Capitolo primo

Il progresso e i due modi in conflitto per migliorare il mondo dell'Illuminismo

Non sorprende piú di tanto che i concetti di «progresso», «miglioramento della società» e di ciò che un dimenticato narratore di mentalità radicale del 1790 chiamava «miglioramento delle condizioni del genere umano», siano i piú importanti dell'Illuminismo[1]. Quattro delle sei figure filosofiche che hanno fondato l'Illuminismo – Descartes, Hobbes, Spinoza e Bayle – hanno sostenuto che molte delle idee che la maggior parte delle persone ha sulle questioni piú importanti sono decisamente sbagliate e che se fosse possibile far progredire le idee degli uomini sul mondo e sulla struttura del reale ciò costituirebbe, di per sé, un miglioramento significativo dell'esistenza umana. Perché renderebbe la società piú sicura e stabile (il principale interesse di Hobbes), piú tollerante (il pensiero piú importante di Bayle), piú razionale nell'approccio ai disastri e ai problemi della salute (uno degli scopi di Descartes) e piú libera e accogliente nei confronti dei dissidenti.

I quattro filosofi fondatori hanno partecipato a far nascere questa tendenza «rivoluzionaria» nella modernità occidentale e dunque a forgiare quel modo drammaticamente nuovo di vedere il mondo che è cominciato con loro e con i cambiamenti culturali piú generali dell'età dell'Illuminismo. Spinoza, tuttavia, con la sua dottrina dell'unicità della sostanza – in base alla quale corpo e anima, mente e materia non sono sostanze distinte ma

[1] R. BAGE, *Man as he is. A Novel in Four Volumes*, London 1792, vol. III, p. 125.

piuttosto un'unica sostanza vista da angolazioni diverse – estende questa tendenza «rivoluzionaria» sul piano metafisico, politico e su quello del bene supremo dell'uomo, in misura maggiore di quanto non abbiano fatto Descartes, Hobbes e Bayle. In base ai principî di Spinoza la società diverrebbe piú resistente alla manipolazione dell'autorità religiosa, dell'autocrazia, delle oligarchie influenti e delle dittature, e piú democratica, libertaria ed egualitaria. Per questo motivo Spinoza ha dato vita a un'opposizione tra filosofia e teologia piú marcata di quanto abbiano fatto gli altri, cosa che lo rende la prima figura di rilievo dell'Illuminismo radicale[2].

La riforma delle idee programmata da questi grandi pensatori, tuttavia, offriva soltanto una possibilità teorica di miglioramento e non la sua attualità, e tanto Hobbes che Bayle rimasero generalmente alquanto pessimisti. Entro il tardo XVIII secolo, nondimeno, si era verificato un considerevole cambiamento. Oggi è evidente che tale rivoluzione nel modo di pensare e negli eventi non era soltanto una possibilità teorica, ma qualcosa di reale.

> Il mondo – ha dichiarato Richard Price (1723-91), rappresentante di spicco dell'Illuminismo radicale in Gran Bretagna – fino ad ora è gradualmente migliorato. La luce e la conoscenza hanno guadagnato terreno, e oggi l'esistenza umana a confronto di quella di una volta, è molto simile a un giovane che si avvicina alla età adulta in confronto a un bambino. Tale è la natura delle cose che questo progresso deve continuare[3].

Joseph Priestley (1733-1804), suo intimo amico e piú celebre discepolo, e la teorica femminista Mary Wollstonecraft (1759-97), erano ugualmente convinti che Dio avesse un progetto per il miglioramento graduale del mondo, non grazie all'intervento diretto o ai miracoli ma attraverso i processi ordinari della natura e della società[4].

[2] J. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Oxford 2001, pp. 159-74.

[3] R. PRICE, *Observation on the Importance of the American Revolution* (1784), London 1785, p. 3.

[4] G. SPENCE, *Mary Wollstonecraft's Theodicy and Theory of Progress*, in «Enlightenment and Dissent», vol. XIV, 1995, pp. 108-9.

Nei circoli illuminati, nel corso del tardo XVIII secolo, il concetto di progresso era largamente sostenuto, tanto in Europa che in America, cosí da divenire la visione generale. Le teorie del progresso, tuttavia, al contrario di quanto molti avevano presupposto, erano generalmente mitigate da una forte vena di pessimismo, un senso di pericolo e di sfida cui è soggetta la condizione umana. L'idea, ancora oggi diffusa, che i pensatori illuministi alimentassero l'ingenua convinzione della perfettibilità umana, sembra essere un vero e proprio mito costruito dagli studiosi degli esordi del XX secolo che gli erano avversi. In realtà il progresso illuminista aveva una viva consapevolezza della grande difficoltà insita nella diffusione della tolleranza, nel contenimento del fanatismo religioso e nel miglioramento dell'organizzazione umana, dell'ordine e dello stato di salute generale e ha sempre avuto, in misura considerevole, una base empirica. Il suo relativo ottimismo era fondato sull'evidente e crescente capacità dell'uomo di creare ricchezza, inventare tecnologie in grado di accrescere la produzione e di concepire istituzioni legali e politiche stabili, cosí come, va detto, sulla scomparsa della peste. A dispetto della lentezza del nostro passo, come metteva in evidenza il barone d'Holbach (1723-89), uno dei *philosophes* piú radicali, al termine del suo *Système social*, l'evidenza dimostra senza ombra di dubbio che la ragione umana progredisce effettivamente. Siamo con tutta evidenza meno ignoranti, barbari e feroci dei nostri padri che, a loro volta, lo erano meno dei loro predecessori. Senza ombra di dubbio al tempo in cui l'ignoranza e la superstizione erano molto forti vi era minore inclinazione ad accettare il lume della ragione. Ma chi può negare, domandava, che tale resistenza si sia sensibilmente ridotta negli ultimi tempi?

Intorno al 1760 anche i piú cinici si erano convinti: il progresso era effettivamente in corso. In tutta Europa, le classi dirigenti al comando stavano «cominciando a riflettere», osservava il «despota illuminato» Federico il Grande di Prussia (al governo dal 1740 al 1786), in una lettera

a Voltaire del gennaio 1766. Anche nelle «superstiziose» Austria e Boemia, osservava, il bigottismo e il fanatismo del passato si stavano velocemente spegnendo, perlomeno a corte e presso i circoli amministrativi, e gli uomini piú importanti stavano «aprendo gli occhi». Mentre la censura ufficiale in Europa centrale bandiva ancora molti «buoni libri», «la verità», per usare le parole di Federico II, filtrava ovunque e la «superstizione» e la venerazione delle immagini si indebolivano. Citando l'esempio della città di Ginevra, una volta notoriamente celebre per il puritanesimo e la rigidità calvinista, il re applaudiva l'avanzata della tolleranza e della libertà di stampa, tra gli altri evidenti miglioramenti. Tutto si poteva ricondurre, pensava, a un vero «miracolo» moderno dovuto, innegabilmente, all'Illuminismo e specialmente, suggeriva, a Voltaire.

François-Marie-Arouet, Voltaire (1694-1778), dopo alcuni anni di residenza in Germania e Svizzera, non era meno convinto che «in ogni parte si stesse evidenziando una grande rivoluzione nella mente degli uomini». Scrivendo a Jean le Rond d'Alembert (1717-83) nel 1766, Voltaire asseriva che il collega filosofo non avrebbe creduto quali magnifici progressi stava facendo la «ragione» in Germania. Con ciò non intendeva, spiegava, l'avanzare di quegli «spiriti empi» che abbracciavano le idee di Spinoza, con il quale condusse una sorta di battaglia perpetua lungo tutta la carriera e che giudicava come la quintessenza di ciò che considerava il tipo sbagliato di Illuminismo, le idee radicali di Denis Diderot (1713-84), del barone d'Holbach e dei materialisti tedeschi; intendeva, piuttosto, coloro che non avevano principî immutabili in merito alla natura profonda delle cose e non pretendevano di conoscere quale fosse la verità ultima, sapendo invece che cosa non lo fosse e avendo rispetto per i veri principî, come pensava, della ragione e della tolleranza, vale a dire quelli di Locke, Newton e i suoi stessi: *voilà mes vrais philosophes*[5].

