapposizione tra il liberalismo giusnaturalistico e il radicalismo rousseviano non sfiora neanche lontanamente i veri problemi che porrà il *socialismo scientifico*, il quale presumeva di porsi al servizio di classi nullatenenti. Per non parlare del fatto che neppure il socialismo scientifico riuscirà a farsi un quadro esatto dello "stato di natura", continuando a vederlo come una condizione di vita da cui si doveva *necessariamente* uscire.

*

Quando nel suo secondo *Discorso* Rousseau afferma che il patto sociale è stato soltanto una forma di raggiri ai danni dei poveri, che ha permesso ai ricchi di trasformare la loro proprietà privata (e quindi il regime di concorrenza e d'ineguaglianza) in una istituzione legale, protetta dallo Stato, diceva una cosa più realistica di quella detta nel *Contratto sociale*, che solo in teoria avrebbe potuto impedire l'anarchia dell'antagonismo sociale.

Nel secondo *Discorso* Rousseau non faceva che ripetere la tesi di Locke, secondo cui gli uomini decidono d'istituire un potere comune, lo Stato, solo per poter continuare a essere liberi dai condizionamenti della società, dove prevale l'antagonismo sociale. E si è liberi solo in quanto proprietari. Il contratto è formale, mentre la proprietà è reale e la libertà ne dipende strettamente. Ripeteva queste cose non per giustificarle, ma per condannarle. Per procedere in senso innovativo dovrà scrivere il *Contratto sociale*, che però lo sarà soltanto fino a un certo punto. E comunque la rottura coi filosofi illuministi era già avvenuta nei due *Discorsi*.

La filosofia politica di Rousseau non può essere considerata dittatoriale semplicemente perché nega un fondamento giusnaturalistico alla società civile borghese (ché, anzi, se si fosse limitato a questo, egli sarebbe stato il vero anticipatore del socialismo), ma piuttosto perché non ha capito nulla dello stato di natura, e in ciò assomiglia agli avversari che combatteva, che di quella condizione di vita avevano compreso ancor meno di lui.

A parziale scusante di tutti questi filosofi borghesi circa l'incomprensione del *comunismo primitivo* va il fatto che già lo schiavismo romano l'aveva eliminato in tutta Europa, soprattutto nell'area occidentale. La parzialità della scusante sta però nel fatto che, a par-

tire dal colonialismo europeo, si sarebbe dovuti tornare a capire che cos'era lo stato di natura, ancora molto presente in Africa, nel continente americano e in varie regioni asiatiche e in tutta l'Oceania. Invece si fece finta di non riconoscerlo, poiché l'intenzione era quella di eliminarlo il più presto possibile. Gli illuministi parlavano di giu-
snaturalismo solo nei confronti dei propri beni, ma quando vedevano le proprietà di popolazioni più arretrate sul piano culturale, scientifico, tecnologico e militare, facevano molto presto a contraddirsi.

Comunismo primordiale vuol dire proprietà comune di tutti i mezzi produttivi; assenza di una rigida divisione del lavoro (se e quando esisteva una divisione del genere, essa era dovuta a differenze naturali, non a imposizioni o anche solo a condizionamenti sociali); assenza di istituzioni che possano gestire dei poteri delegati al di sopra della volontà della comunità; assenza di una produzione finalizzata per il mercato, in quanto vigeva l'autoconsumo (se esisteva il mercato, era solo per barattare delle eccedenze).

Un comunismo del genere è incompatibile con qualunque filosofia borghese, sia essa di tipo radicale, come quella di Rousseau, o liberale come quella di Locke, o autoritaria come quella di Hobbes. Certamente non si può stare dalla parte di Rousseau quando critica la diseguaglianza borghese e poi essergli contro quando non accetta il progresso tecnologico del capitalismo. Spesso i critici sostengono che Rousseau non poteva andare al di là di una socializzazione contrattata in termini etico-politici, poiché i tempi non erano sufficientemente maturi per vedere un superamento economico della società borghese nel suo insieme. Eppure ai tempi di Rousseau le relazioni degli etnologi e antropologi potevano far presente un comunismo primitivo ancora molto vivo. Cosa che oggi è impossibile fare, se non in casi rarissimi.

Questo per dire che proprio al tempo di Rousseau c'erano molte più possibilità che non nei due secoli delle teorie socialiste (XIX e XX), per capire che il comunismo primitivo era davvero un'alternativa reale alla società borghese. Oggi per poter capire l'importanza del comunismo primitivo rischiamo di aver bisogno di una catastrofe generale, sociale e ambientale, in virtù della quale gli ultimi sopravvissuti saranno in realtà costretti dalla forza delle cose a tornare a quello stile di vita se vorranno continuare a esistere.

È un brutto modo di vedere le cose quello di giustificare le

manchevolezze di una determinata teoria, dicendo che esse non potevano dipendere dalla volontà di chi l'aveva formulata, bensì dalle condizioni storiche in cui il suo autore viveva. Non c'è nulla che possa imporsi in maniera indipendente dalla volontà umana. Nessuno può sentirsi autorizzato a condannare all'ignoranza o all'impotenza chi è vissuto prima di lui.

Noi siamo troppo abbacinati dall'idea di progresso per poter avere uno sguardo obiettivo sulla realtà. In particolare il XX secolo ci ha illusi che in virtù della scienza e della tecnica è sempre possibile uscire anche dalle catastrofi belliche più devastanti e disumane. In realtà l'Occidente ha potuto riprendersi soltanto perché il Terzo mondo, che prima veniva sfruttato impunemente, si è illuso che per liberarsi di questo sfruttamento potesse bastare un'emancipazione di tipo politico-istituzionale.

La teoria giusnaturalistica

La teoria giusnaturalistica (da Pudendorf a Locke) presupponeva un duplice contratto: quello *societario* tra i cittadini, per la loro sicurezza reciproca (che sostanzialmente consisteva nella tutela della proprietà privata, fonte primaria della libertà personale), e quello di *dominazione* o di sottomissione condizionata tra i cittadini e un sovrano, mediante cui il potere politico (suddiviso in legislativo ed esecutivo) e quello giudiziario (in Locke è quello federativo) venivano delegati a una realtà esterna, lo Stato, preposto a difendere in primo luogo i cittadini detentori dei diritti naturali e firmatari del patto sociale.

Questa teoria era stata in parte rifiutata da Hobbes, che aveva eliminato il patto *societatis*, in quanto per lui contava solo lo Stato, unico legittimo sovrano (preferibilmente monarchico), mentre i cittadini non potevano avere altri diritti di quelli che il sovrano riconosceva o concedeva loro. Tuttavia i cittadini non smettevano d'essere proprietari dei loro beni: semplicemente dovevano rinunciare a impadronirsi di quelli altrui, onde evitare il rischio di una guerra civile, che al tempo di Hobbes aveva pesato non poco sui destini degli inglesi.

Rousseau invece elimina il patto di dominazione (*subjectio-nis*), attribuendo la sovranità interamente al popolo, che al massimo

può demandare ai governi alcune funzioni, le quali non possono però essere decisive, in quanto la sovranità è inalienabile, cioè indivisibile e intrasmissibile in via definitiva. Egli infatti è il teorico della *democrazia diretta*, dove gli aspetti della delega sono limitati nelle funzioni o addirittura provvisori, cioè limitati nel tempo, tant'è che i parlamentari vengono definiti semplicemente come "commissari del popolo", revocabili in qualunque momento. Essi non potevano essere scelti dal governo né potevano pensare di non dover rendere conto al popolo della loro attività.

In teoria Rousseau abolisce la separazione tra società civile e governo, tra borghese e cittadino, tra i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario. In un certo senso lo Stato viene assorbito dalla società, in quanto non è altro che l'insieme dei soggetti, cioè del popolo. Tuttavia si tratta soltanto di un patto sociale tra piccolo-borghesi proprietari dei mezzi produttivi, per cui è sbagliata la tesi di Lucio Colletti, secondo cui Marx e Lenin non avrebbero aggiunto nulla a Rousseau, salvo l'analisi delle basi economiche relativa all'estinzione dello Stato (*Ideologia e società*, ed. Laterza, Bari 1975. vi sono due capitoli in cui parla di Rousseau, chiaramente sotto l'influenza di G. Della Volpe).

Rousseau e Marx

Marx non ha riconosciuto il proprio debito nei confronti di Rousseau probabilmente perché in Germania Hegel considerava Rousseau il teorico dell'individualismo atomistico liberale, e quindi appartenente al giusnaturalismo. Rousseau, in altre parole, non veniva considerato diverso da Fichte.

A Marx Rousseau non poteva apparire molto diverso da Smith e Ricardo, in quanto l'idea d'immaginare uno stato di natura in cui l'uomo è isolato, gli pareva assurda. Per Marx cioè non aveva alcun senso pensare di poter ripristinare lo stato di natura mediante un contratto sociale, proprio perché gli autori di questo contratto, presi individualmente, erano già economicamente indipendenti, padroni dei loro mezzi produttivi e in concorrenza tra loro. E questo gli pareva assurdo.

Ritenere che l'uomo primitivo fosse una specie di Robinson Crusoe l'aveva sempre considerata un'idea ridicola. Gli ideologi bor-

ghesi - incluso Rousseau - non avevano fatto altro che applicare al passato dello stato di natura un'ideologia che avrebbe dovuto risolvere i problemi della società capitalistica a loro coeva.

Secondo Della Volpe e Colletti l'egualitarismo di Rousseau non è paragonabile a quello livellatore di Babeuf, in quanto tiene conto dei meriti individuali. Questa cosa sarebbe stata ribadita da Marx nella *Critica al Programma di Gotha*, laddove afferma che l'applicazione di una norma uguale a persone disuguali è un'ingiustizia. Il principio comunista migliore è "ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni".

Tuttavia Marx pretendeva il riconoscimento sociale dei *bisogni*, non tanto dei *meriti*. Rousseau invece vuol tenere più conto dei meriti, per articolare di conseguenza i ranghi sociali in conformità ai servizi resi. Le differenze naturali vanno riconosciute e convalidate dal patto.

*

"Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni". Come può funzionare questo principio in maniera continuativa, senza che chi ha capacità superiori alla media lo metta in discussione? Nelle società antagonistiche chi ha capacità elevate pretende speciali riconoscimenti, pericolosi privilegi. Il che, inevitabilmente, si ripercuote sulla soddisfazione dei bisogni.

Se le risorse sono "determinate" e qualcuno ottiene di più a motivo dei suoi meriti, gli altri non possono ottenere soddisfazione adeguata. Ora, non è possibile ovviare a questo inconveniente, che col tempo potrebbe anche diventare molto pericoloso, puntando sullo sviluppo illimitato delle forze produttive, poiché ciò potrebbe danneggiare la natura o potrebbe creare rivalità territoriali tra popolazioni confinanti.

Si deve risolvere il problema di come conciliare meriti e bisogni dando per scontato che le risorse siano circoscritte, determinate. È inevitabile che chi può dimostrare più meriti, pretenda maggiori riconoscimenti. Bisogna anzi riconoscergli qualcosa di più proprio per dissuaderlo dal compiere azioni sconvenienti, lesive degli interessi comuni.

In una comunità democratica, in cui tutti contribuiscono, sul-

la base delle loro capacità, a soddisfare i bisogni collettivi, si possono riconoscere ai più capaci alcuni particolari poteri riguardanti unicamente la sfera *politica*, non quella economica.

L'ambito politico però dovrebbe essere gestito sempre da un collettivo e mai da un organo monocratico. Un maggiore potere politico non dovrebbe comportare un maggiore potere economico, poiché ciò creerebbe immediatamente delle disparità sociali. Non si può possedere di più solo perché si hanno maggiori capacità intellettuali.

Si devono poi favorire altre due cose, onde impedire che il riconoscimento di maggiori poteri a chi dispone di maggiori capacità venga considerato inamovibile, a tempo indefinito.

Anzitutto chi dispone di maggiori poteri deve costantemente rendere conto alla comunità di come li esercita. Cioè deve sapere di aver ricevuto un mandato che può essere revocato in qualunque momento.

In secondo luogo tutti devono essere messi nella condizione di poter sviluppare al meglio le proprie capacità. Cioè non possono esserci conoscenze riservate a pochi eletti. Chi più sa ha il dovere morale di trasmettere le proprie conoscenze, abilità, competenze a chi non sa. La formazione dovrebbe essere considerata permanente. Queste due condizioni servono per ottenere un ricambio agli organi di potere.

Un altro aspetto da considerare è che l'uomo e la donna sono fatti per vivere quante più esperienze possibili: non si possono accontentare di quello che sanno o sanno fare. Questo vuol dire che bisogna offrire a tutti la possibilità di "rimotivarsi", cioè di affrontare situazioni inedite, in cui si ha, inizialmente, tutto da imparare. In questa maniera chi aveva potuto beneficiare di ampie considerazioni a motivo delle sue capacità, si può ritrovare, in situazioni del tutto differenti, a fare la parte del novizio. Potrebbe anche essere obbligato dalla comunità ad acquisire nuove esperienze, o l'intera comunità potrebbe essere indotta dalle circostanze a farlo (che è cosa molto facile quando ci si trasferisce da un luogo all'altro).

Rousseau e la democrazia diretta

I

Quando, nel suo *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*⁹, Rousseau parla degli uomini primitivi, lo fa non per esperienza diretta, ma perché ha letto le relazioni o le memorie di viaggio dei colonizzatori o degli etnologi al loro seguito, i quali osservavano gli indigeni con gli occhi degli europei "civilizzati", cioè non disposti a rivedere i loro propri fondamentali criteri di vita, se non, al massimo, gli eccessi che potevano constatare nelle rispettive società d'appartenenza. Se avesse avuto un'esperienza personale, frequentando una delle tante comunità primitive che, ai suoi tempi, erano ancora incontattate, non avrebbe mai detto che la vera *democrazia*, quella *diretta*, non è mai esistita: si sarebbe anzi accorto ch'essa era esistita per milioni di anni e che semmai si erano rivelati storicamente fallaci tutti i tentativi fatti per ripristinarla.

Le sue descrizioni della vita primitiva servivano soltanto, nel migliore dei casi, come freno morale nei confronti dei lussi, degli sprechi e delle frivolezze che caratterizzavano tutta la moderna Europa occidentale e soprattutto la Francia assolutistica. Non servivano certo a mettere in discussione né la durezza del colonialismo (tant'è che non si è mai rinunciato all'idea di far diventare l'indigeno un "europeo"), né i fondamenti del capitalismo, sulla base dei quali la colonizzazione extra-europea andava considerata come una necessità, per cui l'indigeno da sfruttare non poteva diventare "troppo europeo", se non in limitati casi, quelli appunto che servivano a confermare i suddetti fondamenti. Il che, *mutatis mutandis*, è vero ancora oggi.

Questo per dire che quando Rousseau parla di "stato di natura", ha una visione necessariamente falsata, o comunque molto limitata, di questa condizione di vita, benché se ne serva, intelligentemente, per sottoporre a critica la società del suo tempo. Non è possibile quindi mettersi, *sic et simpliciter*, "dalla parte di Rousseau", anche se le sue idee hanno sicuramente anticipato quelle relative al socialismo (almeno di un certo tipo di socialismo). Cioè occorre chiedersi, *costantemente*, se le sue considerazioni sul comunismo primitivo corrispondano davvero alla realtà.

D'altra parte lo stesso Rousseau è consapevole dell'enorme difficoltà di poter parlare di un "uomo naturale", quando l'intera Europa borghese sta diventando sempre più il prodotto di un "uomo ar-

⁹ I testi di riferimento sono inclusi negli *Scritti politici* di Rousseau (soprattutto i volumi I e II), ed. Laterza, Bari 1971.

tificiale". Il rischio infatti è sempre quello di parlare di uno "stato di natura" coi criteri di una società civilizzata. In tal senso non si può essere così ingenui da considerare fondate le osservazioni che Rousseau fa delle società primitive solo perché le usa con l'obiettivo, in sé giusto, di contestare il capitalismo della sua epoca. Il problema, per lui, era soltanto quello di "migliorarlo", tornando a una precedente condizione di vivibilità, non molto diversa - a ben guardare - dall'esperienza dei Comuni italiani a partire dal Mille, quando sicuramente la democrazia borghese esistente era più "diretta" di quella che s'imporrà sotto la fase podestarile e principesca, per non parlare di quella assolutistica e nazionalistica del suo tempo.

In questi Comuni, tuttavia, la vivibilità del capitalismo non era certo migliore di quella odierna, né di quella dei tempi roussoviiani. Non basta essere geograficamente molto circoscritti per vantare maggiore democrazia. L'evoluzione sempre più autoritaria dei Comuni (che presto si trasformeranno in Stati regionali) fu una diretta conseguenza delle fortissime contraddizioni antagonistiche sviluppatesi al loro interno.