[5] Voltaire a d'Alembert, 5 aprile 1766, in VOLTAIRE, *Correspondence and Related Documents*, a cura di T. Besterman, Toronto-Genève-Oxford 1968-77, vol. XXX, p. 159.

Ma poco dopo, scrivendo a un altro corrispondente, Voltaire qualificava con attenzione questo ottimismo, mettendo in evidenza che se la ragione aveva fatto grandi progressi, questo era avvenuto soltanto all'interno di una piccola élite, *chez un petit nombre de sages*, quei pochi ansiosi di comprendere la realtà delle cose. La maggior parte degli uomini, osservava, preferisce essere governata dall'autorità che pensare per proprio conto e quindi rimane ignorante quanto prima; dunque, il resto dell'umanità – circa i nove decimi, aveva calcolato – non merita di essere illuminato (*les autres ne méritent pas que l'on les éclaire*)[6]. Per tutta la sua carriera Voltaire si è costantemente opposto al pensiero radicale e alle sue aspirazioni egualitarie.

L'ultimo grande filosofo dell'Illuminismo, Immanuel Kant (1724-1804), mentre insegnava all'università di Königsberg (oggi Kaliningrad) in quella che era la Prussia orientale, non aveva alcun dubbio che l'umanità stesse sperimentando il «progresso» e che questo evidente miglioramento fosse indotto dal progresso della «ragione». Pertanto mentre il progresso umano, per come lo intendeva, era evidente in tutti gli ambiti – legale, politico, morale, commerciale e tecnologico – erano il progresso della mente e l'impatto della natura (o della provvidenza) sul genere umano che, in primo luogo, guidavano questo processo. In *Zum ewigen Frieden*, famoso saggio del 1795, affermava che gli stati europei stavano gradualmente diventando piú «repubblicani» e piú «fondati sulla rappresentanza» del volere generale dei loro cittadini, grazie alle loro assemblee, leggi e istituzioni. Dal punto di vista politico, l'obiettivo ultimo del progresso umano sarebbe stato quello di una federazione internazionale dei poteri allo scopo di risolvere le controversie, e di portare, infine, cosí immaginava, alla «pace perpe-

[6] Voltaire a Damilaville, 28 aprile 1766, *ibid.*, p. 194.

tua». Lo scopo finale, o *telos* del progresso dell'uomo, a suo avviso, era la piena fioritura della razionalità e della capacità morale umana, concepibile soltanto sulla base di una legislazione repubblicana e della pace perpetua. Tutto ciò sarebbe avvenuto, tuttavia, in modo quasi automatico in seguito al lavoro della provvidenza, senza alcun intervento specifico dell'uomo[7].

Malgrado quasi tutti gli esponenti dell'Illuminismo fossero, anche se in modo vago, ispirati dall'idea del progresso, fu tuttavia Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-81), uno dei fondatori con Adam Smith (1723-90) dell'economia come scienza, a formulare per primo una dottrina sistematica e coerente del progresso. Importante riformatore della fine dell'*ancien régime*, che servì sotto Luigi XVI come controllore generale delle finanze reali negli anni dal 1774 al 1776, Turgot era ferocemente critico nei confronti di Diderot, del barone d'Holbach e degli altri pensatori radicali[8]. Anch'egli sosteneva la tolleranza, e in particolare un ampio programma di liberalizzazione economica e di razionalizzazione strettamente condotto però all'interno del sistema della monarchia, dell'aristocrazia e dell'ordine esistente. Come Voltaire, rifiutava l'eguaglianza come principio e ripudiava completamente l'ateismo, il determinismo e il materialismo.

Turgot, deista provvidenzialista dichiarato, che però attribuiva al cristianesimo un ruolo ampiamente positivo nel mondo, tenne due lezioni dottorali alla Sorbona di Parigi, nel 1750, nelle quali come si disse «prendeva forma una nuova concezione della storia del mondo, dalla piú remota antichità fino al presente, che costituiva la prima versione significativa in tempi moderni dell'ideologia del progresso»[9]. Turgot, collegando l'epistemologia, l'economia e la scienza dell'amministrazione, sosteneva che la capacità umana di ricevere nuove sensazioni dal mondo esterno – e di passarle al vaglio, combinarle e analizzarle – aveva aperto una strada attraverso cui l'esperienza assorbiva e costruiva una sequenza ininterrotta di miglioramenti materiali, progressi tecnologici e migliore organizzazione. Sulla base del progresso passato come fatto empiricamente provato, per di piú, costituiva a suo avviso la prova che il regresso sarebbe stato impossibile in futuro. È tale processo cumulativo e unidirezionale, che abbracciava tutti gli aspetti dello sviluppo sociale – qualcosa che concepiva come divinamente condotto e quindi inarrestabile, – che Turgot designava come «progresso».

L'idea di progresso dell'Illuminismo, dunque, era invariabilmente intesa come «filosofica», una rivoluzione della mente. Indubbiamente però era anche economica, tecnologica, politica, medica e amministrativa, oltre a essere legale, morale, educativa ed estetica. Il «progresso» illuminista era dunque sfaccettato e di ampia portata. Piú ancora, era intrinsecamente instabile, caratteristica che gli storici non hanno sufficientemente messo a fuoco in passato. Perché è evidente che il progresso illuminista poteva prendere sembianze specificamente cristiane, deiste o ateistiche; poteva essere inteso come qualcosa adatto a sostenere o ad opporsi all'ordine sociale esistente, come reversibile o irreversibile, voluto da Dio o puramente naturale.

Queste differenze non avevano certamente carattere nazionale, sebbene i francesi dessero, probabilmente, piú enfasi degli altri al progresso della ragione, e Sir Adam Ferguson (1723-1816), l'unica figura di spicco dell'Illuminismo proveniente dalla parte della Scozia che parlava gaelico, si unisse al collega Lord Kames (1696-1782) nel dare corso a quella che può essere giudicata come una

[7] I. KANT, *Per la pace perpetua*, Sonzogno, Milano 1883, pp. 6, 31-33, 36-38; J.M. KNIPPENBERG, *The Politics of Kant's Philosophy*, in R. BEINER e W.J. BOOTH (a cura di), *Kant and the Political Philosophy*, New Haven 1993, pp. 161-62.

[8] J. ISRAEL, *Enlightenment Contested*, Oxford 2006, pp. 548, 681, 788; J.-P. POIRIER, *Turgot. Laissez-faire et progrès social*, Paris 1999, pp. 149-50.

[9] F.E. MANUEL e F.P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford 1982, p. 461; L. DUPRÉ, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven 2004, p. 208.

prospettiva distintamente scozzese. Come fece in svariati lavori, compreso il suo *Saggio sulla storia della società civile* (1767), una tra le opere piú ragguardevoli e innovative dell'Illuminismo (moderato) delle Isole britanniche. In essa Ferguson immagina l'intero panorama della società civile come frutto del processo di sviluppo dagli esordi primitivi fino agli stadi piú alti, ma tali soltanto nel senso di successive e piú complesse e differenziate parti della medesima sequenza coerente. Il suo progresso era un successo collettivo, lo sviluppo verso una struttura sociale sempre piú complessa, ma anche verso problemi sempre piú complessi che non producevano necessariamente un individuo superiore – cioè piú sviluppato – e, ancor meno, uno piú simile.

Il disegno divino, per Ferguson, era ugualmente manifesto nelle piccole e nelle grandi cose ed era evidente, come diceva, «in ogni punto dell'intero sistema (...) della natura»[10]. Per lui, come per Lord Kames e Adam Smith, un disegno di origine divina infondeva di sé tutti gli aspetti e gli stadi successivi della stessa società civile. Era possibile discernere ovunque «una catena di connessioni e di dipendenze reciproche, che rende piú evidenti le tracce di una potenza intelligente, che le parti siano cosí varie, pur essendo cosí felicemente riunite e connesse»[11]. Ferguson condivideva con Montesquieu l'idea che i modi, gli atteggiamenti e i principî morali riflettono e sono «adeguati alla Costituzione dello stato»[12] e dunque, come lui, mettendo in rilievo la necessità dell'aristocrazia e del rango in una monarchia mista come quella britannica, non dubitava che istituzioni diverse e sistemi sociali e morali fossero adatti a società diverse: «in nessun luogo la natura umana esiste in astratto»[13]. Per tale ragione

[10] A. FERGUSON, *Principles of Moral and Political Science* (Edinburgh 1792), 2 voll., New York 1978, vol. I, pp. 165-66, 251.

[11] *Ibid.*, p. 173.

[12] *Ibid.*, vol. II, pp. 416-17.

[13] *Ibid.*, pp. 418-19; J. LIVESEY, *Making Democracy in the French Revolution*, Cambridge (Mass.) 2001, pp. 39-40.

difendeva il particolare e risultò uno dei primi oppositori della Rivoluzione francese, sostenendo che dovendo scegliere tra due opposte forme di governo, qualunque «popolo fortunato» avrebbe, come i britannici, adottato un sistema misto, che combinasse elementi della monarchia e dell'aristocrazia, piuttosto che abbracciare una piena democrazia.

Se si dovesse scegliere tra la monarchia mista britannica e la democrazia repubblicana recentemente istituita dalla Rivoluzione, commentava nel 1792, sarebbe facile vedere qual è la migliore. «Sotto il governo di uno dei due sistemi, si osserva che le persone e ciò che possiedono è al sicuro, e che il loro ingegno prospera», mentre sotto quello dell'altro (cioè in Francia), vediamo «la prevalenza del disordine, dell'insulto e del torto, con un costante svilimento o soffocamento dei talenti dell'uomo»[14]. In questo Ferguson si allontanava in modo marcato dagli scrittori dell'Illuminismo radicale inglese, come Richard Price, Joseph Priestley, John Jebb, William Frend, William Godwin, Mary Wollstonecraft e Tom Paine (1737-1809), emotivo autodidatta di umili origini. Nel 1792 Paine riteneva che la Gran Bretagna non fosse ancora entrata nell'età della «ragione». «Il dominio e la tirannia – scriveva – grazie a Guglielmo il Conquistatore si sono trasferiti dalla Normandia all'Inghilterra, e il paese ne porta ancora le cicatrici. Possa allora l'esempio di tutta la Francia – sperava ardentemente – contribuire a rigenerare la libertà che una sua provincia ha distrutto!»[15].

In merito alla vita sociale e politica, le posizioni di Ferguson e di Paine erano radicalmente opposte, in quanto soltanto quest'ultimo vedeva l'avvento della politica democratica, e il fatto di liberarsi della monarchia e dell'aristocrazia propriamente come parte integrante del progresso. In effetti Paine, come gli al-

[14] FERGUSON, *Principles* cit., p. 499.

[15] T. PAINE, *I diritti dell'uomo* (1790), Editori Riuniti, Roma 1978, p. 58.

tri filosofi radicali che cercavano di introdurre la democrazia e l'eguaglianza in una società essenzialmente monarchico-aristocratica-imperiale (ma con un forte sostrato commerciale), come la Gran Bretagna del XVIII e primo XIX secolo, aveva una concezione del progresso molto piú estesa di Ferguson, non solo dal punto di vista politico e sociale ma anche filosofico. Per lui il progresso era inseparabile dall'attitudine al cambiamento cosí come dal rovesciamento dell'ordine monarchico-aristocratico-ecclesiastico prevalente, e non in un solo paese ma universalmente. «Gli oltraggiati tedeschi e schivi spagnoli – asseriva Paine nel 1792, – i russi e i polacchi, stanno cominciando a pensare. L'età presente sarà chiamata d'ora in poi Età della Ragione, e la generazione attuale si presenterà in futuro come l'Adamo di un nuovo mondo»[16].

Questo contrasto evidente tra il progresso dei pensatori democratici radicali e quello dei difensori della monarchia mista, come Ferguson e Burke, rispecchia esattamente il conflitto tra le tendenze che si contrapponevano all'interno dell'Illuminismo occidentale e l'obiettivo principale di questo capitolo è di chiarirlo. Poiché queste due idee fondamentalmente diverse di progresso – quella democratica radicale e, in metafisica, materialista-deterministà, o in alternativa cristiano-unitaria, da una parte, e quella «moderata» e decisamente provvidenziale (deistica o religiosa), che sosteneva l'ordine monarchico-aristocratico della società – erano diametralmente opposte nelle loro conseguenze sociali e politiche. Erano inoltre filosoficamente e teologicamente incompatibili, e di fatto opposte, fin dall'inizio, cosa di cui, nell'insieme, gli storici dell'Illuminismo non si sono occupati.

Siamo portati a pensare che un fenomeno diffuso, estremamente complesso e di ampia portata come l'Illuminismo comporti una grande varietà di opinioni, co-

[16] PAINE, *I diritti dell'uomo* cit., p. 268.

me di fatto avviene. Ma quando si giunge alle questioni fondamentali, come vedremo, tanto la logica che le circostanze precludono ogni reale sfumatura di opinioni. Sui temi principali, era letteralmente inconcepibile colmare la distanza tra l'Illuminismo radicale democratico e quello moderato antidemocratico, tanto sul piano filosofico che su quello pratico. L'unico pensatore che provò seriamente a superare questa antitesi concettuale, sebbene senza riuscirci, fu Kant. Come faceva spesso, cercò una soluzione ingegnosa, ma forse eccessivamente sottile, producendo una posizione intermedia tra «provvidenzialisti» e «spinoziani». Basandosi con determinazione sulla sua celebrata divisione della realtà nella «sfera fenomenica» dei sensi, di cui facciamo effettivamente l'esperienza, e la «sfera noumenica» della realtà in se stessa, della quale conosciamo l'esistenza ma il cui contenuto ci è precluso, dimostrava che una posizione intermedia è concettualmente possibile.

La sua grande innovazione, dividere la realtà in due distinte sfere di conoscenza isolate l'una dall'altra, è stata cruciale per la storia della metafisica e dell'epistemologia, ma lo è stata molto meno per quella della morale, della società e delle idee politiche. Gli ha consentito di muoversi con destrezza tra l'ordine fisico della «Natura», che spesso designava come la forza trainante che muoveva il «progresso», e «l'ordine regolare che osserviamo nel corso delle cose di questo mondo» e «chiamiamo Provvidenza, in quanto vi percepiamo la profonda saggezza di una causa superiore, che predetermina il corso del fato, e lo spinge a tendere verso lo scopo finale dell'esistenza umana». Radicandosi in questa posizione estremamente ambigua tra un destino cieco e una provvidenza che conosce, l'ultimo Kant del dopo 1789, abbandonando la sua posizione precedente piú conservatrice, rimase fermamente saldo tra i due estremi, spiegando la bandiera di un liberalismo pervasivo, e di un sostegno qualificato alla Rivoluzione francese, e allo stesso tempo rifiutando espressamente la democrazia e insistendo che la sua

filosofia non era né antiaristocratica né antimonarchica od opposta alla religione[17].