In altre parole, l'analisi dello stato di natura, se può essere servita, nelle intenzioni di Rousseau, per criticare i fondamenti della società borghese, non è affatto detto ch'essa sia stata elaborata rispettando la realtà dei fatti, proprio perché non vi è alcuna intenzione di fuoriuscire dal sistema borghese dominante. Per esempio, quand'egli contrappone la "felicità" dell'uomo naturale alla "infelicità" dell'uomo civilizzato, offre un'idea di uomo naturale che non si discosta molto da quella dell'animale: l'uomo è in pace con se stesso quando vive d'istinto e si corrompe quando inizia a pensare.

Questo modo di vedere le cose, privo di riscontri effettivi, oggi lo definiremmo di tipo "ideologico", cioè preconstituito. Il fatto che la cultura dell'uomo borghese non sia in grado di produrre la felicità di tutti, non può portare a credere che il primitivo era felice in quanto alieno dal pensare. Rousseau s'immagina la natura come una condizione idilliaca, priva di contraddizioni o di problemi da risolvere.

Cioè proprio mentre egli è convinto, giustamente, che quando i filosofi parlano "dell'uomo allo stato selvaggio", hanno in mente in realtà, come termine di paragone, l'uomo civilizzato, tende però a confondere l'idea di *contraddizione* (in sé positiva) con quella di *an-*

tagonismo, non rendendosi conto che, in generale, il significato della vita non sta nel non avere problemi da risolvere, bensì nel poterli risolvere *liberamente*. Ha quindi poco senso, nella sua analisi, sostenere che il passaggio dall'animalità all'umanità è scandito dall'avvenimento dell'*infelicità*.

L'uomo che pensa *non* è un animale triste, depresso. Rousseau vedeva la libertà negativamente: l'animale felice è senza problemi appunto perché non è libero, vivendo esclusivamente d'istinto. L'uomo invece tende a corrompersi a causa di uno strano handicap che ha la sua natura: l'idea di *perfettibilità*. Col passare del tempo l'uomo tende a perdere quella tranquillità che aveva in origine e finisce col comportarsi peggio delle bestie.

Un'idea, questa, che lo porterà a formulare una concezione pedagogica basata sul non-intervento dell'educatore nei confronti del bambino, nella convinzione che, avendo questi, per natura, più possibilità d'essere umano che non l'adulto corrotto dai meccanismi sociali, diventava necessario permettergli di esprimersi spontaneamente. L'educatore, in sostanza, doveva intervenire soltanto *ex-post*, invitando il bambino a rendersi conto da solo quando e come aveva violato il proprio "stato di natura". Concezione, questa, che oggi si ritiene superata, in quanto il bambino non vive in un'isola deserta in cui non esistono rapporti antagonisti, ma, sin dalla nascita, è condizionato da questi rapporti, per cui il ruolo dell'educatore diventa fondamentalmente *ex-ante*.

Ciò senza nulla togliere alla necessità, quando è in gioco l'uso della libertà, di far leva sulla *responsabilità personale* e non sul semplice "dovere all'obbedienza". Il bambino "anarchico" non può essere considerato un'alternativa al bambino "soldatino"; anche perché, se ciò fosse possibile, Rousseau cadrebbe in una contraddizione insuperabile, come da più parti è stato sottolineato. Se il selvaggio si caratterizza per il fatto di non avere desideri che oltrepassano i bisogni fisici, l'educatore rischia di formare un bambino privo di desideri e quindi simile al "soldatino" che pur si vorrebbe scongiurare.

La concezione roussoviana della pedagogia rifletteva quella della sua filosofia, secondo cui l'uomo nasce buono e diventa cattivo quando entra in società. Il limite di questa concezione stava appunto nel fatto di credere che si potesse essere tanto più liberi quanto meno forti fossero i legami sociali. Rousseau s'immagina l'uomo primitivo

come un membro appartenente a un piccolo branco, unicamente preoccupato di soddisfare i suoi bisogni primari, caratterizzato da una vita solitaria e pastorale, che rispecchierebbe la sua natura indolente e sfaccendata.

Lo dice anche nel *Saggio sull'origine delle lingue* (ed. Einaudi, Torino 1989): "Nei primi tempi gli uomini vivevano sparsi sulla faccia della Terra e non avevano altra società che quella della famiglia, altre leggi che quelle della natura, altra lingua che il gesto e qualche suono inarticolato". L'uomo primitivo non sarebbe stato, per Rousseau, un *animale sociale* (come voleva p. es. Aristotele), ma una specie di vagabondo che, con la sua famiglia (e, a volte, senza neppure questa, poiché i rapporti sessuali erano del tutto occasionali, e la famiglia, con gli affetti connessi, poté sorgere solo dopo essere usciti dalle foreste), gira il mondo, prendendo le cose alla giornata e, quando incontra altri come lui, tende ad averne paura, proprio perché non è abituato a fare "comunità" col diverso da sé. Non essendo legati da alcuna idea di fraternità comune, i primitivi si credevano naturalmente nemici, senza rendersi conto di vivere una comune insoddisfazione.

I loro bisogni - così prosegue Rousseau - sono talmente modesti che non hanno alcuna idea dell'avvenire, alcuna vera curiosità... Ad un certo punto vogliono uscire dal loro stato di natura proprio perché si stanno annoiando e rischiano d'impazzire, non potendo soddisfare l'esigenza di migliorarsi. Cioè non possono più accettare l'idea di *indifferenza*: una vita semplice, uniforme e solitaria non è poi così facile a viverci.

Come si può facilmente notare, quando parla dell'uomo primitivo, Rousseau sembra che faccia dell'*autobiografia*. La sua vita personale era l'espressione di una insofferenza per la società borghese, vissuta però in una forma di individualismo esasperato, non meno borghese, ancorché privo di tutto: una fissa dimora, una proprietà, una stabile relazione coniugale.¹⁰ Rousseau si sentiva un disadattato, ma con l'intenzione di opporre alla socializzazione borghese un diverso tipo di società, in cui l'elemento comune prevalessesse su quello

¹⁰ Voltaire gli rimproverò d'aver abbandonato ben cinque figli all'Hospice des Enfants-Trouvés, ma la questione è ancora oggi dibattuta. In ogni caso nelle *Confessioni* sostiene che a causa delle sue condizioni economiche non sarebbe riuscito a mantenere alcun figlio.

individuale.

Ma qual è la molla che fa scattare l'idea di rinunciare alla propria libertà personale, vissuta in maniera anarcoide, accettando quella della socializzazione? La molla è data dal fatto che il soggetto, vedendo gli altri soffrire come se stesso, inizia ad averne pietà e comincia a pensare a cosa si può fare insieme per uscire da questo stato di reciproca frustrazione, di logoramento autodistruttivo, che porta inevitabilmente a una morte precoce. "La libertà infatti - è lui stesso che lo dice nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* - è un alimento nutriente, ma difficile da digerirsi; per tollerarlo occorre uno stomaco molto sano".

Quindi per Rousseau l'uomo è buono quando è solo, rischia di diventare cattivo quando si rapporta agli altri, ma ridiventa buono quando vede gli altri soffrire e si chiede che cosa fare per superare questa comune sofferenza. Il fatto stesso di "chiederselo" è, secondo lui, all'origine del linguaggio articolato, espressivo, quello che fa ragionare e commuovere. Da questo punto di vista l'idea di *patto sociale* non poteva essere che una conseguenza dei due *Discorsi* critici nei confronti della società borghese.

Molti hanno visto, in questa posizione rousseviana, l'antitesi a quella hobbesiana, secondo cui l'uomo è malvagio di natura e l'esigenza di una monarchia assoluta serve appunto a impedire che tale malvagità possa minare le fondamenta di una ordinata società civile. In realtà le due posizioni sono speculari. Infatti, che l'uomo sia buono o cattivo di natura non fa molta differenza, in quanto entrambi i filosofi si pongono il problema di come impedirgli di esercitare la propria libertà. La differenza sta soltanto nei *mezzi*: imposti dall'alto o decisi dal basso.

Una monarchia assolutistica o una democrazia irreggimentata non costituiscono una reciproca alternativa. Non può fare molta differenza che l'idea di "bontà" venga decisa da un'istanza superiore, con cui porre un freno all'egoismo basato sull'interesse personale, o che venga decisa, una volta per tutte, da un patto sociale i cui contraenti faranno di tutto per impedire che venga violato. D'altra parte tra Hobbes e Rousseau vi è di mezzo la rivoluzione inglese, e subito dopo la morte di Rousseau scoppierà quella francese, il cui teorico principale verrà considerato dai giacobini proprio lui. L'idea d'imporre la democrazia, con tutta la forza possibile, si va facendo strada

in un'Europa la cui borghesia non si accontenta più del solo potere economico, ma pretende anche quello politico. E quale miglior modo di esigerlo se non quello di opporre alla dittatura di un monarca la dittatura di una classe sociale?

II

È notissima la frase che nel secondo *Discorso* Rousseau elaborò per spiegare la nascita della società civile: "Il primo che, cinto un terreno, pensò di affermare: *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile". La cosa incredibile di questa affermazione (che comunque voleva apparire simbolica) è che si attribuisce la nascita di una "società" a un individuo *singolo* o che si comporta egoisticamente.

Rousseau aveva indubbiamente ragione nel sostenere che la nascita della civiltà era in qualche maniera legata a un uso privatistico della proprietà comune. Ma nel suo modo di ragionare resta del tutto inverosimile ritenere che da un contesto comunitario potesse emergere, senza alcuna forma di contestazione, un uso soggettivistico della proprietà. Il passaggio dalla comunità primordiale allo schiavismo non può essere certo avvenuto in una maniera così individualistica. Deve per forza esserci stata una fase mediana, un momento transitorio, in cui una parte del collettivo s'è imposta sull'altra, facendole credere che, per sopravvivere in un ambiente difficile, era indispensabile una gestione centralizzata, in appositi magazzini, delle eccedenze alimentari, e che per la gestione comune di tali eccedenze dovessero essere preposte determinate figure istituzionali. Tali figure, inizialmente, non potevano essere che una sorta di "re-sacerdoti", il cui carattere religioso s'intersecava con quello politico. I funzionari alle dipendenze di queste figure politico-ieratiche dovevano necessariamente fare dell'attività lavorativa in generale un qualcosa di coordinato e di obbligatorio, proprio per assicurare allo Stato quante più eccedenze possibili, dalla cui vendita ad altre comunità si potevano ricavare significativi introiti. Chi controllava la distribuzione delle derrate alimentari, controllava l'intera comunità.

La proprietà privata individuale può essersi formata solo in un secondo momento e per opporsi non tanto a una proprietà comune *democratica*, quanto piuttosto a una proprietà comune *statalizza-*

ta, gestita da una burocrazia scelta dal sovrano. Rousseau invece ha in mente la proprietà privata individualistica della borghesia del Settecento e, poiché non è in grado di fare alcuna analisi storica del comunismo primitivo, attribuisce ad essa la scomparsa di quest'ultimo.

Egli è così lontano dal capire l'organizzazione di una vita tribale che s'immagina la cosiddetta "orda primitiva" composta da individui isolati, abituali frequentatori non solo di caverne, ove rifugiarsi dagli animali feroci, ma anche di foreste ricche di frutti selvatici e di selvaggina da cacciare, dove il massimo della socializzazione era costituito dalla famiglia, inevitabilmente soggetta a rapporti incestuosi o comunque priva di solidi legami matrimoniali. Non riesce a vedere gruppi di villaggi all'interno delle foreste o nelle immediate vicinanze. Quando inizia a parlare di costruzioni di *capanne*, per lui, in un certo senso, il comunismo primitivo è già finito e ha inizio la civiltà.

L'edificazione delle abitazioni - secondo lui - produce il senso della famiglia, come la conosciamo oggi, che non è più qualcosa di estemporaneo, ma è basata sull'amore coniugale e la cura per i figli. In tale contesto si sviluppa il linguaggio, si formano i primi sentimenti di umanità e si vieta l'incesto; si celebrano il canto e la danza, mentre la festa intorno a un fuoco è il massimo del godimento possibile.

Tuttavia, poiché vuole restare fermo sull'idea che l'uomo è buono soltanto quando è *solo*, Rousseau è costretto a sostenere che già in questa età delle capanne si erano formati i germi della successiva corruzione. Gli uomini infatti cominciano a fare differenze tra chi canta o danza meglio degli altri; sicché da queste preferenze nasce la vanità e il disprezzo, la vergogna e l'invidia; e, per evitare tutto ciò, sorgono le prime convenzioni sociali, la cui violazione può comportare terribili vendette.

La seconda rivoluzione è quella dell'agricoltura, basata sulla divisione del lavoro, sulla proprietà e sulla metallurgia: essa ovviamente comporta l'accumulo delle eccedenze. Poiché Rousseau non vede in tale evoluzione la possibilità di conservare le caratteristiche salienti del comunismo primitivo, non può che considerarla ancora più deleteria. Qualunque aspetto sociale non regolamentato in maniera coercitiva da tutti gli appartenenti a un collettivo, è per lui espressione di disuguaglianza o d'ingiustizia.

È curioso che da parte di un filosofo favorevole allo stato di

natura, in cui l'uomo è "socievole" appunto perché solitario, sostenga che nella società civile l'uomo avverte sempre se stesso in antagonismo con gli altri. Quel che qui non si comprende è perché debba essere *lui solo* a vedere tale antagonismo come un'anomalia: come se la sua visione della realtà potesse fruire, rispetto a quella hobbesiana, di un particolare privilegio di obiettività.

Questo suo modo di analizzare le contraddizioni sociali è molto astratto. Rousseau ha sempre detto di voler recuperare l'*uomo*, in alternativa al *cittadino*, ma non vede mai l'uomo come appartenente a una *classe sociale*. Egli ha un concetto di "uomo" non meno astratto di quello di "cittadino" professato dalla borghesia. Se tutti i cittadini sono "egoisti", con chi sarà possibile creare un patto sociale per diventare finalmente uomini?

Nella sua analisi la proprietà, presa in sé e per sé, non è all'origine della disuguaglianza. Se per questo, neanche le capanne lo sono. La vera origine della disuguaglianza sta piuttosto in un atteggiamento *psicologico*, tutto interiore, che è il *bisogno di migliorarsi*, di essere diversi da ciò che la natura predetermina. Anzi, non si tratta neppure di un "bisogno", poiché questo termine Rousseau lo riferisce solo agli istinti primordiali (fame, sete, riproduzione, riparo...), quanto piuttosto di un "desiderio", che ovviamente è "malsano", feroce di conseguenze deleterie. Il male sta in una perversa immaginazione, che dà più importanza all'apparire che non all'essere.

L'affermazione che usa per spiegare la transizione dal comunismo primitivo allo schiavismo è insieme ambigua e affascinante: "gli ostacoli che si oppongono alla conservazione degli uomini nello stato di natura prendono con la loro resistenza il sopravvento sulle forze che ogni individuo può impiegare per mantenersi in tale stato". La frase, in sé, è affascinante perché coglie l'essenza della libertà umana, le cui scelte negative paiono poco spiegabili sul piano razionale. Tuttavia essa ha qualcosa di ambiguo, in quanto pone un'antinomia tra singolo "buono" e collettivo "cattivo". Il singolo cede a una volontà nettamente superiore alle sue forze. E Rousseau, subito dopo, conferma quanto appena detto: "questo stato primitivo non può più sussistere e il genere umano perirebbe se non cambiasse il suo modo di essere".

Quindi la transizione, una volta posta, è senza soluzione di continuità, è irreversibile; al punto che se essa non si verificasse, sa-

rebbe l'*intero genere umano* - dice Rousseau - che rischierebbe di perire. Senonché i fatti della storia hanno dimostrato proprio il contrario, e cioè che sono le civiltà antagonistiche a eliminare quelle primordiali e a minacciare l'esistenza del genere umano e dell'ambiente in cui vive.

È senz'altro giusto attribuire il sorgere della guerra alla nascita della proprietà privata della terra (i confini sono sempre stretti per chi non s'accontenta di ciò che possiede); ed è ancora più giusto far dipendere la nascita dello Stato dall'esigenza di difendere la proprietà privata, il quale Stato fa appunto passare tale difesa come una questione giuridica di *diritto civile*, cercando altresì di far credere che tale diritto realizza pienamente quello naturale. È la *legge*, e non più la *natura*, che media i rapporti tra gli uomini; e lo Stato si serve della legge per riformulare il concetto stesso di natura, cioè per far considerare naturale ciò che è del tutto artificioso.