Postulando il piano divino e «il dito di Dio» come la forza in azione dietro sia al progresso sia all'ordine esistente, Ferguson, Lord Kames e Adam Smith, insieme a Voltaire e a Turgot, hanno effettivamente rinunciato a ogni possibilità di vedere l'ordine delle istituzioni e le relazioni sociali esistenti come sostanzialmente imperfetti, accettabilmente divergenti dall'equità e dal corso naturale. Se la moralità è disposta da Dio, sosteneva Voltaire nel suo *Saggio sui costumi* scritto nei primi anni quaranta del Settecento, allora i concetti morali che scopriamo attraverso l'esperienza devono essere quelli corretti; se il corso della storia è guidato dalla divina provvidenza, allora le istituzioni fondamentali dell'uomo sono collocate sulla strada giusta. Il grande limite dell'Illuminismo moderato è che non ha consentito ai suoi teorici (posto che il temperamento avesse consentito loro di volerlo) di ripudiare la struttura gerarchica della società esistente, o di raffigurarsi la società come evoluta in modo innatamente imperfetto, oppressivo e sistematicamente ingiusto, e dunque organizzata in modo inadeguato allo scopo di fare progredire la felicità umana. Non potevano, come John Jebb (1736-86), un accademico che tentò di riformare l'Università di Cambridge nel 1770, ma che ne fu cacciato nel 1775[18], riconoscere la necessità di una riforma generale delle istituzioni del paese, persino in una società fiorente come quella britannica. Sebbene sia morto prima della Rivoluzione, nel 1780 Jebb era giunto a considerare la Camera dei Comuni britannica come un organismo terribilmente corrotto: «la maggioranza della casa non è più rappresentativa dei Comuni; ma è – deplorava – dipendente dai nobili, creatura della corona»[19]. La corrente moderata non poteva nemmeno proporre la critica devastante agli imperi coloniali europei contenuta negli scritti di Guillaume-Thomas Raynal (1713-96), Diderot, d'Holbach, Paine e altri pensatori radicali, compreso il filosofo tedesco Johann Gottfried Herder (1744-1803).

[17] KANT, *Per la pace perpetua* cit., pp. 44-45, 49.

[18] J. JEBB, *'The Works', Theological, Medical, Political and Miscellaneous*, 3 voll., London 1787, vol. II, pp. 203-24.

[19] *Ibid.*, vol. III, pp. 306-7.

L'Illuminismo moderato non si opponeva alle riforme in quanto tali, ma rifiutava i programmi di riforma di ampia portata, come quelli immaginati da Paine, Priestley e Price. Ferguson, come il più importante filosofo scozzese dell'Illuminismo, David Hume (1711-76), raccomandava la massima cautela – anche se non certamente un chiaro conservatorismo – quando si valutavano progetti per il futuro che dipendessero dallo «sconvolgimento dei soli scenari a cui siamo abituati»[20]. Tra i primi teorici ad analizzare il fenomeno del rango, delle classi sociali e dello sfruttamento di classe, è stato effettivamente un pensatore originale. Il suo lavoro ha continuato ad attirare l'attenzione dei teorici del sociale, compresi Hegel e Marx, lungo il corso del XIX secolo. Tuttavia dice decisamente poco sui conflitti – economici, morali e politici – generati dalle divisioni sociali che fu il primo a studiare. La critica fondamentale da lui mossa ai *philosophes* francesi come critici sociali è, significativamente, che fossero troppo inclini all'esagerazione dei mali della presente e passata società.

Hume, non meno sordo alle idee radicali, nei circoli conservatori veniva considerato come una risorsa filosofica particolarmente utile contro le idee egualitarie e democratiche ed era anche citato contro la ribellione delle colonie. Tra i suoi ammiratori conservatori vi era uno dei principali autori *tory* americani che nel 1776, sotto lo pseudonimo di «Candidus», pubblicò un trattato che sosteneva i benefici dell'essere governati dalla Gran Bretagna e si compiaceva del fatto che «la nostra Costituzione, questo meraviglioso sistema (secondo Montesquieu),

[20] FERGUSON, *Principles* cit., vol. I, p. 317; J.B. STEWART, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton 1992, pp. 194-95, 208, 213, 225.

è un composto di monarchia, aristocrazia e democrazia», un impero che dominava l'Atlantico e il commercio del mondo intero. Ostinatamente opposto all'indipendenza, «Candidus» si spinse al punto di dichiarare che «indipendenza e schiavitú sono sinonimi», citando ripetutamente «l'elegante e profondo Hume» contro i sovversivi che cercavano di «sedurre il popolo [americano] con i loro disegni criminali»[21].

Concludendo i suoi *Principles of Moral and Political Science* (1792), Ferguson riassume in modo memorabile la differenza tra l'Illuminismo di tipo radicale, che rifiutava completamente, e il tipo di Illuminismo che appoggiava, il cammino fondato sull'empirismo sostenuto da Turgot e Voltaire, e dalla maggior parte dei partecipanti britannici e americani all'Illuminismo[22]. Paragonava la concezione radicale che respingeva (in Francia allora variamente denominata la *philosophie nouvelle*, *philosophisme* o semplicemente la *philosophie moderne*) – il pensiero di Diderot, di d'Holbach, di Claude-Adrien Helvétius (1715-71), del marchese di Condorcet (1743-95) e dei radicali britannici e americani come Paine, Jebb, Joel Barlow e Robert Coram – a quella di un architetto ambizioso che aspira ad abbattere l'intero edificio delle istituzioni esistente e a ricostruirlo da zero sulla base di principî puramente razionali. Le intenzioni di questi confidenti architetti, per come le vedeva, non erano cattive in se stesse, sebbene tradissero una considerevole mancanza di rispetto per l'ordine divino delle cose, ma le conseguenze sarebbero state, a sua avviso, catastrofiche. Non negava la necessità dei miglioramenti e di sviluppare la società. In effetti era convinto che Dio volesse che gli uomini si impegnassero per migliorare le cose, persino «i muri – diceva –possono essere abbelliti o ricostruiti in parti successive». Ma il suo Illuminismo si ostinava a conservare la maggior parte delle fondamenta esistenti, dei muri e del tetto al proprio posto, operando soltanto cambiamenti marginali, senza alterare la struttura di base dell'edificio o rimuovere cosí tanti «dei sostegni insieme da far crollare il tetto»[23]. La struttura di base del governo, delle leggi e dell'amministrazione, per come la vedevano lui e i suoi colleghi e compagni scozzesi – Hume, Lord Kames, Smith, William Robertson (1721-79) e Thomas Reid (1710-96), – doveva restare sempre al suo posto.

Tra queste due opposte concezioni non era ovviamente possibile alcun compromesso e posizione intermedia, tanto sul piano teorico che su quello pratico. Lungo tutta la storia dell'Illuminismo questo dualismo irrisolvibile – radicato nella dicotomia metafisica tra la dottrina dell'unica sostanza (il monismo spinoziano) e il dualismo della doppia sostanza, sostenuto da John Locke (1632-1704) e Voltaire, cosí come da altri deisti provvidenzialisti e da (quasi) tutti i cristiani e gli ebrei – è sempre stato il fattore principale e prevalente che ne ha determinato il corso.

Pertanto, sebbene negli ultimi due o tre decenni gli studiosi abbiano concentrato la loro attenzione sulle differenze nazionali o confessionali tra le sfumature di Illuminismo nelle diverse parti d'Europa, abbracciando l'idea della «famiglia di illuminismi» sviluppato da John Pocock (un concetto oggi ancora ampiamente in voga), questo approccio è fondamentalmente inapplicabile alle questioni e alle controversie piú basilari e di maggiore portata dell'Illuminismo. Il concetto di «famiglia di illuminismi» distoglie l'attenzione dai punti piú fondamentali e controversi sul tema del pensiero, della moralità e dell'azione sociale, tra i quali l'ambito della ragione, la possibilità o meno dei miracoli e lo status della divina provvidenza, cosí come il ruolo dell'autorità ecclesiasti-

[21] CANDIDUS, *Plain Truth: Addressed to the Inhabitants of America, containing Remarks on a late Pamphlet [by Tom Paine] intitled 'Common Sense'*, Philadelphia 1776, pp. 2-3, 37.

[22] FERGUSON, *Principles* cit., vol. II, pp. 496-97.

[23] *Ibid.*, p. 497.

ca e lo strappo a favore o contro la democrazia, l'eguaglianza, la stampa libera e la separazione tra stato e chiesa. Ognuno di questi argomenti escludeva l'altro. O la storia è ispirata dalla provvidenza divina o non lo è, o si appoggia una società basata sul rango o si abbraccia l'eguaglianza, la democrazia rappresentativa si approva o si respinge. Su questi temi si verificava la polarizzazione, la divergenza di opinioni che forgiava il cambiamento.

Oltre un certo livello c'erano e ci potevano essere soltanto due tipi di Illuminismo: quello moderato (due sostanze), da una parte, che postulava l'equilibrio tra ragione e tradizione, e che appoggiava largamente lo status quo e, dall'altra parte, l'Illuminismo radicale (una sostanza), che univa corpo e anima in una cosa sola, riducendo Dio e la natura alla stessa cosa, escludendo tutti i miracoli e gli spiriti separati dal corpo, che invocava la ragione come unica guida nella vita dell'uomo, abbandonando la tradizione. C'era una variante strettamente collegata a quest'ultimo, cha faceva ugualmente parte dell'Illuminismo radicale, costituita dall'unitarianismo filosofico, quasi altrettanto irrefrenabile nel proclamare la ragione come sola guida, rifiutando la tradizione come fonte di autorità e censurando piú o meno l'intero ordine esistente. L'essenza dell'Illuminismo radicale, tanto nella modalità atea che in quella cristiano-unitaria, era che «la ragione e la legge fondata sulla ragione», come espresso da Nicolas-Antoine Boulanger (1722-59) in un testo classico della letteratura filosofico radicale, «deve essere la sola a regnare sopra i mortali»[24].

Per cogliere correttamente questa dicotomia basilare, senza la quale non possono essere compresi i tratti salienti dell'Illuminismo, è essenziale evitare di assimilare la divisione (come molti provarono a fare in quel periodo) alla differenza fra teisti e ateisti. Molti «ateisti» e scettici totali - compreso Thomas Hobbes (1588-1679), Julien Offroy de La Mettrie (1709-51), Hume e il marchese de Sade (1740-1814) - non erano affatto «radicali», nel senso in cui il termine viene qui adoperato, perché non basavano la moralità sulla sola ragione, o sul principio di eguaglianza, o legavano la propria concezione di progresso all'eguaglianza e alla democrazia. Né avevano la sensazione di essere a capo di una «fazione» nella società, di un movimento clandestino, opposto al blocco dominante che manifestava uno spirito clandestino di proselitismo, e l'impulso di convertire altri al proprio modo di pensare (come mise in evidenza Jean-Jacques Rousseau nel suo ultimo lavoro, *Les rêveries du promeneur solitaire* del 1777-78) era atipico - in effetti, di solito, indicava i pensatori radicali semplicemente come i *philosophes modernes*[25]. Si trattava di coloro (prevalentemente Diderot, d'Holbach e i loro discepoli) che Rousseau, seguendo il suo aspro e persistente contrasto con Diderot cominciato nel 1757, giunse a percepire come *mes persécuteurs* e principali nemici.

L'«Illuminismo radicale» non può in alcun modo essere semplicemente identificato con l'ateismo o, ancora piú genericamente, con il libero pensiero o con il libertinismo o con l'irreligione. Come hanno sottolineato numerosi critici contemporanei, il genere di idee diffuse da Diderot, d'Holbach e dai loro discepoli negli anni settanta e ottanta del Settecento aveva fondamentalmente una base filosofica «spinoziana» in quanto immaginavano la ragione filosofica come l'unica guida nella vita umana, cercavano di fondare le teorie sulla società sui principî dell'eguaglianza, e separavano completamente filosofia, scienza e moralità dalla teologia, basando la moralità (come in modo particolare fece Bayle, ma anche come, in modo altrettanto particolare, Hume rifiutò di fare) soltanto su criteri secolari e specialmente sul principio di

[24] N.-A. BOULANGER, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental, ouvrage posthume de Mr B.I.D.P.E.C.*, 2 voll., a cura del barone d'Holbach, Londres [ma Amsterdam] 1762, vol. I, p. XII.

[25] J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*; trad. it. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Milano, Rizzoli 2009, pp. 32-33.

eguaglianza. L'Illuminismo radicale è stato tipicamente definito in base alla sua insistenza sulla piena libertà di pensiero, espressione e stampa, e sull'identificazione della democrazia come la miglior forma di governo, elementi ancora un volta specificamente spinoziani e niente affatto hobbesiani o, nell'ultimo caso, humiani. Il pensiero radicale non ha nemmeno nulla di concreto in comune con Locke e meno ancora (nonostante i continui tentativi di sostenerlo)[26] con la tradizione del Commonwealth inglese o con la Massoneria. Se il pensiero radicale non viene classificato come spinoziano, combinando la dottrina dell'unica sostanza o il monismo filosofico con la democrazia e con una morale filosofica puramente secolare e basata sull'eguaglianza, non si comprendono i meccanismi che sono alla base delle controversie, del pensiero e delle polemiche del XVIII secolo.

Classificare l'Illuminismo radicale come «spinoziano», tuttavia, non significa che cristiani, ebrei e musulmani siano esclusi dall'adesione alla tradizione radicale. Nel *Tractatus theologico-politicus*, pubblicato in clandestinità nel 1670, Spinoza sostiene che tutte le chiese principali hanno tradito il vero cristianesimo, distorcendolo con «misteri» e dogmi di invenzione umana e con l'autorità ecclesiastica, sebbene gli insegnamenti morali di Cristo restino i piú eticamente elevati e i piú puri dell'insegnamento morale. Dichiara ancora che «le liti e gli scismi hanno turbato la chiesa fin dai tempi degli Apostoli e che sicuramente non cesseranno di affliggerla fino a che la religione non sarà nettamente separata dalle teorie filosofiche e ridotta ai pochi, semplici dogmi che Cristo stesso ha insegnato»[27]. I quali, secondo Spinoza, si riducono ai principî della giustizia basata sull'eguaglianza e della carità.

[26] Per un'opinione contraria, cfr. M.C. JACOB, *Living the Enlightenment: Freemasonry in Eighteenth-Century Europe*, New York 1991, pp. 219-20.

[27] B. SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, a cura di J. Israel, Cambridge 2007, p. 161.

Spinoza sosteneva che gli Apostoli e i padri della chiesa avevano mancato di insegnare il «vero» cristianesimo «perché il Vangelo era sconosciuto alla gente» allora, dunque «per evitare di offendere» la popolazione «con la novità del suo insegnamento, adattarono fino dove riuscirono [il cristianesimo] alla mentalità dei loro contemporanei basandosi sui principî di base piú familiari e accettabili di quel tempo»[28]. Il risultato fu un cumulo di «superstizioni» ammassate dai teologi e dalle chiese dai tempi degli Apostoli, che devono essere tutte eliminate, asserisce Spinoza, se si vuole coglierne il cuore prezioso. Questa dottrina spinoziana favorí l'unione tra lui e i suoi amici della Collegiata sociniana cristiana, e questi unitariani filosofici - come Pieter Balling (deceduto nel 1669), che tradusse molte delle sue prime opere in olandese, Jarig Jelles (1620-83), che scrisse la prefazione alla sua *Opera Posthuma* (1677), e l'editore di Amsterdam Jan Rieuwertz (1616-87), che pubblicò clandestinamente i suoi scritti (nonostante tutte le opere della maturità di Spinoza fossero state messe al bando per decreto degli Stati Generali olandesi nel 1678) – sono tra i suoi piú importanti alleati nell'Olanda del tardo XVIII secolo.