È difficile non vedere in queste considerazioni un'anticipazione delle idee del socialismo. E tuttavia c'è qualcosa che non convince. La critica al sistema borghese si va progressivamente affievolendo nella sua analisi. Il Rousseau maturo, quello del *Contratto*, cerca una soluzione alle contraddizioni insanabili del sistema standovi completamente dentro. Pensare che la democrazia possa realizzarsi sulla base del passaggio dal diritto naturale di un individuo primitivo del tutto isolato, al diritto civile dell'individuo in società, non ha alcun senso. Di sicuro non si esce dai limiti del giusnaturalismo classico, che quando pensava ai cosiddetti "diritti naturali", aveva in mente quelli individualistici della libertà personale, della proprietà privata e dell'esistenza in vita!¹¹

¹¹ I giusnaturalisti borghesi, per giustificare gli abusi economici compiuti nell'ambito della produzione capitalistica e colonialistica, facevano risalire i diritti della loro classe d'appartenenza a un periodo ancestrale (adamitico), pensando che così nessuno avrebbe potuto contestarli. Ciò chiedevano, dando del periodo preistorico una valutazione del tutto arbitraria (in quanto consideravano l'uomo un individuo isolato), che si accettasse l'idea di *diritti umani inalienabili*, i quali, se da un lato dovevano servire per giustificare un arbitrio di fatto, e quindi avevano una finalità politica autoconservativa, dall'altro invece dovevano servire per opporsi alle pretese autocratiche delle monarchie assolutistiche e della classe aristocratica. Per Rousseau invece lo stato di natura è soltanto una fase transitoria, in cui l'uomo primitivo acquista i veri diritti nel momento in cui accetta consapevolmente un patto socia-

III

Nel suo *Discorso sull'ineguaglianza* Rousseau aveva posto le basi di una teoria politica che, per certi aspetti, voleva apparire anti-borghese e che troverà poi ampia trattazione nel *Contratto sociale*. Il problema, per lui, era quello di come superare il concetto di *Stato* in modo tale che "civile" e "naturale" coincidessero effettivamente e non in maniera fittizia, appunto perché tutti gli uomini lo vogliono e non perché la cosa viene imposta dall'alto.

Nel *Contratto* Rousseau ha bisogno anzitutto di contrapporre la *repubblica* alla *monarchia*, poiché quest'ultima rende impossibile qualunque decisione autonoma. In secondo luogo ha bisogno di sostenere che tornare allo stato di natura, *così com'era*, non solo non è possibile, ma neppure desiderabile, poiché in quella condizione l'uomo non è stato capace di restare. L'unica possibilità di tornare a una certa "naturalità delle cose" è quella di permettere agli uomini di poterlo fare *insieme*, di comune accordo, sulla base appunto di un "contratto". Si tratta cioè di stabilire una sorta di "dipendenza interpersonale" che appaia come "dipendenza naturale dalle cose". Il carattere d'*inflessibilità* di questo patto comune di responsabilità deve essere ancora più cogente di quello che impone lo Stato coi suoi poteri coercitivi.

Rousseau vuol fare dello scontro sociale tra i vari interessi particolari l'occasione per realizzare una *volontà generale*, che si presenti come espressione mediata, in senso democratico, di quegli stessi interessi. Lo scopo del *Contratto sociale* è proprio quello di dimostrare la fattibilità di questo progetto, "dal momento che - egli

le, per cui solo dentro la società può essere davvero libero. Il suo *Contratto* non viene concepito per rendere più perfetto qualcosa di ideale, ma mira a creare qualcosa che prima non esisteva e soprattutto per impedire che i contraenti si ostacolino a vicenda sulla base della concorrenza economica. Tuttavia se per tutti gli ideologi borghesi la libertà è incompatibile con l'uguaglianza economica (al massimo lo è con quella giuridica), non per questo è possibile dire che Rousseau compia un deciso passo avanti in tale direzione, in quanto il suo concetto di uguaglianza non mette mai in discussione il progresso relativo alla proprietà acquisita, ma solo il diritto ad aumentarla, soprattutto a farlo a danno dei contraenti.

precisa - gli uomini non possono generare delle nuove forze, ma solamente unire e dirigere quelle che esistono". Il progetto è dunque quello di convincere la borghesia a istituire una società che dia *sicurezza* in maniera *democratica*, in cui cioè essa stessa si senta protagonista delle proprie azioni, senza avvalersi di enti esterni, come p.es. lo Stato, per dirimere le proprie controversie.

In Rousseau non c'è alcuna *teoria della lotta di classe*, ma, da un lato, e in un primo momento, la contrapposizione anarcoide dell'individuo isolato contro la società borghese nel suo insieme, e dall'altro, in un secondo momento, il tentativo di fare, all'interno di questa società, una proposta di *democrazia diretta*, fondamentalmente repubblicana e circoscritta in un ambito territoriale ristretto. Il suo modello però non è la polis greca, proprio perché qui la democrazia diretta, per la parte libera della popolazione, veniva assicurata grazie al lavoro degli schiavi.

L'interlocutore di Rousseau resta sempre la *borghesia*, sin dall'inizio. Infatti la formula ch'egli elabora, per giustificare il *Contratto*, non può che rivolgersi a questa classe sociale, in quanto tratta esplicitamente di "proprietà": "trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima". "Resti libero come prima" è frase senza senso per chi *non è borghese*, proprio perché risulta essere *privo di proprietà*.

La proposta di Rousseau, per quanto affascinante, è di fatto *moralistica*, in quanto chi possiede molto non accetterà mai spontaneamente di rinunciare a tutto per condividere il niente di chi è povero. Egli qui manifesta la stessa *ingenuità* con cui aveva cercato di spiegare la nascita della proprietà privata individualistica, attribuendola alla furbizia di qualche individualista e alla sprovvedutezza del collettivo primordiale, incapace di difendere la proprietà comune. Ma nella società borghese cinismo e ingenuità sono soltanto due facce della stessa medaglia. Ecco perché Rousseau non può essere considerato una valida alternativa a Hobbes, anche se questi ebbe la sfrontatezza di sostenere, nel suo *Leviatano*, che la vita dell'uomo primitivo era "solitaria, povera, pericolosa, bestiale e breve".

Se chi possiede molto rinunciasse a tutto, per dividerlo con chi non possiede nulla, al solo scopo d'essere garantito nella pro-

pria sicurezza, si sarebbe realizzata una sorta di comunità monastica basata sull'*autoconsumo*, in quanto solo consumando ciò che si produce si può impedire a qualcuno di sfruttare il lavoro altrui. È assurdo pensare che la borghesia, i cui beni sono appunto in proporzione allo sfruttamento del lavoro altrui, possa accettare una soluzione che le impedirebbe d'essere se stessa.

Al massimo la borghesia potrebbe essere disposta a costituire una forma di *cooperazione* interna alla propria classe su una *parte* dei propri beni, certamente non sulla totalità. Oppure essa potrebbe accettare l'idea che chi volesse partecipare a tale associazione, lo facesse versando una quota prefissata, identica per tutti, o che un singolo membro beneficiasse di diritti relativi all'entità dei beni investiti. Più di così sarebbe davvero impossibile chiedere alla borghesia.

Un'associazione, come quella prevista dal *Contratto*, può essere conveniente soltanto a chi possiede poco o nulla. Il fatto che Rousseau dica che "la comunità, ben lungi dallo spogliare i privati dei beni che accetta, non fa altro che assicurarne loro il legittimo possesso, mutando l'usurpazione in un autentico diritto e il godimento in proprietà", può essere considerato accettabile solo da associati che si trovino nella medesima situazione e con patrimoni sostanzialmente equivalenti. Non può funzionare con chi ritiene di avere un patrimonio frutto del proprio faticoso lavoro e non di una "usurpazione", né con chi, mettendosi in società, finisce col beneficiare di beni di molto inferiori al suo patrimonio iniziale. È infatti evidente che quando si mettono in comunione i propri beni, è poi impossibile continuare a gestirli in maniera individuale, secondo un interesse che potrebbe contraddire la volontà generale.

Una proposta come quella del *Contratto sociale* può funzionare solo con la *piccola borghesia*, intenzionata a difendersi dalla concorrenza della grande borghesia, all'ovvia condizione che nessuno, tra i soci, aspiri a diventare un grande borghese, cioè un monopolista. Oppure può funzionare tra le fila del *proletariato*, cioè tra chi non dispone di altro patrimonio se non di quello ottenuto col proprio lavoro, ma in tal caso si dovrebbe creare un'associazione analoga a quelle che si formeranno soltanto nel secolo successivo a quello di Rousseau, cioè quelle associazioni di mutuo soccorso o cooperative che, in nome di ideali socialisti, vorranno difendersi dalla borghesia nel suo complesso. In tal caso però a nessun socio verreb-

be in mente di associarsi per rendere "legittimo" qualcosa di "illegale" o di "immorale".

Un'alienazione totale e reciproca dei propri beni individuali non s'è mai verificata nella storia, meno che mai in maniera spontanea. Infatti, sotto il comunismo primitivo non c'era alcun bisogno di farlo, in quanto non vi era l'individuo (coi suoi interessi personali) *prima* della comunità; e nelle civiltà antagonistiche, ove la proprietà viene gestita individualmente o direttamente dallo Stato, una rinuncia totale ai propri beni si può ottenere soltanto con l'uso della *forza* (militare o economica o politico-poliziesca), ma, in tal caso, si dovrebbe poi impedire ai soci un'autonoma attività borghese, soprattutto se questa è in grado di determinare una qualsivoglia differenziazione sociale.

Rousseau non si rendeva ben conto che se a un'associazione si permette un'attività redditizia in senso commerciale, non può certo essere l'equivalenza giuridica degli associati a impedire che si formi una casta di privilegiati. Non si riuscì a impedire il formarsi di tale casta neppure sotto il cosiddetto "socialismo reale", laddove cioè la collettivizzazione forzata nell'agricoltura e la statizzazione dell'industria promossero, pur in assenza di un mercato borghese, l'abnorme proliferazione dei funzionari statali, ch'erano un'intelligenza e una nomenclatura superprivilegiata.

Un'alienazione *totale* dei beni ha senso se non vi sono beni materiali da alienare, cioè se tutti i soci, in un certo senso, partono da zero, mettendo in comune soltanto la propria capacità lavorativa, le proprie conoscenze e competenze, facendo in modo che qualunque tipo di reddito venga depositato in un fondo comune, gestito in maniera del tutto trasparente.

IV

Ci pare in tal senso inutile o, quanto meno, superficiale sostenere - come fa Rousseau - che è il cittadino a fare la città e non viceversa. Se si vuole davvero realizzare una *democrazia diretta* o un'uguaglianza effettiva dei cittadini, occorre superare il concetto stesso di "città", poiché esso presuppone una netta separazione tra chi produce beni per sopravvivere e chi no, tra chi studia e chi lavora, tra chi sa le cose che servono per acquisire un potere e chi vive a

rimorchio. Nella società mercantile l'agricoltura e l'allevamento sono i grandi penalizzati, e quando essi riescono a sopravvivere è perché sono di grandi dimensioni e gestiti in maniera del tutto borghese, essendo finalizzati unicamente a soddisfare esigenze di mercato.

In tali condizioni la campagna, per poter recuperare il primato dell'*uomo* sul *cittadino*, non sa che farsene di un cittadino che crea la città o di una città che crea il cittadino. Essa è già stata trasformata a uso e consumo della città, e il suo destino, in un mondo borghese globalizzato, è quanto mai incerto, poiché nessuna città si sente strettamente vincolata al proprio entroterra rurale. I mercati urbani infatti possono acquistare derrate alimentari ovunque, e lo fanno soprattutto là dove il loro costo è minimo.

La penetrazione del capitalismo nelle campagne ha comportato una trasformazione dai connotati irreversibili, il primo dei quali è stato lo *spopolamento*, in quanto i redditi, se non si lavora su estensioni molto grandi, con macchinari sofisticati e con intelligenza commerciale, non sono sufficienti per campare.

Il secondo connotato, non meno grave dello spopolamento, è stata la *devastazione della terra*, provocata da sfruttamenti intensivi, uso di sostanze chimiche, produzioni monoculturali e, ultimamente, modificazioni genetiche. Anche gli allevamenti subiscono periodicamente terribili epidemie.

È sbagliato pensare che Rousseau fosse perseguitato per le sue idee anti-borghesi; se lo fosse davvero stato, avrebbe ottenuto l'appoggio del proletariato industriale e rurale: cosa che però non ottenne mai. Anche perché lui stesso detestava il proletariato. Scrive nella IX *Lettera dalla montagna*: "Nella maggior parte degli Stati [diversi dalla Repubblica ginevrina] i subbugli interni vengono da una plebaglia abbruttita e stupida, eccitata dapprima da insopportabili vessazioni, aizzata poi in segreto da abili mestatori, investiti di una qualche autorità, che vogliono estendere". "Rido di quei popoli oppressi - scrive nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* - che, lasciandosi aizzare da politicanti... credono che per essere liberi basti essere ribelli".

Viceversa, la borghesia ginevrina, formata, secondo lui, "da uomini a un dipresso uguali per mezzi economici, condizione e cultura", non è né tanto elevata da accampare pretese né tanto umile da non aver nulla da perdere". Cioè è la classe media per eccellenza, i

cui interessi prevalenti sono che "le leggi siano osservate, i magistrati [politici] rispettati, la costituzione salda e lo Stato tranquillo". "È la parte più sana della repubblica...", quella che non ha "altro fine che il bene di tutti", quella che sta fra "chi nuota nell'opulenza" e la "gentaglia più abietta": i due estremi per colpa dei quali, immancabilmente, lo Stato si corrompe, in quanto "il ricco tiene la legge nella sua borsa e il povero preferisce il pane alla libertà". Dirà nella IX *Lettera dalla montagna*: "Diffidate della gioventù turbolenta, dell'opulenza indolente, dell'indigenza venale".¹²

In realtà Rousseau veniva perseguitato perché era o troppo *repubblicano* o troppo *ateo*. Le sue idee verranno riprese soltanto dalla rivoluzione francese, soprattutto dall'ala giacobina e sanculotta, e in seguito dal socialismo utopistico, a motivo appunto della sua *democrazia diretta*, ma usando mezzi e fini non necessariamente compatibili con quelli da lui previsti, o comunque ottenendo risultati che lasciavano molto a desiderare.

Non dimentichiamo infatti che il regime pattizio, stabilito nel *Contratto sociale*, appare democratico solo nel momento preliminare della discussione, cioè nel pubblico dibattito, quando ancora esso *non è stato posto*. Una volta accettato, il patto si trasforma subito in una dittatura, impedendo a chiunque di rinunciarvi. Rousseau è chiarissimo su questo punto: "chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto dall'intero corpo". Cioè *si è costretti*

¹² Tutta la filosofia privata e pubblica di Rousseau è racchiusa in queste parole scritte nell'ultimo suo testo politico, *Considerazioni sul governo polacco*: "Se preferite formare una nazione libera, pacifica e saggia, che non ha né paura né bisogno di nessuno, che basta a se stessa ed è felice, mantenete e ripristinate presso di voi costumi semplici, gusti sani, uno spirito marziale privo di ambizioni, formate animi coraggiosi e disinteressati, impegnate la vostra gente nell'agricoltura e nelle arti necessarie per vivere, rendete il denaro spregevole e, se possibile, inutile, cercate, scoprite risorse più efficaci e sicure per operare grandi cose... Seguendo questa strada non riempirete le gazzette del chiasso delle vostre feste, dei vostri negoziati, delle vostre imprese; i filosofi non vi incenseranno, i poeti non vi canteranno; in Europa si parlerà poco di voi, forse addirittura si ostenterà di non tenervi in nessun conto, ma voi vivrete nella vera abbondanza, nella giustizia, nella libertà; non si cercherà di attaccare lite con voi... e se verranno a farla da padroni in casa vostra... avranno molta più fretta d'andarsene".

a essere liberi.¹³ Anche perché – come dirà nella IX *Lettera dalla montagna* – "Non vi è libertà possibile se non nell'osservanza della legge o della volontà generale, e la volontà generale non può voler nuocere a tutti più di quanto il singolo possa voler nuocere a se stesso".

Ovviamente Rousseau prevede l'espulsione dalla comunità, ma è altresì evidente che, per evitare che questa si autodistrugga (a causa, p. es., di massicce defezioni o spopolamenti o di strategie della tensione che possono portare a guerre intestine), gli organi preposti al controllo sarebbero costretti a usare metodi piuttosto coercitivi. E il terrore giacobino fu in questo, e in un certo senso, la conseguenza delle idee del *Contratto*.

Oggi invece diamo per scontato che la volontà generale, in un sistema davvero democratico, non potrebbe *costringere* nessuno a essere *libero*, poiché ciò sarebbe contraddittorio. Potrebbe soltanto usare strumenti *persuasivi*, garantendo a tutti la *libertà di espressione*. Una volontà non può essere "generale" in senso ipostatizzato: essa infatti va decisa di volta in volta, in virtù di un dibattito democratico, il cui scopo è quello di prendere una decisione. Non può essere assicurata, come vuole Rousseau, da una figura indipendente chiamata "legislatore", cioè da una sorta di politico *super partes* (o meglio da un "filosofo della politica"), che capisce gli uomini ma non fa le leggi, per non dare adito a sospetti sul suo conto.

Non è vero, in tal senso, che la volontà generale non sbaglia mai. È il *metodo democratico* con cui essa si esprime che può essere sempre giusto, ma questo non significa che lo sia anche la *decisione presa* o il *modo di metterla in pratica*. È una pericolosa illusione quella di credere che il popolo, solo perché tale, non possa mai prendere decisioni sbagliate. La verità, la giustizia, la libertà... non sono concetti *auto-evidenti*; se lo fossero, non vi sarebbe neppure la necessità di discuterli. E, di fronte ad essi, non vale neppure il principio che la maggioranza ha sempre più ragioni della minoranza. L'unico criterio della verità delle cose è la *pratica*, per cui solo a posteriori ci si può rendere conto quando, dove e come una decisione pre-

¹³ Da notare che per Rousseau la "volontà generale" è una specie di somma delle differenze, cioè una compatibilità delle volontà particolari, mentre la "volontà di tutti" rappresenta le tante volontà particolari che vogliono dominare la collettività o affermare interessi particolari, oggi diremmo lobbistici.

sa collegialmente va ritenuta giusta o sbagliata.

Sbagliare è umano, ma ammettere i propri errori lo è ancora di più. D'altra parte anche Rousseau si rendeva conto che, per deliberare correttamente, il popolo andava informato a sufficienza, educato politicamente in maniera adeguata. Tuttavia egli temeva così tanto l'affermazione delle volontà particolari che preferiva avere a che fare con cittadini isolati, privi di riferimenti a gruppi, ordini, classi, partiti, chiese...¹⁴; e in ciò non si rendeva conto che, se anche queste collettività contrapposte un giorno fossero scomparse, non lo si sarebbe potuto attribuire alla volontà di qualcuno in particolare, e neppure a una "volontà generale", poiché quando questa effettivamente riuscirà ad affermarsi, non avrà necessità né di stipulare alcun contratto, né di tutelare alcuna proprietà, legittimandola democraticamente.

In ogni caso appare quanto meno curioso che Rousseau si ponga col *Contratto* l'obiettivo di creare uno Stato vero e proprio, e poi giunga a dire che la democrazia diretta è possibile solo nelle piccole città (oggi potremmo dire, in riferimento alle grandi città, che è possibile solo nei loro singoli quartieri). Se la democrazia o è diretta o non è, allora lo Stato deve per forza scomparire, poiché la sua stessa presenza rende obbligatoria la democrazia rappresentativa.

L'unico metodo aprioristico per definire la democrazia è quello di permettere a tutti d'essere democratici, cioè di potersi esprimere e di poter gestire o controllare personalmente le decisioni prese. È poi evidente che soltanto dopo un ampio dibattito le decisioni prese diventano per tutti vincolanti. Ma questo non può certo significare che su quelle stesse decisioni, dopo un certo tempo, non si possa riaprire un nuovo dibattito. Nessuna decisione può essere mai così vincolante da impedire che se ne possa prendere una opposta. Se si

¹⁴ Ribadisce questa cosa anche nell'ultimo suo scritto politico (*Considerazioni sul governo di Polonia e sul progetto di riformarlo*, in *Scritti politici*, ed. Laterza, Bari 1971, vol. III): "Ogni individuo deve avere il proprio voto, mentre nessun corpo deve averlo". Per "corpo" egli intende proprio i partiti, le associazioni, le consorterie... che, *qua talis*, minerebbero l'unità dello Stato e l'efficacia del governo. Impossibile dargli torto, ma oggi diremmo che lo Stato è un'istituzione non democratica in sé e per sé, cioè a prescindere dal fatto che voglia o non voglia riconoscere i partiti, i movimenti, le associazioni, ecc. Infatti sono la centralizzazione dei poteri e la democrazia meramente rappresentativa a renderlo anti-democratico.

rispetta questo principio, anche la minoranza che ha votato contro una determinata decisione, sarà più indotta a non boicottarla. Infatti solo in questa maniera la minoranza potrà dimostrare democraticamente alla maggioranza che quella decisione era sbagliata, togliendo a quest'ultima il sospetto di credere che la decisione presa si era rivelata sbagliata proprio perché applicata male o boicottata dalla volontà della minoranza.

La democrazia diretta non può certo essere più dittatoriale di quella delegata o della dittatura vera e propria di un duce. "Diretta" vuol semplicemente dire che la propria libertà non può mai essere *alienata*. Cioè la responsabilità resta *personale* e viene gestita nell'ambito di un determinato *collettivo di appartenenza*, che si sente *autonomo* nelle sue decisioni. "Diretta" non può voler dire che la democrazia non viene più imposta a livello centrale ma solo a livello *locale*. Questo è stato il principale errore che ha compiuto il feudalesimo nei confronti del regime schiavistico. Trasformare una dittatura centralizzata in senso statalistico (quale era quella romana) in una dittatura decentrata in cui il sovrano locale detta legge, non ha alcun senso per la democrazia. Di per sé l'istanza locale non offre maggiori garanzie di democraticità dell'istanza centrale; tant'è che quando esiste una forte corruzione politica a livello statale, è facile che si presenti anche a livello periferico. E l'istanza locale, di per sé, non è in grado di garantire maggiore democraticità solo perché il centralismo statale è inefficiente. La verifica della democraticità dei rapporti umani può essere fatta solo democraticamente.

L'idea stessa che Rousseau aveva di istituire delle comunità democratiche fondate sul contratto, a prescindere dalla lotta politica contro i poteri centrali, era un'idea destinata a fallire, anche nel caso in cui fosse stata accettata dai poteri costituiti. Infatti una democrazia "troppo diretta", svincolata dalle influenze, dai condizionamenti e soprattutto dalle dipendenze organiche nei confronti di elementi esterni, come p.es. lo Stato e il mercato, non può essere tollerata da alcuna società basata sull'antagonismo sociale, per cui, prima o poi, si porrà all'ordine del giorno il problema di come difendere, anche *militarmente*, la propria democrazia. "Ogni cittadino deve essere soldato per dovere, nessuno deve esserlo per mestiere", dirà nelle *Considerazioni sul governo polacco*: esattamente come al tempo della repubblica romana, ma anche come erano gli Svizzeri di allora.

Quando Rousseau scrive, nel *Contratto*, che "nel momento stesso in cui il popolo è legittimamente riunito in corpo sovrano, ogni giurisdizione del governo cessa..., poiché dove c'è il rappresentato non c'è più il rappresentante", è impossibile che il rappresentante non si chieda se tale sovranità sia legittima. Infatti se lo è, è la figura stessa del rappresentante che non ha più senso di esistere. Se la democrazia è *diretta*, non può mai essere *delegata*, a meno che non subentrino circostanze particolari, circoscritte nelle modalità, nelle finalità, nella tempistica... Una comunità può delegare qualcuno che la rappresenti in una determinata situazione, in cui vanno prese decisioni comuni, che riguardano varie comunità autonome, ma all'interno della comunità autogestita il potere non può essere deciso né da soggetti che si sono autonominati, né da delegati inamovibili: politici di questo genere non possono né debbono esistere.

Rousseau ha detto parole forti a proposito della democrazia, ma non ha saputo porre le condizioni per poterle mettere in pratica. Laddove scrive che "la sovranità non può venir rappresentata, per la stessa ragione per cui non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale e la volontà non si rappresenta: o è essa stessa o è un'altra. Una via di mezzo non esiste" - difficilmente un autentico democratico potrebbe dargli torto. Al cospetto di affermazioni del genere è relativamente facile stabilire quando una democrazia è *sostanziale* o soltanto *formale* (benché, in ultima istanza, sia sempre la *pratica* a decidere la sostanzialità delle scelte democratiche).

Certamente non è stato un caso che i giacobini si rifiutassero di chiamare "rappresentanti" i deputati del popolo: preferivano termini come "fiduciari" o "commissari", poiché temevano che i deputati potessero prendere decisioni autonome, senza aver prima consultato la base. Il rappresentante del popolo non era per loro il parlamento, bensì il *governo*, cioè lo stesso popolo.

Da notare che i parlamentari, nelle moderne democrazie borghesi, occupano i loro seggi senza alcun vincolo di mandato, cioè non devono rendere conto del loro operato a chi li ha eletti. Se non è soddisfatto del loro lavoro, il popolo può soltanto revocarli al momento delle elezioni. Questo modo di vedere le cose, in cui appare evidente che la politica diventa una specifica "professione", è parte integrante della cosiddetta "democrazia formale". E il popolo oggi sa

bene che tutta la propria sovranità si riduce a quell'unico momento in cui decide di votare il proprio rappresentante parlamentare.

Ci si può naturalmente chiedere che senso abbia parlare di "democrazia diretta" nell'ambito degli Stati nazionali, in quanto è a tutti noto che "Stato nazionale" vuol sempre dire "governo centralizzato". Infatti anche là dove vige un sistema federale, esiste sempre un parlamento nazionale, e là dove esiste questo, lo Stato farà di tutto per ridurre i poteri alle autonomie locali. Quindi non è possibile parlare di "democrazia diretta" senza rimettere in discussione l'idea stessa di Stato nazionale.

E che uno Stato nazionale sia grande o piccolo non fa, sotto questo aspetto, molta differenza. Quando Rousseau scriveva, nella sue *Considerazioni sul governo di Polonia*, che "quasi tutti i piccoli Stati, repubbliche e monarchie indifferentemente, prosperano per il solo d'essere piccoli: tutti i cittadini si conoscono fra loro e si contrastano a vicenda e i capi possono vedere da sé il male che si fa e il bene che va fatto; i loro ordini si eseguono sotto i loro occhi"; quando diceva questo non si rendeva conto che un qualunque Stato, grande o piccolo che sia, è strutturalmente legato a un tipo di società che non ha nulla di autenticamente democratico.

Stato e Nazione sono due concetti obsoleti, cioè anche quando essi s'identificano con una determinata popolazione, non è mai questa che decide come essere se stessa. Vi è sempre un organismo superiore a deciderlo. Né ha senso sostenere che è il concetto di "Nazione", più ancora di quello di "Stato", a specificare l'identità originaria di un popolo. Infatti la pratica della *democrazia diretta*, necessariamente rivolta a tutti, deve sapere andare al di là di tutte quelle specificità socio-culturali, rilevabili geograficamente, come p.es. la lingua, la religione, gli usi e i costumi.

La democrazia diretta può essere solo *locale* e solo quella basata sull'*autoconsumo*. Cioè non solo va esclusa la presenza dello Stato, ma va anche ridimensionata di molto la funzione della città e soprattutto quella dei mercati. La campagna non può essere subordinata alle esigenze della città, ma deve valere il principio opposto, per cui la città può servire soltanto come luogo d'incontro delle varie comunità di villaggio, per barattare le eccedenze, stipulare contratti, stabilire alleanze, favorire matrimoni esogamici, fare feste comuni, organizzare eventi sportivi, ecc. Le decisioni che riguardano la vita

rurale possono anche essere prese *in città* (come sede *fisica*), ma non *dalla città* (come sede *politica*).

Questa cosa non è mai stata capita né da Rousseau (almeno non da quello del *Contratto*), né dai giacobini (e neppure dai bolscevichi, che pensavano d'essere i giacobini comunisti del XX secolo). Non la si è capita semplicemente perché si è voluto opporre la *politica* alla *natura*. Cioè invece di mettere la politica al servizio della natura, la si è soltanto democratizzata rispetto alla precedente dittatura, senza però comprendere che la compiutezza della democrazia può essere trovata dalla politica soltanto nella natura, cioè svolgendosi in un'esperienza *sociale* in cui la natura costituisca il fondamentale criterio di guida, il parametro delle decisioni di fondo.

Leggiamo cosa scrive nelle *Lettere dalla montagna*: "Il popolo non ha la possibilità di stare senza posa in guardia contro tutto ciò che si fa, e se ci stesse la cosa risulterebbe persino riprovevole. Sarebbe accusato d'essere irrequieto e turbolento, sempre disposto a insospettirsi per niente" (L. VII). In fondo è una "scomodità" il voler partecipare di tutti a tutto. Ecco perché il popolo sceglie sempre di avere dei delegati che lo rappresentino.

In sostanza era proprio lui il primo a non credere in una *democrazia diretta permanente*: aveva utilizzato il termine come una forma di istanza anti-monarchica e anti-aristocratica. Il giudizio che aveva del popolo non era poi così lusinghiero, là dove afferma che "esso s'accorge che si attenta alla sua libertà solo quando si attenta alla sua borsa" (ib.). Più che essere a favore del *popolo in sé*, Rousseau prediligeva quegli organismi politici che non devono rendere conto che a se stessi: la loro autorità è tutta interna alla loro rappresentatività, in cui ogni privilegio venga escluso.

Infatti il problema principale da risolvere, per lui, era quello di come impedire che la rappresentanza democratica si trasformasse in un nuovo privilegio. "Quando gli incarichi si fanno frequenti, finiscono per diventare stabili e un corpo che agisce in permanenza non può rendere conto di ciascun atto; rende conto solo dei principali; ben presto finisce col non rendere conto più di nulla" (ib.). In questa maniera il governo fagocita la sovranità popolare, la quale comunque - e qui sta il limite di fondo di tutta l'opera roussoviana - non è in grado di prendere decisioni che sono di pertinenza dello Stato, come p.es. "le alleanze fra Stato e Stato, le dichiarazioni di guerra e i

trattati di pace" (ib.).

Rousseau non è mai stato in grado di affermare che la sovranità popolare espressa in una democrazia diretta poteva rendere del tutto superflua la presenza dello Stato, cioè non è mai stato favorevole al 100% alla democrazia diretta. Altrimenti non avrebbe detto che "l'esercizio esteriore del potere non conviene al popolo" e che "a ogni cittadino importa essenzialmente l'osservanza delle leggi all'interno [della nazione], la proprietà dei beni e la sicurezza dei privati" (ib.); né avrebbe detto che la libertà è garantita non dagli uomini ma dalla legge: gli uomini li vedeva troppo capricciosi ed egoisti. Sapeva bene che "la libertà senza la giustizia è una vera e propria contraddizione" (ib.), e tuttavia la libertà e la giustizia potevano essere garantite solo dalla legge, cioè ancora una volta da un "ente" superiore all'uomo. "Non c'è libertà - scrisse ancora nella VIII *Lettera dalla montagna* - né senza leggi, né là dove qualcuno è al disopra delle leggi: persino nello stato di natura l'uomo è libero solo in virtù della legge naturale che comanda a tutti".

In realtà - come ci ha insegnato Marx - non sono affatto le leggi che rendono liberi gli uomini, né quelle civili né quelle naturali. *Sono soltanto gli uomini che rendono liberi se stessi*, e il criterio fondamentale per poterlo essere è *la necessità di soddisfare bisogni reali*: l'unico criterio che impedisce loro d'essere servi delle leggi.

Rousseau aveva una concezione idealistica della legge, ed è in questo che bisogna vedere la deriva autoritaria delle sue teorie politiche. È infatti un'illusione quella di pensare che là dove domina la legge sull'arbitrio, la democrazia prevalga sempre sull'autoritarismo. È vero che "la peggiore delle leggi è ancora preferibile al migliore dei padroni" (ib.), ma non perché "qualunque padrone ha delle preferenze, mentre la legge non ne ha mai" (ib.). Una legge che non avesse preferenze per chi ha più bisogni e necessità sarebbe peggio del peggiore dei padroni, proprio perché costituirebbe un'illusione maggiore di giustizia e imparzialità. Sono parole bellissime queste: "La giustizia, come la salute, è un bene che si gode senza accorgersene, che non ispira entusiasmo, e che si apprezza solo dopo averlo perduto" (*Considerazioni sul governo di Polonia*). Ma non perché "la legge regna sui cuori dei cittadini" (ib.).

Marx non accettò mai l'idea dell'uguaglianza di tutti davanti alla legge. La legge, per essere giusta, dev'essere disuguale di fronte

a bisogni disuguali. Quando diceva che anche Rousseau, nonostante le apparenze, rientrava nel giusnaturalismo borghese, aveva pienamente ragione, anche se quando in Germania criticava la filosofia hegeliana del diritto era sostanzialmente su posizioni roussoviane. D'altra parte a quel tempo non era possibile criticare radicalmente lo Stato assolutistico prussiano e l'organizzazione aristocratica della società senza rifarsi alle idee di Rousseau. Chi non voleva essere così radicale poteva avvalersi soltanto delle idee di Locke e di Montesquieu, come fecero gli indipendentisti americani. Ecco perché chi oggi pensa che tutto il Marx politico sia dentro Rousseau, è destinato a uscire dagli obiettivi del socialismo.

Rousseau aveva una concezione feticistica della Costituzione, tant'è che nei suoi confronti amava ripetere che "l'avversione per le novità è in genere ben fondata" (ib.). Ovviamente non escludeva il diritto di protestare, anche perché questo lo giudicava essere "il solo mezzo possibile per unire la libertà alla sottomissione e per mantenere il magistrato [il politico] dipendente dalle leggi senza alterare la sua autorità sul popolo" (ib.). Una frase, questa, che avrebbe tranquillamente potuto dire Machiavelli. Anche perché, di fatto, Rousseau preferiva che si rinunciassero al diritto di protesta (non se ne avvale neppure per difendere se stesso), in quanto lo giudicava pericoloso per "la tranquillità pubblica" (ib.). Relativamente alle leggi, il massimo della democraticità ch'egli riesce a formulare sta nella seguente frase: "essendo fatte in tempi diversi, ed essendo opera di uomini, non bisogna cercarvi un ordine mai smentito e una perfezione senza difetti" (ib.).