Questi uomini erano sinceri nel loro cristianesimo, eppure erano anche profondamente influenzati dall'insegnamento morale esposto nell'*Etica* di Spinoza (1677). Alleandosi a loro, Spinoza acquisiva importanti adesioni alla sua campagna di rinnovamento filosofico e di riforma sociale. Ma anche i sociniani guadagnarono da questa alleanza, in particolare una nuova metodologia di critica biblica di ineguagliabile sofisticatezza a quell'epoca, che sembrava minare l'autorità di tutte le chiese costituite, cosí come del giudaismo rabbinico (lasciando aperta la possibilità di un giudaismo riformato), e che rinforzava con vigore le loro stesse argomentazioni contro la dottrina della divinità di Cristo e della Trinità. Lo spinozismo inoltre dava loro un argomento a favore della tolleranza

[28] *Ibid.*, pp. 161-62.

piú ampio e incisivo di quanto ogni altro pensatore avesse prodotto (di portata molto maggiore a quello di Locke), qualcosa che aveva per loro una conseguenza pratica, visto che il socinianismo era bandito praticamente ovunque, teoricamente persino in Olanda e, dopo il 1688, in Inghilterra. Forniva loro anche un sistema etico che non soltanto eliminava ogni autorità ecclesiastica ma escludeva qualunque dipendenza dalle nozioni teologiche da cui rifuggivano, come il peccato originale. Lo spinozismo presentava l'uomo primitivo come né malvagio né buono moralmente, ma semplicemente neutro e la moralità stessa meramente come una funzione della società. È notevole che l'alleanza tra spinozismo e socinianismo (o quantomeno alcuni sociniani) durò non soltanto nel periodo della vita di Spinoza ma virtualmente anche per l'intero XVIII secolo. Nella *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (17 voll., Paris 1751-65) di Diderot e d'Alembert, di enorme influenza, la poderosa voce di 17 pagine dedicata agli «unitari», dichiarata da Voltaire la piú *terrible*, intendendo la piú formidabile, di tutti le voci dell'ultimo volume – a cura di Jacques-André Naigeon (1738-1810), discepolo di Diderot, – spiega chiaramente che quella che anche l'autore chiama la *philosophie moderne*, in se stessa materialista, ha un grande alleato all'interno dell'ambito religioso nel cristianesimo degli unitariani. La cosa deve essere sottolineata non tanto perché senza l'aiuto della Collegiata olandese Spinoza non avrebbe avuto l'influenza e la diffusione che invece ebbe, ma perché nel tardo XVIII secolo – in particolare in Gran Bretagna, America e Olanda – l'unitarianismo e la frangia dissenziente, pervasi di socinianismo, produssero alcuni dei piú efficaci portavoce dell'Illuminismo radicale e favorirono l'immissione della tradizione radicale in molti gruppi, opere pie e circoli locali e provinciali.

Nei primi anni del XVIII secolo, lo stesso termine «sociniano» sollevava ancora una forte disapprovazione generale. La prima vera enciclopedia della religione,

Cérémonies et coûtumes religieuses de tous les peuples du monde (7 voll., Amsterdam 1723-35), edita dal radicale Jean-Frédéric Bernard (circa 1683-1744) e meravigliosamente illustrata da Bernard Picart (1673-1733), definisce il socinianismo come una dottrina «cosí odiosa e dannosa», secondo la descrizione della traduzione inglese, «nelle argomentazioni e nelle obiezioni proposte» da essere appena migliore dell'ateismo. La *Cérémonies* spiega che mentre «tanto il socinianismo che l'arianesimo negano la Trinità» soltanto il socinianismo rifiuta di venerare Cristo e lo dichiara un uomo, trattando dunque «Cristo con maggiore indegnità di quanto gli ariani abbiano mai fatto»[29]. L'enciclopedia riassumeva i punti chiave del credo sociniano (unitariano) nel rifiuto della divinità di Cristo e in quello della Trinità e nelle asserzioni che «non esiste il peccato originale» e che «Dio avrebbe potuto perdonare i peccati del genere umano, riconciliare l'Uomo con la giustizia divina e perdonarlo, senza l'espiazione di Cristo»[30].

Pur mettendo in evidenza la natura presumibilmente pericolosa della setta, la *Cérémonies* informava il lettore del «progresso straordinario che [il socinianismo] aveva raggiunto in Europa»[31]. Era stato un progresso certamente sorprendente: entro la metà del XVIII secolo il socinianismo si era straordinariamente diffuso sia come aperto movimento di chiesa, dove ciò era di fatto permesso – in alcuni luoghi in Olanda, Gran Bretagna e Germania, – sia privatamente, all'interno di altre chiese, comprese le chiese di stato. La Francia perciò non era affatto l'unico paese in cui si notava come l'incredulità e la sovversione religiosa avessero fatto progressi significativi rispetto al 1750. Come osservava nel 1755 Micaiah Towgood, liberale ministro del culto presbiteriano con base nel Devon,

[29] J.-F. BERNARD, *The Ceremonies and Religious Customs of the Various Nations of the Known World* (Amsterdam 1723-37), 7 voll., London 1733-77, vol. VI, pp. 208-9.
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*, p. 208.

c'era «uno scetticismo prevalente» e un cosí «forte pregiudizio contro il cristianesimo [come tradizionalmente inteso] presso alcuni uomini di buon senso e considerazione» che molti davano credito alle dichiarazioni dei non credenti che la chiesa istituzionale, la Chiesa d'Inghilterra, mostrava «chiari segni di inganno»; c'erano in effetti «forti e solidi sospetti che non provenisse da Dio». Piú ancora, ora «era poco meno risaputo in Gran Bretagna, tanto forte era tale scetticismo», osserva Towgood, che nel loro modo di pensare gli ecclesiastici anglicani «si erano, in generale, allontanati dai sentimenti religiosi esposti dagli Articoli [della chiesa] e che molti o la maggior parte di loro era o unitaria o ariana»[32].

I segni dei tempi, come Towgood ammoniva i vescovi anglicani, mostravano che «il cristianesimo era sottoposto a un esame rigoroso» e che mentre, per quanto lo riguardava, la sua fede religiosa era pronta a sostenere «l'ispezione piú rigorosa», «come conseguenza di questa verifica, c'era poco da dubitare, la superstizione vacillerà e tutte le dichiarazioni di tipo spirituale non fondate sulla verità, non sostenute dal diritto, cadranno prima che la scure si posi sulle radici». Implorava i vescovi ad agire – cioè a mondare completamente la loro teologia dagli accumuli irrazionali, infondati e inutili – finché c'era ancora il tempo di prevenire coloro «che avevano spezzato il giogo dell'avvilente superstizione», di andare da un estremo all'altro, e di lanciarsi «a capofitto nelle zone selvagge della sconsolata miscredenza», del socinianismo e dell'ateismo[33]. La scelta che spettava ai vescovi, insisteva, era quella di allinearsi o di venire conquistati dalla forza della ragione.

Se le indicazioni dei libri acquistati dalle librerie universitarie di Harvard, Princeton, Yale e Filadelfia (College of Pennsylvania) sono qualcosa su cui ci si può basare, si

[32] A. CHRISTIAN [M. Towgood], *Serious and Free Thoughts on the Present State of the Church and of Religion* (1755), London 1774[4], pp. 5, 9, 32, 36.

[33] *Ibid.*, pp. 43-44.

vede come prima della Rivoluzione del 1776 esistevano pochissimi lavori di «filosofia unitariana». Dopo il 1780, tuttavia, l'interesse per questi testi è cresciuto, processo che è accelerato a partire dal 1791 quando Eliahu Palmer (1764-1806), già schietto ministro della chiesa calvinista del New England, causò un grave scandalo ammettendo il suo unitarianismo (in seguito divenne un deista militante, opponendosi al cristianesimo, e fervente ammiratore della Rivoluzione francese)[34], e dal giugno del 1794 con l'arrivo in America dello stesso Priestley[35]. L'ala intellettualmente piú dotata dei sociniani, inoltre, combinava il loro unitarianismo a un chiaro collegamento fra la dottrina unitariana e la filosofia, da un parte, e la democrazia e l'eguaglianza, dall'altra. Richard Price, ufficialmente ariano ma unitariano in privato, descritto da una delle figure di spicco dell'unitarianismo inglese del XVIII secolo, Theophilus Lindsey, come uno che «sebbene ariano (...) è uno dei piú decisi unitariani che io conosca»[36], celebrando nel 1789 a Londra la caduta della Bastiglia, collegava l'Illuminismo, l'emancipazione civile sulla base dell'eguaglianza e il cosiddetto Dissenso razionale in termini assai precisi: «Perché i popoli del mondo sono cosí tolleranti nei confronti del dispotismo? Perché si chinano di fronte ai tiranni, e si piegano a essere trattati come una mandria di bestiame?» La sua risposta inequivocabile è nella mancanza dell'Illuminismo. «L'ignoranza – scrive – è fonte di bigottismo, persecuzione e schiavitú». Illuminiamo il genere umano e non soltanto si libererà dai tiranni e istituirà l'eguaglianza, ma abbandonerà anche le forme prevalenti della religione cattolica e protestante, comprendendo che la vera religione non risiede nella teologia, o per la verità, «in qualunque

[34] G.A. KOCH, *Religion of the American Enlightenment* (1933), New York 1968, pp. 57-95.

[35] E.M. WILBUR, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America*, Cambridge (Mass.) 1952, pp. 393-97.

[36] Citato in R.K. WEBB, *Price among the Unitarians*, in «Enlightenment and Dissent», vol. XIX, 2000, p. 162.

rito e cerimonia, ma nel venerare Dio con cuore puro e praticando la virtú».

Price, come Priestley, rigettava ogni forma di protestantesimo, compresi il presbiterianesimo e il battismo, come l'anglicanesimo e il cattolicesimo, perché cosí gravemente corrotti da non essere affatto veramente «cristiani». In aggiunta ai tanti tra gli uomini di alto rango che «non distinguendo tra la religione che vedono insediata e la religione cristiana, vengono generalmente trascinati verso l'irreligione e la miscredenza», in Gran Bretagna c'era anche, egli pensava, il grande pericolo che derivava dalle poco desiderabili forme di fervore evangelico che si stavano diffondendo nella società attraverso i nuovi e allarmanti movimenti irreligiosi popolari in crescita presso «gli ordini inferiori». Molti «stanno affondando – come dice Price – in una barbarie religiosa recentemente ravvivata dal metodismo»[37].

L'unitarianismo, dunque, è parte vitale della dicotomia fondamentale che caratterizza il gioco delle forze intellettuali, e dunque la storia della filosofia del periodo e, cosa altrettanto cruciale, che si riflette nell'interazione tra le forze sociali e le idee. Poiché furono soprattutto le forze sociali a guidare la polarizzazione tra l'Illuminismo radicale e la corrente principale moderata fino al 1770, quando raggiunse il punto di ebollizione, culminando in quella che Voltaire ha chiamato una *guerre civile entre les incrédules*. Nel XVIII secolo chi desiderava avere il sostegno dei governi, degli uomini di chiesa e dei magistrati, doveva formulare proposte di riforma solo nei termini di un sostegno alla monarchia, alla gerarchia sociale esistente basata sul privilegio e alle norme morali esistenti; in altre parole, poteva proporre solo riparazioni minime all'edificio esistente. Ogni scrittore dell'Illuminismo doveva scegliere se sostenere pienamente la struttura delle leggi, dell'autorità e del privilegio esistente, qualsiasi

[37] R. PRICE, *A Discourse on the Love of Our Country Delivered on Nov. 4, 1789*, London 1789², p. 16.

modifica secondaria proponesse, oppure se denunciarla completamente. Se – come nel caso di Mary Wollstonecraft, o della storica femminista repubblicana Catherine Macaulay (1731-91) – sceglieva la seconda alternativa, le circostanze inevitabilmente spingevano l'aspirante riformista nelle braccia dell'assoluta reiezione e nella direzione della democrazia, dell'eguaglianza e della rivolta. Poiché, una volta respinti da chi aveva l'autorità, l'unico modo di ottenere sostegno era quello di diventare portavoce del malcontento sociale e del risentimento.

Data l'ampia disparità di benessere prevalente in Gran Bretagna e nel resto d'Europa, la vistosa mancanza di protezione per l'individuo povero o senza privilegi, la struttura estremamente inadeguata e arcaica del diritto e del codice penale, la natura oligarchica, corrotta, della politica e le interdizioni che ancora si applicavano ai dissenzienti, ai cattolici e agli ebrei, il malcontento sociale era destinato ad avere grande impulso nel tardo XVIII secolo, anche in Gran Bretagna. Senza dubbio, come è stato frequentemente osservato, la popolazione britannica comune era prevalentemente ostile alle idee radicali. In Gran Bretagna, la «pura quantità e la distribuzione sociale e geografica della (...) propaganda conservatrice era molto maggiore di quella disseminata dai radicali negli anni novanta del Settecento». Ma lo stesso carattere incontenibile e travolgente della campagna lealista – che elogiava la classe dirigente al governo invocando costantemente «la xenofobia diffusa e il violento antigallicanismo che da tempo costituiscono una caratteristica della società britannica» – e gli sforzi continui «di suscitare intensa avversione verso i radicali britannici e odio profondo verso i rivoluzionari francesi» rivelavano anche la portata della sfida che veniva percepita[38]. La distinzione tra la corrente principale e l'Illuminismo radicale, mosso dalle condizioni sociali e legali, compresa la

[38] H.T. DICKINSON, *Counter-Revolution in Britain in the 1790s*, in «Tijdschrift voor Geschiedenis», CII (1989), pp. 358-60.

discriminazione di genere, cosí come dalle idee, era dunque incolmabile, tanto intellettualmente che socialmente, una dicotomia polarizzante che nessuno poteva evitare.

Per definire l'Illuminismo radicale pienamente e accuratamente, infine, è necessaria una ulteriore distinzione: quella tra l'Illuminismo radicale britannico come parte del piú ampio movimento ideologico-filosofico del mondo occidentale e il radicalismo inglese tardosettecentesco, nel suo senso piú ristretto, piú esclusivamente politico e provinciale, poiché nel tardo XVIII secolo in Gran Bretagna continuava a esistere uno zoccolo duro di radicali, spesso considerevolmente motivati, che coltivavano la vecchia tradizione del Commonwealth del XVII secolo. Questi uomini avevano normalmente una passione per quella che consideravano la «vera» Costituzione inglese, un retaggio riportato in vita ma, secondo loro, non pienamente ripristinato dalla Gloriosa rivoluzione del 1688[39]. John Thelwall (1764-1834), l'attivista riformatore preminente, per esempio, concordava con Price, Priestley, Paine e Jebb sul fatto che la monarchia parlamentare britannica del XVIII secolo, totalmente corrotta dall'interferenza della corona e dai «trafficanti del *rotten-borough* (borghi putridi)», era in effetti soltanto una «oligarchia usurpata»; a differenza di loro, tuttavia, non aveva alcun interesse nei fondamenti filosofici dei diritti umani, nella trasformazione delle idee radicali in una ideologia universale o, persino, nell'instaurazione di una piena democrazia in Gran Bretagna, essendo pienamente disposto ad accettare che, anche quando la «corruzione» fosse stata corretta, la Gran Bretagna sarebbe rimasta quella che Thelwall definiva una «democrazia limitata», con una Camera dei Lord che ne incarnava l'elemento aristocratico e un vertice ereditario della magistratura - vale a dire il re - che agiva come il capo della magistratura del paese. I veri sostenitori del Commonwealth, come Thelwall, tendevano a disapprovare coloro che, come Paine e Priestley, sospettavano essere pronti a gettare la società «nello scompiglio a causa di convinzioni teoriche»[40]. Da questo punto di vista, condividevano parte dell'avversione mostrata da Edward Gibbon (1737-94), il piú importante storico inglese del XVIII secolo, e da Edmund Burke (1729-97), il piú importante filosofo conservatore, nei confronti di quello che quest'ultimo definiva il «fanatismo democratico» di Priestley e Price»[41].

Gli illuministi radicali non soltanto erano in posizione migliore dei loro oppositori illuministi moderati e dei radicali non filosofici per dare voce all'ampio scontento, alle rimostranze e al risentimento su base sociale, ma erano anche mossi dalle circostanze a rifiutare il sistema di gerarchia sociale esistente. Priestley, che era ben noto su entrambe le sponde dell'Atlantico per le sue ricerche nei campi della chimica e dell'elettricità, chiedeva la completa abolizione dell'aristocrazia in base al fatto che la cosa si sarebbe dimostrata una benedizione morale non soltanto per la società ma per la stessa nobiltà[42]. Con un ampio divario che si estendeva in tale modo alla teoria sociale e alla politica, la divisione generava inevitabilmente un conflitto tra le fazioni rivali a livello locale, come in Irlanda, per esempio[43], o nella Liverpool del tardo XVIII secolo. Si trattava di una ostilità che abbracciava tutti i temi principali - del tutto indefinibile in termini nazionali, etnici o religiosi - anche se per il 1789 la Francia aveva scelto soluzioni radicali, rispetto

[39] A. PAGE, *John Jebb and the Enlightenment 'Origins' of British Radicalism*, Westport (Conn.) 2003, pp. 191-94, 200-1.