Oggi, se vogliamo riattualizzare la sua opera, dovremmo riflettere di più su un'altra cosa, cioè sul fatto ch'egli era arrivato a ipotizzare una "democrazia diretta" partendo da una riflessione sullo stato di natura. A distanza di tre secoli, in un contesto come quello odierno, completamente artificiale, in cui nessun luogo "naturale" può dirsi non-antropizzato, questo collegamento ci appare del tutto astratto. Se oggi torniamo a parlare di "democrazia diretta", non lo facciamo pensando a uno stato di natura che riteniamo decisamente superato, ma semplicemente constatando che la democrazia rappresentativa contiene aspetti del tutto invivibili. Questo perché abbiamo totalmente perso la *memoria* di un passato pre-borghese (che peraltro già Rousseau mutuava soltanto dalle relazioni di etnologi ed

esploratori al seguito dei colonialisti), per cui ci è rimasto soltanto il *desiderio* di un mutamento non più procrastinabile dell'intero sistema borghese.¹⁵

È splendida la descrizione che fa, nella IX *Lettera dalla montagna*, della borghesia ginevrina, che s'attaglia alla borghesia di tutti i tempi e luoghi e, se vogliamo, anche al proletariato imborghesito: "I vostri cittadini, tutti presi dalle loro occupazioni domestiche [in quanto non sono oziosi come al tempo di Roma e della Grecia classica, quando il lavoro veniva svolto solo dagli schiavi] e sempre distaccati dal resto, pensano all'interesse pubblico solo quando è minacciato il loro interesse privato. Troppo incuranti di mettere in chiaro la condotta dei capi, vedono le catene che si preparano per loro soltanto quando ne avvertono il peso. Sempre distratti, sempre ingannati, sempre intenti ad altre cose..., vanno sempre a cercare rimedi per non aver saputo prevenire il male. A forza di misurare i loro passi, li fanno sempre troppo tardi". Ecco, alla luce di queste considerazioni, dovremmo riflettere bene sull'effettiva possibilità che il sistema borghese ha di riformare se stesso, e sull'effettiva necessità di dover adottare qualcosa ch'esso ha prodotto.

V

L'ultimo capitolo (il più controverso) del *Contratto sociale* è dedicato alla "religione civile", esattamente come l'ultima parte del *Manoscritto di Ginevra*, elaborato in precedenza e di cui riprende le tesi fondamentali, che si ritrovano anche nel quarto libro dell'*Emilio*.

Come noto, sia il *Contratto* che l'*Emilio* suscitarono una riprovazione così forte, anche per il loro ateismo (seppur mescolato a

¹⁵ A dir il vero nel 1771 Louis Antoine de Bougainville, quando pubblicò il suo *Voyage autour du monde*, in cui, descrivendo Tahiti, la presentò come una sorta di paradiso terrestre dove uomini e donne vivevano in una felice innocenza, lontani dalla civiltà corrotta, diede un potente avallo alle teorie sul "buon selvaggio", tanto che Voltaire si mise a studiare il tahitiano, rimpiangendo di non potersi imbarcare per quelle isole a causa dell'età, e Denis Diderot scrisse addirittura un *Supplément au voyage de Bougainville* in cui, esaltando i costumi della Nuova Citera, criticava severamente lo stile di vita europeo. Ma anche i diari di viaggio di Jean-François de La Pérouse confermarono, pur riferendosi ad altre aree del pianeta, i resoconti di Bougainville.

concezioni di tipo deistico), che nel 1762 il Parlamento di Parigi spiccò un mandato di cattura contro il loro autore, e il Piccolo Consiglio di Ginevra provvide a mettere le sue opere sul rogo. Rousseau fu costretto a fuggire e a rinunciare a qualsivoglia pubblicazione, salvo non fosse lontanissima da argomenti religiosi o politici, come p.es. il *Dizionario di musica*.

Ma che cosa aveva detto di così blasfemo in campo religioso da essere odiato, indifferentemente, sia dai cattolici che dai protestanti? Semplicemente aveva ricondotto l'ordine sociale all'osservanza di una *religione naturale*, del tutto estranea a quelle formatesi storicamente, che allora venivano chiamate col termine di "positive".

Eppure l'ateismo di Rousseau è ben lungi dal radicalismo odierno dei migliori ambienti laico-democratici. Anzi fa specie vedere uno come lui, così ampiamente interessato al cosiddetto "stato di natura", non trovare di meglio che giustificare un "senso religioso" connaturato all'essenza umana. Tale incongruenza appare sin dalle prime battute: "Non è mai esistito e non esisterà mai un popolo senza religione", dice nel suddetto *Manoscritto*; e lo ripete nel *Contratto*: "In origine gli uomini non ebbero altri re che gli dèi". E poi aggiunge: "Ragionavano come Caligola, e allora ragionavano bene".

Intorno a queste lapidarie affermazioni non dà ulteriori delucidazioni, in quanto ne aveva già parlato nel capitolo sulle "Prime società", là dove aveva scritto che Caligola, alla stregua di Hobbes e Grozio, e anche, prima di loro, di Aristotele, aveva detto che "o i re erano dèi o i popoli erano bestie". Un'affermazione davvero strana questa, sicuramente molto discriminante e in fondo razzista. Probabilmente voleva essere solo una provocazione, una battuta di spirito. Egli in sostanza voleva far capire che le antiche società, dominate dalla presenza degli dèi, erano anche caratterizzate da profonde dittature, il che rendeva impossibile creare una democrazia senza limitare il potere ecclesiastico. Ed è evidente che qui si può applicare alla sua affermazione il detto popolare secondo cui "si parla a nuora perché suocera intenda", nel senso che la critica delle religioni monoteistiche Rousseau vuol farla passare attraverso quelle politeistiche.

In ogni caso egli non distingue il periodo preistorico a-religioso da quello stracolmo di divinità tipico delle società schiavistiche. Riesce però a distinguere la religione *naturale* (quella totemico-

animistica), che non presumeva affatto la disuguaglianza sociale, da quella *politeistica*, che invece la giustificava. Ma anche sotto questo aspetto le sue imprecisioni concettuali non sono poche. E quanto esse siano dovute a insufficienti conoscenze o a precauzioni tattiche è difficile dirlo.

Per esempio nel *Contratto* non è chiaro come sia avvenuto il passaggio da una società che dipende da un dio a una società che, pur dipendendo sempre da un dio, è ostile ad altre società. Da un lato egli ritiene che la religione sia un fattore di coesione sociale, dall'altro però la vorrebbe nettamente subordinata al potere laico o civile. Un modo di ragionare, questo, che assomiglia molto a quello di Machiavelli, ma anche a quello dell'idealismo borghese, secondo cui la religione, come convinzione interiore, può andar bene per il popolo superstizioso e ignorante, certamente non per gli intellettuali dotati di raziocinio.

Scrive nel suddetto *Manoscritto*: "In qualunque Stato che possa esigere dai suoi membri il sacrificio della vita, chi non crede in una vita futura è necessariamente un vile o un pazzo". Qui Rousseau sembra essere favorevole alla religione *in sé*, soprattutto quando essa viene gestita dallo Stato o è comunque funzionale alle sue esigenze, che nella fattispecie del suo esempio sono di tipo militare.

Poi però aggiunge, con una avversativa: "ma è fin troppo noto in che misura la speranza della vita futura può spingere un fanatico a disprezzare la vita terrena". Difficile non vedere in questa frase una critica di tutte le forme esagerate di predicazione mistica che inevitabilmente portano a immolazioni, martirizzazioni e guerre di religione. Se guerra di religione deve esserci - sembra dire Rousseau -, questa va totalmente gestita dallo Stato e da nessuna chiesa. Non possono esserci due poteri "sovrani" in un medesimo territorio. Un qualunque teologo cattolico o protestante avrebbe capito, da frasi di questo genere, ch'egli si stava riferendo proprio a loro e non tanto ai credenti delle religioni politeistiche di cui parlava.

Molto ambigue restano le seguenti affermazioni del *Contratto*: "Dalle divisioni nazionali risultò il politeismo e di lì l'intolleranza teologica e civile"; "La guerra politica era anche guerra teologica: le circoscrizioni degli dèi erano, per così dire, delimitate dai confini delle nazioni". Qui si può facilmente notare come, da un lato, Rousseau sostenga l'*inevitabilità* che ogni popolo abbia un proprio

dio; dall'altro però è convinto che il politeismo (ma qui bisogna aggiungere anche il monoteismo, pur non potendo egli dirlo esplicitamente) sia fonte d'intolleranza, in quanto ogni popolo vorrebbe imporre i propri dèi agli altri popoli, senza neppure fare distinzione tra motivazioni politico-civili e religiose. Nel mondo pagano, essendo abituati a non fare distinzione tra politica e religione, mancavano le specifiche guerre di religione, nel senso ch'erano già implicite in quelle politiche; tant'è che quando un popolo pensava di "convertire" religiosamente un altro popolo, l'unico modo che istintivamente adottava era quello di vincerlo militarmente; e se, dopo tale assoggettamento, il popolo sottomesso si rifiutava di cambiare religione, la persecuzione era durissima, come accadde agli ebrei.

Quindi è evidente che Rousseau, mentre dice queste cose, da un lato accetta la credenza religiosa come fenomeno popolare, dall'altro però la rifiuta nella sua pretesa politicizzazione. Tuttavia non sembra ch'egli veda la religione come strumento ideologico che le classi proprietarie usano in chiave egemonica: non fa *un'analisi di classe*. Per lui la fede è qualcosa di connaturato all'essenza umana (almeno a quella degli individui più semplici): si tratta soltanto d'impedire che le chiese la gestiscano contro gli interessi dello Stato. Ecco perché si dichiara favorevole a una religione semplicemente "civile", cioè a una fede che sia soltanto un *instrumentum regni*.

In questo egli manifesta la sua natura nettamente borghese: pur essendo contrario a uno "Stato della Chiesa", non lo è nei confronti di una "Chiesa di Stato". L'atteggiamento strumentale gli impedisce di pensare a un regime politico di *separazione*. D'altra parte la borghesia, classe impopolare per eccellenza (anche se ai suoi tempi era molto più popolare dell'aristocrazia), in quanto pone la *proprietà privata* come segno di distinzione sociale, non può fare dell'ateismo o della laicità più coerente e radicale il proprio criterio di vita: rischierebbe di aggiungere allo scontro di classe un ulteriore motivo.

Forse è per questo motivo che neppure oggi, a distanza di due secoli e mezzo da Rousseau, esistono Stati borghesi favorevoli al regime di separazione. Infatti, anche quando essi impediscono alle chiese di esercitare un diritto politico di sovranità, in quanto il potere nazionale può essere uno solo, non rinunciano mai a servirsi della religione come mezzo di propaganda o come forma di persuasione fa-

vorevole agli interessi della nazione (quegli interessi ovviamente decisi dal governo in carica). I moderni Stati borghesi, quelli che non hanno a che fare con chiese altamente politicizzate, quando usano elementi religiosi nella propria propaganda politica, non lo fanno a favore di questa o quella confessione: si limitano semplicemente a usare una terminologia irenica, ecumenistica, interconfessionale, cioè molto astratta, in cui ogni fede può facilmente riconoscersi.

Sotto questo aspetto Rousseau era sicuramente meno democratico, sul piano dell'atteggiamento verso la religione, di tanti altri filosofi illuministi del suo tempo. L'essere stato perseguitato per queste sue idee può far pensare che ciò deponga a favore della sua laicità, ma non è così. Anche tutta l'opera del Machiavelli fu messa all'*Indice*, ma questo non significa ch'essa non fosse caratterizzata da un forte cinismo. Il che ovviamente non legittima la censura da parte dei poteri ecclesiastici.

A dir il vero Rousseau non è del tutto contrario a un regime di separazione tra Chiesa e Stato. Lo fa capire quando parla di Gesù Cristo, il quale - secondo lui - "venne a stabilire sulla terra un regno spirituale, separando il sistema teologico dal sistema politico" (p. 197 del *Contratto sociale*). Si badi però: questa considerazione non va vista in senso favorevole a un'interpretazione *politicizzata* della figura di Gesù Cristo; semmai il contrario: in senso favorevole a un'interpretazione *spiritualizzata* del suo messaggio. A Rousseau era del tutto estranea l'idea, espressa dall'illuminista H. S. Reimarus (suo contemporaneo tedesco), di un Cristo zelote favorevole a una insurrezione antiromana in nome di una teocrazia nazionalistica. Gli avrebbe fatto persino ribrezzo pensare a una rivoluzione di questo genere. E non avrebbe avuto tutti i torti, in quanto nel Cristo non vi era nulla di religioso.

Ora però si faccia attenzione al seguente ragionamento, poiché da un lato Rousseau ha bisogno di sostenere l'idea di una rottura all'interno dell'unità tra teologico e politico; dall'altro però ha bisogno di far valere il principio di una unità politica d'intenti da parte di uno Stato che non si lascia condizionare da alcuna religione: "poiché questa nuova idea di un regno dell'altro mondo non poté mai entrare in testa ai pagani [non potendo essi fare differenza tra politico e religioso], essi guardavano sempre i cristiani come veri ribelli che, sotto un'apparenza di sottomissione ipocrita [alle leggi dello Stato], cerca-

vano soltanto il momento buono per rendersi indipendenti e padroni e per usurpare abilmente l'autorità che fingevano di rispettare finché erano deboli. Di qui le persecuzioni" (ib.).

Che cosa sta dicendo Rousseau? Se non ci sbagliamo, non sta tanto criticando i pagani persecutori quanto proprio i cristiani ipocriti, i quali, pur predicando il regime di separazione tra Dio e Cesare, in realtà vogliono politicizzare la fede e creare un regno teocratico. Quindi le persecuzioni contro di loro egli le ritiene inevitabili, quasi legittime (soltanto "quasi" perché, a suo parere, anche il sistema politico-religioso pagano andava del tutto superato). È inoltre evidente che quando parla di "cristiani" non si sta riferendo al cristianesimo apostolico o primitivo, quanto piuttosto al *cattolicesimo-romano*, che è una confessione politica per eccellenza.

È una critica molto dura al cattolicesimo, che probabilmente parte dalla sua propensione per le idee calvinistiche. D'altra parte lo dice esplicitamente: "il timore dei pagani si è avverato... gli umili cristiani hanno mutato linguaggio... il preteso regno dell'altro mondo è diventato, sotto un capo visibile, il più violento regno dispotico di questo mondo" (ib.). È indubbio che, dicendo cose così esplicite, Rousseau stava cercando un appoggio da parte dei protestanti, che peraltro in Svizzera erano molto attivi; e naturalmente sperava d'essere sostenuto anche dagli intellettuali illuminati (cosa che però non avverrà, se non a rivoluzione compiuta e solo da parte dei giacobini).

Quindi se da un lato Rousseau sembra voler contrapporre (senza dirlo esplicitamente) calvinismo a cattolicesimo, dall'altro contrappone certamente la "religione dell'uomo" (quella naturale) alla "religione del cittadino" (quella positiva, cioè quella cristiana, senza differenza di confessioni). La religione naturale è quella "senza templi, senza altari, senza riti, limitata al culto puramente spirituale del Dio supremo e agli eterni doveri della morale, la pura e semplice religione del Vangelo o vero teismo", così scrive nel *Manoscritto di Ginevra*.

Ma di quale religione sta davvero parlando? Se è "evangelica", dovrebbe essere considerata "positiva" e non "naturale". Rousseau sembra qui avere in mente una sorta di cristianesimo evangelico, antecedente a quello "apostolico". Sembra non rendersi conto che il cristianesimo è appunto una "religione" e, come tutte le religioni, contiene necessariamente aspetti culturali e rituali. Lui invece lo vor-

rebbe ridotto a una semplice religione "civile".

In altre parole sembra che Rousseau stia pensando a un cristianesimo moderno, privo di religiosità esteriore o formale: una sorta di cristianesimo molto astratto, intellettualistico, come appunto poteva essere quello calvinistico, una confessione che dà poca importanza ai sacramenti, anche perché nella sostanza li nega, e che non crede affatto negli aspetti mistici della religione.

Rousseau parla di "religione naturale" senza rendersi conto che una religione del genere non solo dovrebbe essere considerata pre-cristiana, ma anche pre-pagana, cioè dovrebbe assomigliare vagamente all'animismo o al totemismo, ma in tal caso qualunque riferimento al "Vangelo" sarebbe inopportuno.

Dunque a quale religione sta pensando Rousseau? Fattivamente essa non potrebbe neppure esistere, poiché anche il calvinismo, per quanto astratto e individualistico sia, non può fare a meno di culti e riti. Cioché egli in realtà sta opponendo al cristianesimo *qua talis* una religione che è una sorta di "filosofia religiosa", una religione intellettualistica, molto soggettiva, tutta interiore e coincidente con la morale personale: una sorta di *deismo raziocinante*, come andava di moda nell'Europa intellettuale del Settecento.