[40] G. GALLOP, *Ideology and the English Jacobins*, in «Enlightenment and Dissent», vol. V, 1986, pp. 3-20; qui pp. 4, 7-8, 15.

[41] J.G. AGARD POCOCK, *Virtue, Commerce, and History* (1955), Cambridge 1985, p. 155.

[42] M. CANOVAN, *Paternalistic Liberalism: Joseph Priestley on Rank and Inequality*, in «Enlightenment and Dissent», vol. II, 1983, pp. 25-26.

[43] M. FITZPATRICK, *The View from Mount Pleasant: Enlightenment in the late-eighteenth-century Liverpool*, in R. BUTTERWICK, S. DAVIES e G. SÁNCHEZ ESPINOSA (a cura di), *Peripheries of the Enlightenment*, Oxford 2008, pp. 119-144, qui pp. 130-36.

a quel tempo, e per la metà degli anni novanta del Settecento Tom Paine, Godwin, Wollstonecraft, Coleridge, Price, Priestley, Frend e il poeta William Wordsworth (1770-1850) erano stati tutti espulsi dalla Gran Bretagna o messi efficacemente a tacere.

Si trattava di una lotta tra il riformismo radicale e un riformismo graduale, di approccio conservatore. Era anche una battaglia tra un miglioramento puramente naturale, da un lato, e un progresso disposto a livello soprannaturale e guidato dall'intervento divino, dall'altro. Uno scontro tra il progresso che conduce all'eguaglianza e alla democrazia e prova a illuminare la mente di tutti, e una marginale riforma dell'ordine esistente della monarchia e dei privilegi, che si accontenta (o addirittura preferisce), specialmente nel caso di Voltaire e di Federico il Grande, di illuminare soltanto alcuni. La «rivoluzione della mente» che l'Illuminismo radicale aveva preparato in mezzo ai settori della società negli anni settanta e ottanta del Settecento, attraverso la diffusione clandestina delle nuove idee, aspirava a realizzare una vittoriosa rivoluzione nei fatti, che portasse a una società di tipo completamente nuovo. Tale prospettiva era chiaramente rifiutata da coloro che intendevano il progresso come opera della divina provvidenza. Persino le due rispettive opposte concezioni di «ragione» erano idee distinte e, ben presto, in fiera competizione. Per la corrente moderata, la ragione è immateriale e inerente a Dio, un dono divino all'uomo, un dono che lo pone piú in alto del resto. Nel pensiero radicale, per contrasto, l'uomo è semplicemente un animale tra gli altri, che non ha una condizione privilegiata nell'universo, mentre *la raison*, come afferma un testo radicale del 1774, lungi dall'essere qualcosa che va al di là ed è superiore alla materia, non è altro che *la nature modifiée par l'expérience*[44].

[44] *Le vrai sens du Système de la Nature. Ouvrage posthume de M. Helvétius*, Londres 1774, p. 25.

Opposizione e contrasto, dunque, erano inerenti alla concezione radicale della storia. Tom Paine riassumeva la storia del progresso umano come la successione di tre stadi principali. Dapprima il genere umano si è evoluto dal «governo a opera dei sacerdoti» dei tempi remoti a uno stato basato sul «principio non civilizzato del governo basato sulla conquista», in tempi piú recenti, un sistema in cui l'aristocrazia è l'elemento essenziale e l'intero edificio poggia su schemi «per governare il genere umano con la forza e la frode, come se tutti fossero farabutti e sciocchi». E infine, il culmine del progresso umano, che si sviluppa «in contrapposizione» alla vita soggetta alla norma fondata sulla «superstizione e la conquista», vale a dire, sotto il governo della «ragione», l'arte di governare basata «sull'interesse comune della società e i diritti comuni dell'uomo»[45].

Per tale ragione la divisione tra Illuminismo radicale e moderato è decisamente piú fondamentale e anche piú durevole delle distinzioni all'interno dell'Illuminismo di carattere nazionale o confessionale. Ma la dialettica dell'Illuminismo era anche un equilibrio instabile di forze intellettuali nel corso del quale, dagli anni sessanta fino agli anni novanta del Settecento, specialmente in Olanda e in Francia, la corrente moderata è stata progressivamente avversata e respinta e l'ala radicale è divenuta sempre piú preponderante. Ciò avvenne inizialmente sul piano intellettuale e, successivamente, per alcuni anni, in Francia e nelle nazioni dell'Europa occidentale conquistate dai rivoluzionari francesi, specialmente nei Paesi Bassi e in Italia, anche su quello politico. È proprio questo, con le frustrazioni e i fallimenti della corrente moderata dopo il 1770, che ha offerto una nuova e formidabile energia tanto all'intellettualismo lealista che fiorí in Gran Bretagna, che al generale contro-Illuminismo, il sistema di idee che respingeva entrambi i generi di Illuminismo, insistendo sulla supremazia della

[45] PAINE, *I diritti dell'uomo* cit., pp. 69-79, 83.

fede e della tradizione, non della ragione, come le guide principali dell'esistenza umana. Questa reazione sollevò la testa da tutte le parti dopo il 1770, e ancor piú dopo il 1789, mentre la corrente dell'Illuminismo moderato, tanto nella sua variante cristiana che in quella deista, veniva sempre piú umiliata e indebolita.

Il lettore moderno potrebbe essere sorpreso da questo risultato poiché la storiografia esistente suggerisce con forza che le circostanze siano sempre state pesantemente avverse all'ala radicale. A dire il vero, tutte le nobiltà e le corti d'Europa si opposero al pensiero radicale e, dopo il 1789, lo fecero in modo molto piú veemente e aggressivo, sia in Russia, Prussia e Austria che in Gran Bretagna. Vale la pena notare che in Gran Bretagna il grosso delle classi inferiori e intermedie della società si dimostrava completamente disposto a unirsi sotto la corona e il Parlamento nel criticare apertamente l'attività radicale e gli scritti sediziosi[46], ma questo avvenne perché, dietro le quinte, le idee democratiche ed egualitarie stavano guadagnando terreno, e un forte senso di difesa, e persino i sintomi della disperazione, si stavano impossessando dei difensori dell'*ancien régime*. Non deve nemmeno essere sottovalutato il mero effetto cumulativo della diffusione delle idee radicali – vale a dire, l'impatto della semplice capacità di persuasione intellettuale rinvigorita da un genuino risentimento contro l'ingiustizia sociale. L'ascesa drammatica del contro-Illuminismo e la veemenza del lealismo e dell'anti-intellettualismo del pubblico britannico negli anni sessanta e novanta del Settecento sono probabilmente i sintomi che la corrente moderata, nella tradizione di Montesquieu, Hume e Voltaire, stava perdendo la battaglia per bloccare gli argomenti filosofici radicali.

Gli ultimi tre decenni del XVIII secolo furono un periodo di grande disordine, instabilità e violenza rivoluzionaria. Ma furono anche un periodo di promesse.

[46] DICKINSON, *Counter-Revolution in Britain* cit., pp. 361-63.

L'emancipazione dell'uomo attraverso forme di governo che promuovano il «bene generale» e la vita in una libera società che accordi protezione a tutti su basi eguali, sosteneva d'Holbach nel 1770, non è un sogno impossibile *si l'erreur et l'ignorance ont forgé les chaines des peuples, si le préjugé les perpétue, la science, la raison, la vérité pouront un jour les briser* (se l'errore e l'ignoranza hanno forgiato le catene che legano i popoli, se è il pregiudizio che le perpetua, la scienza, la ragione e la verità potranno un giorno spezzarle)[47]. Un pensiero nobile e bello, senza dubbio, ma aveva ragione? Questa, forse, è la domanda dei nostri giorni.

[47] P.H. THIRY, BARON D'HOLBACH, *Essai sur les préjugés* (1770), trad. it. *Saggio sui pregiudizi*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 87; ID., *Système social, ou principles naturels de la morale et de la politique* (1773), Paris 1994, pp. 558-59.