Infatti nello stesso *Manoscritto* prende esplicitamente a distinguere la sua propria religione, frutto di una personale fantasia, da tutte le religioni istituzionali. Quando parla di "religione dell'uomo", egli sta parlando di una propria invenzione, priva di alcun riferimento storico; invece quando parla di "religione del cittadino", intende non solo il cristianesimo, ma anche qualunque religione storico-positiva, fosse appartenente a una polis o caratterizzata dalla propria universalità, come appunto il cristianesimo, di cui soprattutto detesta il ramo cattolico-romano.

Scrive a tale proposito: "C'è una terza specie di religione, più bizzarra, che, dando agli uomini due capi, due leggi, due patrie, li sottopone a doveri contraddittori, mettendoli sempre nell'impossibilità di essere a un tempo devoti e cittadini. Tale è la religione dei Lama, dei giapponesi, del cristianesimo romano. Questa si può chiamare la religione del prete" (p. 199), che per lui è la peggior.

Molto strano che dica una cosa del genere in riferimento allo shintoismo e alle religioni buddiste del Tibet, che sono tutte ossequiose nei confronti dello Stato e che non creano certo conflitti di

coscienza, e tanto meno sono state protagoniste di "violenze storiche" ai danni di altre religioni. Probabilmente egli ha voluto associare a queste, che neppure conosceva, il cattolicesimo-romano, sperando così di non apparire troppo unilaterale.

Che Rousseau sia sempre stato molto impreciso e contraddittorio nelle sue riflessioni è cosa nota, non foss'altro perché proprio nei confronti della cosiddetta "religione del cittadino" spende anche parole positive. Se infatti fosse stato costretto a scegliere tra paganesimo e cristianesimo, avrebbe scelto il primo, poiché questo - diceva - "riunisce il culto divino e l'amore delle leggi e, facendo della patria l'oggetto dell'adorazione dei cittadini, insegna loro che servire lo Stato significa servire Dio. È una specie di teocrazia in cui lo Stato non deve avere altri sacerdoti oltre i magistrati. Allora, morire per il proprio paese vuol dire andare al martirio; disobbedire alle leggi, essere empio e sacrilego" (così nel *Manoscritto*).

Ma, di nuovo, a quale religione si sta riferendo con questa sua affermazione? Apparentemente a quella pagana della polis. Eppure in questa religione non mancavano affatto i sacerdoti, i templi, i riti, i sacramenti... Dunque, ancora una volta, Rousseau sta forse descrivendo una realtà storica deformata da un proprio specchio ideologico? Legge il passato in funzione di un proprio presente? Se fosse stato meno ambiguo e avesse optato decisamente per l'ateismo o, almeno, per l'agnosticismo, sarebbe stato sicuramente più coerente. Invece di mettere a confronto le religioni tra loro, sforzandosi di cercare aspetti positivi e negativi, avrebbe fatto meglio a limitarsi a un'aperta professione di *laicismo*, come già non pochi intellettuali francesi avevano fatto.

Di queste contraddizioni il *Manoscritto* è pieno. Infatti anche quando Rousseau sostiene che il paganesimo è migliore del cristianesimo proprio perché non provoca lacerazioni tra civile e religioso nella coscienza del credente, non manca poi di condannarlo, in quanto, come tutte le religioni non-naturali, si fonda "sull'errore e sulla menzogna, inganna gli uomini, li rende creduli e superstiziosi, annega in un vano cerimoniale il vero culto della divinità".

Ma queste cose anche il cristianesimo le diceva del paganesimo! Non sono forse stati i cristiani a parlare di "dèi falsi e bugiardi"? Non erano forse i cristiani a dire che "il vero culto della divinità" non poteva essere offerto con degli idoli, quali le statue, gli amu-

leti, i feticci...? Non è forse costretto Rousseau a dire che anche sotto il paganesimo vi sono stati popoli sanguinari e intolleranti? Non è forse costretto a dire che, per quanto il paganesimo non avesse nella propria natura il desiderio di fare "guerre di religione", non impediva certo al proprio Stato di compiere guerre di conquista e di rapina? E una volta vinto militarmente, non veniva forse spontaneo, allo Stato pagano, imporre anche i propri dèi? S'è mai forse opposto il paganesimo a questa prassi? È vero, le divinità dei popoli sconfitti non venivano rimosse (come invece facevano i cristiani al seguito dei loro Stati), ma è anche vero che venivano in qualche modo sottomesse, in quanto i perdenti dovevano accettare le principali divinità dei vincitori.

Rousseau, vivendo nell'epoca dei Lumi, vuole andare al di là di tutto ciò. Vuole una *religione civile*, una religione coincidente con la morale, del tutto subordinata alle leggi, allo Stato, una religione priva di riti e di miti, interiorizzata, priva di "eroi" e di "fanatici", in quanto caratterizzata da moderazione e circospezione, cioè da atteggiamenti che possono tornare comodo a quegli Stati che non amano essere contestati. Una religione del genere è davvero necessario chiamarla "religione"? Rousseau sta forse qui anticipando quello che i giacobini chiameranno, alla fine della rivoluzione, il "culto della dea ragione"?

Egli non ha mai voluto negare la necessità dello Stato, ma, così facendo, non ha mai potuto negare la necessità della religione. Infatti là dove esiste l'uno, esiste anche l'altra. Ma se si accetta l'esistenza della religione, è poi impossibile trovare dei credenti che vivano la propria fede come fosse una semplice morale. È del tutto naturale che sui temi forti, sensibili, del genere umano, sulle questioni più profonde della coscienza, il credente voglia dire la sua, soprattutto se ha a che fare con uno Stato che lo induce o addirittura lo obbliga a credere in cose incompatibili con la propria fede, o a comportarsi come se vi credesse.

Sotto questo aspetto è incredibile che Rousseau, così favorevole alla libertà di coscienza, non abbia detto una parola per giustificare l'opposizione cristiana alla presunta "divinizzazione" degli imperatori o all'obbligatorietà del servizio militare. Egli si è semplicemente concentrato sul fatto che il cattolicesimo, essendo una confessione politico-religiosa, impone un conflitto di coscienza e di giuri-

sdizione che impedisce "qualunque buona costituzione politica negli Stati cristiani", come scrive nel *Contratto*.

Rousseau vuole la fine del cattolicesimo come religione politica, ma non vuole la *fine della religione*, cioè uno Stato laico, del tutto separato dalle chiese, e non vuole neppure la *fine dello Stato*, a tutto vantaggio della società civile, come in un primo momento invece sembrava essere, parlando di "democrazia diretta". Questo "campione della democrazia politica" in realtà aspirava alla dittatura da parte delle menti illuminate, aliene a qualsivoglia tradizione religiosa, ma capaci di sfruttare i sentimenti religiosi per un tornaconto politico a favore di una nuova tipologia di Stato, strettamente connesso agli interessi della piccola borghesia radicale. Se non fosse così, non avrebbe apprezzato la dittatura di Maometto e dei califfi suoi successori. Disprezza gli arabi solo perché diventati, dopo le loro conquiste, "fiorenti, colti, civili, fiacchi e vili", e quindi giustamente assoggettati dai barbari. La sua vuole essere soltanto una democrazia spartana e autoritaria, senza però l'elemento aristocratico (laico o ecclesiastico che sia).¹⁶ Di qui anche il disprezzo per le monarchie russa e inglese, i cui sovrani hanno sì acquistato il potere di "conservare" le loro rispettive religioni, ma non quello di "modificarle".

Quando qualcuno sostiene che Rousseau è stato un avversario irriducibile di Hobbes, dovrebbe andarsi a rileggere ciò che di quest'ultimo viene detto nel *Contratto*: "è il solo che abbia penetrato esattamente il male e il suo rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila e di ricondurre il tutto all'unità politica

¹⁶ Attenzione però che nelle *Lettere dalla montagna* dirà che "Il miglior governo è quello aristocratico, mentre quella aristocratica è la peggiore delle sovranità" (L. VI). Il che, in sostanza, voleva dire che il governo migliore è quello che valorizza il merito, la virtù, la capacità di saper governare, che non si trova in tutti i cittadini, mentre la sovranità deve per forza appartenere al popolo, altrimenti la democrazia è solo formale. Tuttavia ciò non sembra affatto togliere il dubbio se davvero la sola teoria politica sia in grado di garantire una corretta democrazia diretta. In tutta l'opera roussoviana non vi sono sufficienti condizioni per scongiurare il rischio di un'involuzione autoritaria. Egli ha sempre detto che il miglior governo è stato quello romano sino alle guerre civili tra Mario e Silla, ma la stessa origine della città di Roma era basata sulla netta contrapposizione tra agricoltori e allevatori, e i conflitti di classe tra patrizi e plebei furono una costante in tutta la fase repubblicana.

senza cui non ci sarà mai né un governo né uno Stato ben costituito". La differenza tra i due poteva essere, al massimo, nella scelta dei mezzi (infatti quando si parla di "contratto" si mettono necessariamente in gioco delle considerazioni democratiche), ma gli obiettivi sono gli stessi (che poi sono quelli di Machiavelli, contro cui Rousseau non ha mai detto nulla di negativo, anzi apprezzava il fatto che quello avesse scritto il *Principe* per convincere i repubblicani ad accettare la dittatura).

Che Rousseau sia un seguace di Machiavelli lo si capisce anche dal fatto che contesta l'ateismo di Bayle, il quale "pretende che nessuna religione sia utile al corpo politico". Infatti gli obietta - e bisogna dire non senza ragione storica - che "nessuno Stato fu mai fondato senza prendere a base la religione" (ib.). È quindi evidente che nel *Contratto* Rousseau non è favorevole a uno Stato laico e democratico, ma solo a uno Stato che, da un lato, non abbia bisogno della religione per governare e, dall'altro, che possa servirsene per i propri fini di potere. Rousseau ci ha messo due secoli prima di dire le stesse cose di Machiavelli. Di diverso vi è soltanto l'accorgimento del "contratto", che offre l'impressione di una certa "democrazia sociale", in quanto per realizzare lo Stato bisogna prima mettere tutto in comune, almeno sul piano giuridico-formale.¹⁷

Detto questo, fa sorridere ch'egli consideri il cristianesimo (quello del Vangelo) come l'unica vera "religione dell'uomo". Sia nel *Contratto* che nel *Manoscritto* ginevrino egli si spertica a lodare questa forma di religione, senza capire minimamente né che la predicazione del Cristo non aveva nulla di "religioso", né che la predicazione di san Paolo, pur avendo tradito quella politica di Cristo, non era certamente favorevole alla divinizzazione degli imperatori e tanto meno all'uso politicamente strumentale del paganesimo.

¹⁷ Il concetto di "democrazia politica" va ben oltre le riflessioni di Rousseau, in quanto lo si ritrova anche nella Grecia classica. Qui si può affermare ch'esso rappresenta il tentativo, fittizio e per lo più inconsapevole, di recuperare l'antica democrazia preistorica, limitandosi a circoscriverlo nell'ambito della politica. L'illusione ch'esso ha offerto (ancora oggi è così nell'ideologia borghese) è relativa al fatto che si pensa di ottenere la democrazia semplicemente contestando l'autoritarismo politico. Questo spiega il motivo per cui il socialismo ha avvertito la necessità di unire alla democrazia politica l'uguaglianza economica.

Rousseau voleva una religione del tutto indifferente alla politica, e non voleva che il credente desse più importanza alla propria chiesa che non allo Stato di tutti. Voleva una religione del tutto privata, non tanto per affermare la necessità di uno Stato laico e democratico, quanto per subordinare nettamente l'intera società civile allo Stato. Questa mancanza di tolleranza verso l'espressione pubblica della fede non nasce soltanto dalla necessità d'impedire che la religione possa fare politica, ma anche dall'esigenza di reprimere qualunque dissenso nei confronti dello Stato.

Rousseau è così intollerante che non si accontenta di una religione indifferente alla politica, che permetta alla politica di autogestirsi completamente; vuole anche una religione che viva per lo Stato, che faccia gli interessi della politica istituzionale. Cioè vuole una religione civile come quella pagana della polis, ma senza forme di razzismo, in quanto "gli uomini sono tutti figli di uno stesso Dio, si considerano tutti fratelli". In tal modo egli riprende dal cristianesimo ciò che ormai non si può più contestare (almeno non in Europa), essendo questa religione, per sua natura, votata all'universalismo. In ciò - bisogna ammetterlo - è un po' ridicolo, in quanto nessuno Stato ha mai permesso al proprio cristianesimo di non comportarsi in maniera violenta nei confronti di tutte le altre religioni.

Rousseau teme un cristianesimo che in realtà non è mai esistito, se non appunto negli *Atti degli apostoli* e fino alla repressione anti-ariana di Costantino. Teme un cristianesimo che, di fronte a necessità belliche, s'impegni poco e malvolentieri a favore del proprio Stato. Cosa che in effetti è stato fatto, è vero, ma solo fino a quando esso non è divenuto religione di stato, cioè sino alla svolta costantiniana e soprattutto teodosiana. Dopodiché il cristianesimo inizierà a sviluppare lo stesso ruolo che in precedenza aveva tenuto il paganesimo. Dunque a che pro essere così ostili a una "repubblica cristiana"? Quando mai i cristiani, dopo aver ottenuto, a partire dalla svolta "integralistica" del 380, uno Stato confessionale, si sono comportati con rassegnazione "buddista"? Quando i loro imperatori volevano costruire, in nome della fede cristiana, degli imperi vasti e aggressivi, non sono stati forse appoggiati esplicitamente dal papato e da masse di fedeli? E i teologi cristiani più consapevoli, più onesti con se stessi, non hanno forse usato la stessa fede per opporsi alle chiese mondane, politicizzate, colluse coi poteri dominanti? Non

hanno forse fatto della religione un'occasione per creare uno Stato (latino) della chiesa in opposizione agli stessi imperatori? Se a questo mondo c'è stata una religione fortemente impegnata sia a favore che contro il potere, questa non è stata forse proprio il cristianesimo?

Rousseau vuole una religione che dipenda totalmente dal potere politico, ma non s'accorge che questo suo desiderio non potrebbe neppure manifestarsi se non vi fosse stata una confessione così determinata come quella protestantica, intenzionata a liberarsi con la forza del peso della religione cattolica. Cioè egli non riesce ad accorgersi che sia Lutero che Calvino avevano ereditato cinquecento anni di contestazione cosiddetta "eretica", condotta contro lo strapotere del papato, e che senza questa gigantesca contestazione non si sarebbe neppure potuto formare quel "deismo filosofico" ch'egli professava, col quale non voleva conservare nulla di "religioso", neppure a quelle confessioni sorte a partire da quel fatidico 1517. Egli detesta i sacerdoti come *specifica classe sociale*; e vuole, da buon calvinista, che ogni cittadino sia prete di se stesso. Apparentemente quindi non è che Rousseau sia contrario allo Stato laico; di fatto però vuole che sia lo stesso Stato a decidere quale sia la religione *migliore*. Da qui alla *Costituzione civile del clero*, promulgata durante la rivoluzione francese, il passo sarà breve.

Infatti, anche se egli sarebbe stato molto contrario all'idea che le funzioni dei sacerdoti avessero degli effetti civili (come scrive nel *Manoscritto*), avrebbe però visto di buon occhio un giuramento del clero alle leggi dello Stato. Sono peraltro giustissime le sue osservazioni riportate nel capitolo "Il matrimonio dei protestanti", circa le persecuzioni e discriminazioni di cui erano fatti oggetto i protestanti da parte dei cattolici, sin dalla revoca dell'Editto di Nantes (1685): "L'esperienza insegna che fra tutte le sette cristiane, la protestante è sia la più saggia e mansueta, che la più pacifica e socievole. È la sola in cui le leggi possono mantenere il loro imperio e i capi la loro autorità" (questa aperta dichiarazione del *Manoscritto* non viene però riportata nel *Contratto sociale*).

Scrivendo nel *Contratto*: "I sudditi non devono render conto delle loro opinioni al sovrano se non nei limiti in cui tali opinioni interessano la comunità" (p. 203). E fin qui tutto collima con l'idea di Stato laico e democratico. Ma poi aggiunge: "Ora allo Stato importa molto che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i

suoi doveri". Questo significa che un cittadino può credere in ciò che vuole, ma non sino al punto da trovarsi in contrasto coi principi morali decisi dallo Stato. Quindi per Rousseau lo Stato deve necessariamente essere "etico"; la religione è semplicemente un male tollerato, e la migliore religione è quella che conferma *in toto* l'etica statale.

"C'è dunque una professione di fede puramente civile di cui spetta al sovrano di fissare gli articoli, non proprio come dogmi di religione, ma come sentimenti di socievolezza, senza cui è impossibile essere buoni cittadini o sudditi fedeli". Questo è il vero Rousseau, secondo cui è l'*etica statale* che decide quando una religione è lecita. E poi prosegue: "Senza poter obbligare nessuno a credervi, [l'etica espressa dalla volontà generale] può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; può bandirlo non come empio, ma come asociale, come incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di sacrificare, se occorre, la propria vita al dovere. E se qualcuno, dopo aver riconosciuto pubblicamente questi medesimi dogmi, si comporta come se non ci credesse, sia punito con la morte" (ib.).

Che cos'è questa se non una forma di dittatura etica e politica? Che cos'è questo se non un piatto conformismo sociale? Dov'è finito il pluralismo nella democrazia diretta di Rousseau? È possibile pretendere di poter affermare cose del genere solo perché la politicizzazione della fede cristiana ha fatto storicamente bancarotta? Qual è la differenza sostanziale tra il cattolicesimo politico e il laicismo integralistico di Rousseau?

Che qui egli ponga le basi dello Stato totalitario è dimostrato anche dal fatto che, ad un certo punto, non resiste alla pretesa di dire come una religione debba essere "dogmatica". "I dogmi della religione devono essere semplici, poco numerosi, enunciati con precisione e senza spiegazione o commento. L'esistenza della divinità, potente, intelligente, benefica, provvidente e provvida; la vita futura, la felicità dei giusti e la punizione dei malvagi; la santità del contratto sociale e delle leggi..." (p. 204). Qui sembra che Rousseau voglia fare la parte del predicatore, dell'imbonitore di masse ignoranti, incapaci addirittura di distinguere gli aspetti civili da quelli religiosi. Offre l'impresione d'essere una sorta di "sacerdote laico", che, in nome e per conto dello Stato, spiega a tutte le confessioni come devono regolarsi in materia di fede, là dove le cose sono essenziali per una buona vita sociale.

Può forse esistere tolleranza, rispetto reciproco in una situazione del genere? Sì, può esistere, avrebbe risposto Rousseau, perché in fondo tutte le religioni, negli aspetti fondamentali, dovranno assomigliarsi, e nessuna di loro potrà contraddire i dogmi della ragione. In caso contrario - egli ci tiene subito a precisarlo - sarà "impossibile vivere in pace con persone che riteniamo dannate. Amarle vorrebbe dire odiare Dio che le punisce; dobbiamo necessariamente convertirle o perseguitarle" (ib.).

Ora, detto così, qual è la differenza tra questa forma di laicismo e la condotta del cristianesimo nel corso delle crociate, delle guerre di religione e durante il colonialismo nel Terzo mondo? Rousseau vuole sostituire il fanatismo del cristianesimo col fanatismo di una nuova religione civile, in cui lo Stato coincida con la chiesa e il principe col pontefice.

Figli dell'Illuminismo

L'Illuminismo parte da una premessa a dir poco opinabile, quella di poter rimuovere tutto il passato, col pretesto ch'esso apparirebbe troppo influenzato dalla religione, troppo condizionato dall'autorità ecclesiastica, dalla tradizione della cultura scolastica, dalle pretese nobiliari (laiche ed ecclesiastiche) basate sul privilegio. E, così facendo, si è buttato via tutto: il bene e il male, compiendo un'azione arbitraria in nome della *ragione*.

Si era convinti che per raggiungere la verità fosse sufficiente una conoscenza proiettata verso il futuro, totalmente priva di passato. Un atteggiamento, questo, molto presuntuoso, sostanzialmente ideologico e fondamentalmente individualistico, poiché, insieme al passato, si negava anche qualunque *istanza comunitaria*. L'individuo doveva sentirsi alle prese unicamente con la propria necessità di farsi una cultura autonoma, indipendente. "*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza", era il motto dell'Illuminismo.

Filosofi, scienziati, giuristi ecc. di quel periodo potevano soltanto unirsi per produrre qualcosa di "intellettuale", come la grande e famosissima *Enciclopedia*, i cui argomenti venivano discussi in salotti riservati alla classe borghese e nobiliare di un certo spessore culturale, mentalmente "aperta".

Gli intellettuali non rispondevano a *istanze sociali* provenienti dal popolo, ma solo a quelle provenienti dalla loro stessa classe d'appartenenza. I borghesi illuminati non hanno mai proposto una vera *riforma agraria* che spezzasse il latifondo, non hanno mai chiesto ai contadini di emanciparsi dal servaggio per poter diventare liberi agricoltori associati, favorendo la cooperazione agraria. Al massimo chiedevano di lottare insieme a loro contro la nobiltà e la monarchia assoluta che la difendeva, per creare una società dei diritti, un sistema parlamentare col suffragio universale maschile, che però i contadini, avidi di terre per campare dignitosamente, non avrebbero saputo come utilizzare. Oppure chiedevano loro di trasferirsi in città per diventare "liberi"; il che, in sostanza, si traduceva per loro nel passaggio dalla servitù della gleba al lavoro salariato. La borghesia

infatti aveva bisogno di manodopera, giuridicamente libera, da impiegare nelle proprie aziende. Nel migliore dei casi chiedevano agli agricoltori di emanciparsi dal servaggio per diventare essi stessi degli agrari borghesi, intenzionati a produrre per il mercato. È vero la borghesia francese elaborò la fisiocrazia, assegnando alla terra un suo primato, ma le finalità della produzione dovevano sempre essere capitalistiche. I contadini sono stati le vere vittime dell'Illuminismo, della rivoluzione scientifica, culturale e industriale, in una parola, della modernità.

L'Illuminismo è la concezione illusoria della scienza sperimentale come panacea per la soluzione di ogni problema pratico. La scienza e la tecnica vengono trasformate in una nuova religione. Anche la filosofia deve avere un valore pratico: di qui il suo stretto collegamento con la politica e il diritto.

Gli illuministi non sapevano che farsene della metafisica, sia essa religiosa o laica, come quella seicentesca di Cartesio o di Spinoza. Infatti anche la metafisica laica restava per loro troppo astratta. La filosofia, per poter sperare di sussistere, doveva collegarsi ad altri settori di indagine concreti, come appunto quelli scientifici o politici, o anche etici o giuridici. L'Illuminismo getterà i semi di tre nuove scienze umane: sociologia, psicologia e antropologia culturale.

È importante questa esigenza di concretezza, anche perché il suo fine era il benessere della classe borghese, non dell'intera società. Alla borghesia, e quindi alla sua cultura, non interessavano minimamente le condizioni di vita degli operai e dei contadini e neppure quelle delle popolazioni primitive che i paesi europei avevano iniziato a colonizzare (popolazioni che, se non erano proprio primitive, erano comunque militarmente più deboli rispetto agli standard europei e quindi destinate a soccombere).

L'intellettuale dei Lumi voleva sicuramente sentirsi impegnato in qualcosa di significativo, di inedito e voleva esibire il proprio impegno attraverso articoli sulla stampa o pubblicazioni dai contenuti radicali, spesso anticlericali o materialistici, e persino politicamente eversivi. Voleva che tutta la società diventasse "borghese", cioè libera di esprimersi in tutte le forme e di fare affari nel migliore dei modi; e considerava sommamente deprecabile che il papa, il sovrano francese e il parlamento parigino condannassero l'*Enciclopedia*, mantenessero in vita l'*Indice dei libri proibiti* e man-

dassero al rogo le opere di d'Holbach, Rousseau e altri filosofi.

Perché non è stato possibile impedire che lo svolgimento delle idee illuministiche non avesse nulla di autenticamente democratico sul piano *sociale*? La ragione è molto semplice: chi poteva democraticamente impedirlo, o meglio, svolgerlo in maniera conforme agli interessi delle grandi masse lavoratrici, non aveva sufficiente consenso popolare né carica eversiva. I contadini, infatti, non erano rappresentati da intellettuali e politici in grado di difenderli. Chi parteggiava per loro erano i rappresentanti del clero e della nobiltà, che però li strumentalizzavano ideologicamente, al fine di poterli continuare a sfruttare, vivendo alle loro spalle. Clero e nobiltà han soltanto approfittato dell'ingenuità e dell'ignoranza del mondo contadino. Potevano le classi nobiliari vincere contro la borghesia, quando tutta la loro esistenza era basata su rendite di privilegio, sulla corruzione e sull'arbitrio?

L'Europa occidentale ha creato una classe sociale che di *etico* non aveva nulla, ma ha potuto farlo proprio perché essa si contrapponeva a una nobiltà e a un clero non meno privi di moralità. Si è passati da un individualismo arbitrario a un altro. E in questa transizione si è avuto il coraggio di dire, anche da parte delle forze che si opponevano alla borghesia da un punto di vista socialista, che vi era stata una forma di "progresso sociale".

Non pochi critici hanno sostenuto che i filosofi e i politici liberali rivendicavano il diritto alla proprietà privata per impedire che venisse minacciata dalla monarchia assolutistica o dall'arroganza dei proprietari terrieri. Tuttavia nell'ambito dello Stato assolutistico, sponsorizzato dalla borghesia contro le tendenze separatistiche della nobiltà, il diritto alla proprietà privata è sempre stato dato per scontato.

Anche quando, con Hobbes, si parla di rinunciare ai diritti per avere sicurezza da parte delle istituzioni, non si prospetta mai un'unica proprietà statale, come nel socialismo stalinista. Le classi possidenti restavano tali: dovevano soltanto rinunciare all'idea di recare danno alla proprietà altrui e di reclamarla come propria, poiché ciò avrebbe creato i presupposti per una nuova guerra civile. Il *Leviatano* si poneva come gestore di una situazione cristallizzata, in cui la proprietà, fin lì acquisita, restava intoccabile.

Nel Medioevo il diritto alla proprietà privata non aveva nep-

pure bisogno d'essere rivendicato, in quanto la proprietà era sancita *de facto*, acquisita con la forza militare. La nobiltà era proprietaria della terra appunto perché l'aveva conquistata militarmente e la trasmetteva di generazione in generazione, continuando a usare, come mezzi privilegiati, la guerra o la politica matrimoniale. Il diritto era determinato dalla forza o da un'intesa tra i legittimi possessori della proprietà.

La nozione di "diritto" è invece tipicamente borghese. Tra i nobili al massimo si rivendicava il diritto all'ereditarietà del bene ricevuto in comodato d'uso da un proprio superiore. Di qui i due fondamentali decreti: *Capitolare di Kiersy* (877) e *Constitutio de feudis* (1037), con cui i vassalli diventarono dei "sovrani" nei loro territori, che, in precedenza, erano stati concessi in usufrutto per qualche merito militare o per esigenze amministrative da parte del sovrano.

La borghesia invece difende a spada tratta la *proprietà privata* come uno dei tre diritti fondamentali dello stato di natura: gli altri due sono l'*autoconservazione* (o *esistenza in vita*) e la *libertà personale*. Tutti e tre vengono rivendicati per tutelare l'individuo borghese che si è fatto da sé e che vuole conservare, anche con l'uso diretto della forza materiale se necessario, tutto ciò ch'egli possiede.

Il bisogno di far passare queste tre rivendicazioni come dei diritti naturali era determinato dal fatto che la borghesia, nella fase iniziale, non era in grado di opporsi militarmente ai poteri costituiti. Per farlo, aveva bisogno di compiere delle rivoluzioni, in cui l'elemento popolare fosse costituito dalla massa dei contadini sfruttati o almeno da quella del proletariato urbano (quando i contadini erano troppo manipolati dall'ideologia religiosa).

Va detto, tuttavia, che quando i contadini appoggiano la borghesia (come successe p.es. nella rivoluzione francese), è perché essi stessi vogliono diventare degli agricoltori borghesi. Quando invece è il proletariato ad appoggiare la borghesia, non mancano mai idee di tipo *socialista*, che la borghesia, una volta conseguiti gli obiettivi rivoluzionari, cerca sempre di contrastare o di ridurre al minimo. Il proletariato urbano, benché numericamente molto più esiguo dei contadini (almeno sino alla seconda metà del Novecento), è sempre stato considerato dalla borghesia molto più pericoloso, proprio a motivo dell'idea di *socializzare la proprietà*.

Detto ciò, oggi ci risulta alquanto bizzarro che la borghesia

rivendicasse il diritto alla proprietà privata facendolo passare come un diritto "naturale", risalente cioè a quello "stato di natura" ch'essa faceva coincidere con l'epoca preistorica. Se c'era una cosa che nel comunismo primitivo non esisteva (e tanto meno si rivendicava) era proprio la proprietà privata. Così come, d'altra parte, non avrebbe avuto alcun senso rivendicare una libertà personale in antitesi alla libertà collettiva della tribù d'appartenenza.

La stessa divisione dei tre poteri istituzionali, elaborata da Locke e Montesquieu, non poteva avere alcun senso in una società non dominata dagli antagonismi sociali, in quanto presuppone un conflitto permanente in ambito politico-istituzionale, il quale, a sua volta, presuppone un conflitto, ancora più generale, tra Stato e società civile, nel senso che quest'ultima, ove la borghesia vuol giocare la parte del leone, si sente autorizzata a gestire lo Stato secondo i propri interessi. Cioè, da un lato la borghesia non vuole uno Stato troppo forte, poiché si sentirebbe limitata nella sua volontà di agire liberamente sul piano economico e finanziario; dall'altro invece lo vuole molto forte quando deve combattere chi si oppone a questa pratica economica assolutamente arbitraria, ove le regole giuridiche sono soltanto formali.

Viceversa in un contesto di *socializzazione della proprietà* la divisione dei poteri non ha alcun senso proprio perché, in questo caso, è un unico soggetto che deve fare le leggi, applicarle e punire i trasgressori. E deve fare questo a livello *locale*, perché questo - come diceva Rousseau - è l'unico livello in cui la *democrazia diretta* è possibile.

D'altra parte i filosofi illuministi ci credevano così poco in una democrazia autenticamente *sociale* che piuttosto che far leva sulle esigenze emancipative dei contadini, si affidavano alla lungimiranza dei sovrani, come fece Voltaire con Federico II di Prussia e Diderot con Caterina II di Russia. La democrazia che avevano in mente era esclusivamente *politica* e, prima di tutto, per una specifica classe sociale, quella *borghese*, soddisfatta la quale, le altre classi avrebbero beneficiato indirettamente dei medesimi diritti, come avviene in un effetto a cascata. Anche quando s'interessava di cultura o di economia politica, la borghesia intendeva soltanto la diffusione di conoscenze utilitaristiche, cioè funzionali alle sue esigenze di profitto, nella convinzione che di questo atteggiamento tutta la società

avrebbe beneficiato, come diceva A. Smith quando faceva riferimento alla cosiddetta "mano invisibile".

La rivoluzione francese diventerà davvero una rivoluzione nazional-popolare soltanto quando i contadini cominceranno a insorgere contro la nobiltà. Prima di quella "grande paura", si sarebbe potuto parlare al massimo di un moto insurrezionale parigino. E quando la rivoluzione, coi giacobini, assumerà toni troppo radicali, vicini a idee socialisteggianti, la borghesia si sentirà indotta a fare una controrivoluzione, per tutelarsi nella propria attività economica basata sul massimo profitto individuale.

In Europa occidentale la borghesia, per poter diventare una classe egemone sotto ogni punto di vista, ha dovuto impegnarsi attivamente per tre secoli: Seicento, Settecento e Ottocento. Sul piano culturale il via era stato già dato dall'Umanesimo e dal Rinascimento. La lotta è stata così lunga proprio perché le forze nobiliari ed ecclesiastiche avevano posto radici in profondità.

Al contrario la borghesia nordamericana s'è potuta affermare più agevolmente proprio perché non aveva avuto gli stessi problemi da risolvere. Le bastò compiere una sola rivoluzione (che poi fu anche una liberazione nazionale dagli inglesi) e una sola guerra civile (tra nordisti e sudisti) per raggiungere i risultati dell'Europa e anzi superarli. Ecco perché oggi gli Stati Uniti costituiscono la punta avanzata del capitalismo mondiale e la fonte principale di tutti i problemi di questo sistema economico.

In un certo senso si potrebbe dire che gli Usa hanno portato all'eccesso il liberismo degli inglesi, avendo avuto la fortuna di non dover combattere contro le classi aristocratiche (laiche ed ecclesiastiche), ma solo contro delle tribù ancora ferme allo stadio del comunismo primitivo. Peraltro gli americani, avendo sottratto con la forza ai nativi un territorio enorme, hanno permesso agli agricoltori di diventare subito dei proprietari borghesi. Questo ha fatto sì che il proletariato urbano, essendo numericamente esiguo, nella fase iniziale, beneficiasse di alti salari: cosa che induceva a non parlare mai di socializzazione della proprietà. In teoria - si diceva - chiunque può diventare capitalista, anche un lustrascarpe: l'America era il paese delle opportunità per tutti.

Le prime idee socialiste negli Stati Uniti si fecero sentire dopo il crac del 1929 e si svilupparono dopo la fine della seconda

guerra mondiale, quando la Russia, avendo vinto i nazisti, sembrava davvero una nazione molto forte. Di qui il terrore psicologico alimentato dal maccartismo. Idee vagamente socialiste si sono ripresentate negli Stati Uniti al tempo della crisi cubana e della guerra in Vietnam, ma sono sempre state idee di poco conto, che non hanno mai impensierito l'ideologia fortemente liberista di questo paese, in grado di egemonizzare buona parte del pianeta. I problemi, semmai, sono venuti dal fatto che, essendo un paese di forte immigrazione, dal sud del continente premono, ancora oggi, milioni di persone in cerca di pane e lavoro. E non sarà certo il muro che i governi americani hanno eretto tra il loro paese e il Messico a fermare quei disperati.

Liberismo vuol dire che lo Stato deve essere forte con i deboli (e negli Usa i deboli sono gli afroamericani e i sudamericani) e debole coi forti, cioè con la borghesia imprenditoriale e affaristica, che paga meno tasse dei propri dipendenti e che lascia 40 milioni di cittadini senza assistenza sanitaria. Se si pensa che nella Francia del XVIII secolo il ministro delle finanze, Jacques Turgot, fu rimosso dall'incarico solo perché chiedeva di abolire i dazi interni per rendere libera la circolazione dei grani, di abolire le *corvées* e le corporazioni, e di tassare i latifondi, ci si rende conto del motivo per cui, in poco tempo, gli Usa abbiano superato l'Europa occidentale. Nel Settecento gli europei avevano ancora problemi di questo genere, ad esclusione però degli inglesi, i quali li avevano già risolti un secolo prima. Ecco perché gli Stati Uniti sono figli dell'Inghilterra, privi però delle remore dei loro padri e delle loro madri. Non sono nati come paese "anglicano", ma come paese "calvinista".

Se si uniscono le teorie politiche del liberalismo con quelle economiche del liberismo e le si mescolano, aggiungendo ingredienti per insaporirle, come il contrattualismo, il giusnaturalismo e il costituzionalismo, si otterrà un minestrone che ancora oggi costituisce l'alimento principale di tutti i paesi capitalistici più avanzati del mondo occidentale. E se gli altri paesi del pianeta non imparano a cucinare altrettanto bene questo piatto, non avranno alcuna possibilità di diventare dei master-chef e quindi di competere coi loro maestri, fino al punto d'essere in grado di sostituirli.

Forse in questo momento la Cina sembra essere lo Stato più indicato a ereditare le caratteristiche del capitalismo occidentale.

Deve solo perfezionare l'aspetto politico, che risulta ancora troppo rigido, troppo schiacciato dal peso del monopartitismo. Sotto il capitalismo la politica non può dominare eccessivamente l'economia. Il governo cinese deve esercitarsi nel rendere *formale* la democrazia anche sul piano politico, altrimenti non potrà sottrarsi all'accusa di non rispettare i diritti. Se saprà farlo, sarà titolato a intervenire nei dibattiti internazionali, là dove il capitalismo occidentale manifesta chiaramente i propri limiti, le proprie ipocrisie.

Oggi la Cina è un gigante economico, ma un nano politico, proprio perché non è sufficientemente allineata al *formalismo* della democrazia borghese. Sul piano politico appare ancora come una dittatura, e se su questo argomento non viene contestata, è solo perché essa permette alle imprese occidentali di fare colossali affari al proprio interno, e anche perché lo Stato cinese sta diventando un grande acquirente dei titoli pubblici di potenze occidentali gravemente indebitate.

Eppure sul piano culturale la Cina avrebbe già le carte in regola per porsi alla guida della leadership mondiale del capitale. Non è infatti un paese "deista", come lo divennero, con molta difficoltà, i tanti paesi occidentali che vollero emanciparsi dalla tradizione cattolica, svolgendo in maniera laicistica quella protestantica. È sostanzialmente un paese "ateista". Non avendo mai avuto a che fare con chiese politicizzate o con chiese di stato; anzi, essendo stata caratterizzata, per molti secoli, da religioni che più che altro erano delle "filosofie di vita", come il taoismo, il confucianesimo e il buddismo, la Cina è giunta all'ateismo in maniera piuttosto naturale, emancipandosi abbastanza in fretta da tutti i tentativi di colonialismo culturale perpetrati dal cristianesimo e, in parte, dall'islam. Anche se oggi, a dir il vero, la situazione si sta complicando, sia perché lo sviluppo del capitalismo, essendo una forma di alienazione, porta con sé la rinascita della religione come immancabile surrogato alle proprie frustrazioni; sia perché la religione può sempre essere usata contro quelle istituzioni che appaiono oppressive, nell'illusione di poter costituire un'alternativa, come accadde in Polonia al tempo del sindacato Solidarność.

Di qui il rapido sviluppo dei protestanti, che dal 1949 ad oggi sono passati da un milione di fedeli a oltre 20 milioni (a questi vanno aggiunti i circa 12 milioni di cattolici, che non possono però

sentirsi vincolati alle direttive del papato, in quanto, ponendosi quest'ultimo come un sovrano politico, la dipendenza verrebbe immediatamente interpretata dal governo cinese come un tentativo d'ingerenza). Anche i musulmani non sono pochi: tra i 20 e i 26 milioni e, per quanto vivano in regioni povere e isolate, sono una spina nel fianco quando aspirano a ricostituire un Turkestan orientale indipendente, com'era verso la metà del Novecento.

La tolleranza in materia di religione è uno dei diritti fondamentali della democrazia borghese. Tolleranza vuol dire "indifferenza": si accettano tutte le religioni, nei limiti consentiti dalle leggi, proprio perché in realtà vengono rifiutate tutte. Con la differenza che nel mondo occidentale i politici, temendo di perdere i consensi elettorali, tendono a non dichiararsi atei. Devono tener conto del peso delle tradizioni culturali, anche se queste, col passare del tempo, hanno perduto molta dell'influenza che avevano. Difficilmente oggi un politico progressista arriverebbe a dire che i valori umani sono tali appunto perché "cristiani". In Italia, dopo la dissoluzione della democrazia cristiana, sommersa dai propri scandali, si tende a privatizzare sempre di più la questione religiosa e a nessuno, se non a qualche fanatico integralista, verrebbe in mente di ricostituire una unità politica dei cattolici.

Resta comunque significativo che ogniqualvolta si parli di ateismo, gli illuministi francesi lo colleghino a discorsi sociali o politici vicini a idee favorevoli alla socializzazione della proprietà, come fecero l'abate Étienne-Gabriel Morelly col suo *Codice della natura* (1755), e soprattutto l'abate Gabriel Bonnot de Mably (fratello di un altro famoso abate, Étienne Bonnot de Condillac), che coi suoi due testi, *Diritti e doveri del cittadino* (1758) e *Principi della morale* (1784) sviluppa l'ateismo in prospettiva *sociale*, sostenendo la necessità di abolire la proprietà privata. Posizioni del genere erano sicuramente più feconde di quelle anticlericali di Voltaire.

In Inghilterra, per trovare qualcosa d'inerente alle idee socialiste bisogna risalire all'*Utopia* di Tommaso Moro, passando poi per l'ideologia dei Livellatori e degli Sterratori all'epoca della guerra civile del Seicento; per giungere infine alle idee e alla pratica imprenditoriale di Robert Owen e dei Cartisti, che inaugurarono il socialismo cooperativistico e riformistico. Tuttavia il socialismo inglese è sempre stato debole, anche se l'esilio di Marx proprio a Londra im-

pedisce, a tutt'oggi, di considerare il liberismo inglese come una teoria economica insuperabile.

*

Il 12 marzo 1922, nel suo ultimo discorso sul *Materialismo militante*, Lenin si pentì di non aver dato retta a Engels quando diceva di tradurre in tutte le lingue la letteratura ateistica francese del XVIII secolo. E si giustificava dicendo che "conquistare il potere in un'epoca rivoluzionaria è molto più facile che servirsene correttamente"; soprattutto - si può aggiungere - quando si pensa che il laicismo della piccola borghesia sia una forma di laicismo proletario sottosviluppato.

In effetti al tempo dei Lumi la borghesia aveva posto non solo le basi *politiche* della moderna *democrazia* ma anche quelle *filosofiche* della moderna *laicità*.

Noi euroccidentali saremo sicuramente figli dello sviluppo comunale e signorile, dell'Umanesimo e del Rinascimento, della riforma luterana e della rivoluzione copernicana, ma siamo soprattutto figli dell'Illuminismo, almeno per il primato che concediamo all'uso della *ragione*; anche se l'ottimismo di questa ragione, che pur con Hegel in filosofia, con Comte nelle scienze, con le rivoluzioni industriali degli ultimi tre secoli (dal carbone al silicio) ha raggiunto i suoi picchi di maggior successo, è stato periodicamente scosso da immani tragedie, al punto che nessuno oggi si sognerebbe di sostenere che il razionalismo occidentale non abbia in sé una buona dose di follia.

Ma perché proprio la laicità borghese dell'Illuminismo francese avrebbe meritato di essere tradotta in tutte le lingue? Semplicemente perché per la prima volta l'ateismo da *implicito* diventa *esplicito*. L'ateismo in fieri era infatti nato settecento anni prima, al tempo della discussione accademica sugli universali, ed era stato posto dalla corrente *nominalistica*, quando sosteneva che i concetti generali che ci permettono di classificare le cose per generi e specie non sono a priori nella mente di dio, ma semplicemente un riflesso della realtà nella mente umana.

La chiesa romana lasciò fare quegli accademici di una fede abbondantemente laicizzata, finché ad un certo punto s'accorse che,

andando avanti di quel passo, si finiva col mettere in discussione la sua stessa autorità politica, sicché decise d'intervenire e anche pesantemente. Questo ateismo implicito rimase in auge persino quando scriveva quello "scomunicato, esecrato e maledetto" Spinoza, che sperava di poter evitare noie e fastidi usando la parola "dio" al posto della parola "natura".

Domanda: si può forse incontrare lo stesso timore semantico in filosofi come D'Holbach, Helvétius, Condillac, Diderot, La Mettrie, Bayle, Gassendi...? Sicuramente no e i puntini di sospensione non sono stati messi come diceva Totò, fingendo *adbondantis adbondantum*, poiché in effetti si potrebbero citare tanti altri filosofi minori: Volney, Dupuis, Nejon, Maréchal... Persino un abate, Jean Meslier, a motivo del suo *Testamento*, viene considerato un ateo radicale. E che dire di quelli che, pur essendo ritenuti sostanzialmente atei, si celavano dietro posizioni agnostiche, come Voltaire, Kant e tutti i deisti inglesi? E quegli scienziati che agivano secondo il principio groziano: *etsi deus non daretur*, come p.es. Laplace, che disse a Napoleone di non aver avuto bisogno dell'ipotesi di dio per spiegare l'origine dell'universo?

E chi avrebbe il coraggio di sostenere che quanti non trattavano esplicitamente il problema religioso, fossero credenti? *L'Emilio* di Rousseau non fu forse condannato dall'arcivescovo di Parigi, Christophe di Beaumont? E che dire di quegli atei illuministici russi di cui in Europa occidentale si sa poco o nulla, come p.es. Lomonosov e Radiščev?

Semmai oggi ci si dovrebbe chiedere come sviluppare quell'ateismo in forme che siano tolleranti, politicamente democratiche e filosoficamente più avanzate. Molte cose dell'ateismo illuministico furono infatti ingenuie, semplicistiche: la religione p.es. come frutto d'ignoranza delle masse o d'inganno dei preti.

Lo stesso concetto di "materia" oggi risulta inseparabile da quello di "energia" e persino da quello di "coscienza". La materia è "pensante" e quella che conosciamo - così almeno dicono gli scienziati - è solo una piccola parte di tutta la materia dell'universo. La materia non ha solo "leggi necessarie", indipendenti da qualunque volontà, ma "pulsava" come un cuore umano. È una materia "sensibile" in quanto dotata di "coscienza".

L'ateismo scientifico nella ex-Urss, prima che crollasse il so-

cialismo da caserma, era arrivato alla conclusione che la coscienza è una proprietà di quella parte della materia ad organizzazione superiore, che è il *cervello*: la proprietà di riflettere la realtà materiale.

Si era cioè arrivati alla conclusione che tra *materia* e *coscienza* vi fosse una tale "corrispondenza d'amorosi sensi" da porre l'*umano* in stretta correlazione con le caratteristiche salienti dell'*universo*, come se questo stesse prendendo coscienza di sé proprio attraverso il genere umano.

Peccato che quelle incredibili riflessioni ateistiche si siano improvvisamente interrotte.

Conclusione

Chiunque può rendersi facilmente conto, leggendo questo testo, che esiste una sorta di linea progressiva dall'ideologia borghese a quella socialista. Quest'ultima non è stata affrontata perché meriterebbe una trattazione specifica, partendo da Platone per arrivare ai tempi odierni.

Guardando come si sono svolte le cose si ha l'impressione che la borghesia, da un lato, ha posto in essere la necessità di uscire dalle contraddizioni del feudalesimo, basato sul servaggio e sul clericalismo, mentre dall'altro non si è resa conto che, restando borghese, non avrebbe fatto altro, in ultima istanza, che trasferire le contraddizioni sociali dalla terra all'impresa, dalla rendita al profitto, senza riuscire a superare la pratica dell'antagonismo sociale.

Questo per dire che, in sostanza, si è perso del tempo prezioso: cioè invece di passare direttamente dal feudalesimo al socialismo, si è presa una scorciatoia che si è poi rivelata carica di illusioni, in quanto, alla fine, il problema s'è riproposto e, a tutt'oggi, non sappiamo come risolverlo, anche perché lo stesso socialismo s'è lasciato enormemente influenzare dalla prassi e dall'ideologia della classe borghese.

Forse il torto fondamentale del socialismo è stato quello d'aver sostenuto a spada tratta le rivoluzioni borghesi (teoriche e pratiche) contro il feudalesimo, senza riuscire a valorizzare alcunché di quest'ultimo. Lo sviluppo delle forze produttive ha abbacinato il mondo intero, al punto che tutto quanto pecca di scarsa tecnologia viene giudicato di per sé negativamente.

Invece di valorizzare quegli aspetti del feudalesimo che ancora conservavano tracce dell'epoca primitiva, quella pre-schiavistica, si è preferito buttar via l'acqua sporca col bambino dentro. Poi col tempo ci si è accorti che l'acqua sporca si è riformata e il nostro bambino, una volta buttato via, non l'abbiamo più ritrovato.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring
- Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato
- Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco
- Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo
- Arte da amare
- Letterati italiani
- Letterati stranieri
- Pagine di letteratura
- L'impossibile Nietzsche
- In principio era il due
- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcontopia
- Esegesi di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta

- Critica laica
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della Chiesa latina
- Egesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazinzia e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Egesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna
- Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

Indice

Introduzione.....	5
L'individualismo religioso in Cartesio, Spinoza e Leibniz.....	8
Cartesio (1596-1650).....	11
Il valore del dubbio cartesiano.....	11
L'individualismo della filosofia borghese.....	14
Dubbio e follia nella filosofia borghese.....	15
Le pseudo-dimostrazioni dell'esistenza di dio.....	16
Ateismo e religione in Cartesio.....	21
La problematica cartesiana dell'ateismo.....	24
Spinoza (1632-1677).....	30
Dopo di lui nulla come prima.....	30
Il teorico del moderno ateismo.....	33
Tra libertà e necessità.....	36
Leibniz (1646-1716).....	38
Leibniz antispinoziano.....	38
Leibniz anticartesiano.....	40
Il filosofo della monade.....	41
Un filosofo forzatamente ottimista.....	44
Un razionalista sostanzialmente religioso.....	46
Il principio di ragion sufficiente.....	48
Leibniz antiempirista.....	50
La logica simbolico-formale.....	52
Un linguaggio universale della scienza.....	53
Fonti ispirative della pasigrafia leibniziana.....	54
Gli studi sulla natura analitica delle proposizioni.....	57
L'uso presuntuoso e ingenuo della logica.....	58
L'algebra logica di Leibniz.....	61
Sintesi della logica leibniziana.....	63
Hobbes (1588-1679).....	66
Il meccanicismo sensistico.....	66
Stato civile e stato di natura.....	68
La religione.....	71
Osservazioni sintetiche.....	72
Locke (1632-1704).....	74
Premessa storica al laicismo.....	74

Storica premessa del laicismo	74
Etica, politica e religione	76
L'ideologia politica di Locke	78
La religione secondo Locke	82
Hume (1711-1776)	84
Premessa	84
La politicità dell'empirismo	85
Sensi istintivi e sentimenti	87
I meriti di Hume	90
L'opposizione clericale	91
Il background filosofico inglese	92
L'ultimo Hume	94
Scepsi e laicismo	95
La storia naturale della religione	96
Shaftesbury (1671-1713)	111
Berkeley (1685-1753)	114
Il falso empirismo di Berkeley	116
La furbizia di Berkeley	117
Bentham (1748-1832)	120
Montaigne (1533-1592)	126
Grozio (1583-1645)	131
Gassendi (1592-1655)	138
Pascal (1623-1662)	141
Pascal e Kierkegaard	142
Bayle (1647-1706)	144
Meslier (1664-1729)	148
Vico (1668-1744)	150
Voltaire (1694-1778)	153
Rousseau (1712-1778)	157
Torniamo a Rousseau	158
Rousseau totalitario?	159
La teoria giusnaturalistica	165
Rousseau e Marx	166
Rousseau e la democrazia diretta	168
I	168
II	174
III	178
IV	181

V.....	192
Figli dell'Illuminismo.....	207
Conclusione.....	219
Bibliografia su Lulu.....	220