

## XIX. L'Illuminismo

di Renato Pasta

**SOMMARIO:** Una stagione cruciale per la cultura europea – I centri propagatori – Illuminismo e rivoluzione – Ragione contro Rivelazione – L'idea di progresso – Religione e governo – La verità e la natura umana non sono immutabili – I limiti della condizione umana – Uno spirito sperimentale e antidogmatico – Alle origini delle discipline moderne – Una storia laica – L'interesse per la scienza – Le origini del movimento: la lotta all'ortodossia – Spinoza – Pierre Bayle e la critica dell'intolleranza – Libertinismo e liberi pensatori – Le radici del liberalismo moderno: Locke – L'alterità tra Chiesa e Stato – Una nuova visione dell'universo: Newton – Il problema del metodo scientifico – La diffusione delle teorie newtoniane – Fermenti parigini – Cenacoli inglesi – Una letteratura clandestina antiautoritaria – Montesquieu: dalle *Lettere persiane...* – ...allo *Spirito delle leggi* – La divisione dei poteri – Voltaire, patriarca del razionalismo – Contro il fanatismo – L'*Enciclopedia*: il sapere utile al bene comune – I protagonisti: Diderot... – ...e d'Alembert – Il movimento si divide – La setta fisiocratica – Rousseau illuminista? – Il *Contratto sociale* – Il progresso «per stadi» – Il primato delle virtù civili – Ragione e religione: David Hume – Adam Smith e l'economia politica – Frammentazione politica e religiosa della Germania – Un «secolo socievole» – L'assolutismo «progressivo» di Federico II – Il ruolo della stampa – Il dibattito sulla ragione – Il pietismo – L'ala radicale dell'Illuminismo tedesco: Lessing – Illuminismo e riformismo in Austria – Il «disgelo» giuseppino – La cultura settecentesca in Italia – Alle origini: Pietro Giannone – Scipione Maffei – Ludovico Antonio Muratori – «Il Caffè» di Pietro Verri – Cesare Beccaria – Le basi del diritto penale moderno – Filosofi e governanti a Napoli – Il «mostro feudale» – Ferdinando Galiani – Antonio Genovesi – Gaetano Filangieri – Socialità e opinione pubblica – Il ruolo della massoneria – La stampa periodica – Il mercato librario.

## 1. Il problema.

L'Illuminismo (*lumières* in francese, *Enlightenment* in inglese, *Aufklärung* in tedesco e *Ilustración* in spagnolo) costituisce un movimento fondamentale per la storia della cultura e delle società occidentali. I suoi limiti cronologici si collocano tra la Gloriosa Rivoluzione inglese del 1688-89 e l'età delle rivoluzioni democratiche del tardo Settecento, in particolare la Rivoluzione americana e l'esplosione politica e sociale dell'89 in Francia. È possibile individuare anche in seguito eredi e continuatori ideali dei lumi, come mostra l'esempio di Condorcet (1743-94), suicida per ragioni politiche durante il Terrore, ma aggiornato interprete delle dottrine di d'Alembert e Voltaire; o quello degli *idéologues* (Volney, Cabanis, Garat, Destutt de Tracy, Sieyès), che avviarono una tenace battaglia antidispotica a partire dal cenacolo riunito dal 1772 attorno alla vedova di Helvétius, e la cui azione, vivace sino alla caduta della Gironda, fu ripresa sotto il Direttorio e proseguì sino alla Restaurazione. Ma nell'ultimo quarto del Settecento l'Illuminismo

Una stagione  
cruciale  
per la cultura  
europea

I centri  
propagatori

appare investito da una crisi che ne mina i presupposti razionalistici, ripropone grandiose visioni esoteriche della natura e dell'uomo, consente il riaffiorare di antichi miti palingenetici ed attesta, anche tra le élites, la ripresa di una tenace religiosità del cuore, affiancata dall'articolata risposta delle Chiese alle sfide dell'antropologia naturalistica del secolo. Una periodizzazione più specifica dei lumi è rintracciabile per i singoli paesi in cui essi si svilupparono, e offre partizioni convincenti soprattutto per la Francia – vero centro delle *lumières* continentali –, dove la pubblicazione delle *Lettere persiane* di Montesquieu (1721) segna simbolicamente l'avvio del movimento, chiuso nel 1776 dalla caduta del governo Turgot, ultimo grande tentativo di riformare la monarchia\* dopo la morte di Luigi xv (1774) e la temporanea soppressione dei Parlamenti\* (1771-74). Se più difficile è parlare di un Illuminismo inglese, date le particolari condizioni politiche create nell'isola dal compromesso costituzionale del 1688-89, certamente vivace e assai marcato fu il contributo scozzese, che riunì dopo il 1745 i migliori ingegni attorno alle cattedre universitarie\* di Glasgow, Edimburgo, Saint Andrews e Aberdeen, mentre una posizione extraistituzionale più defilata, ma largamente aperta alla cultura francese, toccò al maggiore di essi, David Hume. In terra tedesca l'*Aufklärung* ebbe caratteri specifici legati alla grande opera di Leibniz e ai rapporti con il pietismo di Halle, che segnarono il debito teologico e speculativo del movimento attraverso l'età di Lessing (1729-81) e sino agli anni novanta, inaugurati dalla kantiana *Critica del giudizio* (1790, preceduta dalla *Critica della ragion pura*, 1781, e dalla *Critica della ragion pratica*, 1788), ma segnati anche dalle resistenze alla Rivoluzione francese. Quanto alla penisola italiana, le esperienze illuministe vi si svilupparono soprattutto dopo la metà del secolo a Milano e a Napoli: ma una penetrazione significativa di idee illuministiche si ebbe anche nel Granducato di Toscana, a Modena e a Parma e, con diversi esiti, negli Stati sardi e nella Repubblica di Venezia. Questi scarni accenni non pretendono di esaurire il problema della diffusione internazionale dei lumi, che conobbero propaggini minori anche in Spagna e nelle Province Unite d'Olanda, in Svezia e Boemia come in Polonia, Austria, Russia. Movimento cosmopolita per eccellenza, l'Illuminismo coincide in realtà con i limiti stessi della civilizzazione europea, estesa nel corso del secolo ben oltre le grandi capitali culturali – Parigi e Londra, Edimburgo e Dublino, Amsterdam, Napoli, Berlino, San Pietroburgo o Mosca – fino ad abbracciare gli avamposti dell'impero britannico nel Nuovo Mondo e quelli della colonizzazione russa sul Mar Nero.

Illuminismo  
e rivoluzione

Gli illuministi non aspirarono a un cambiamento politico-sociale violento, mirando piuttosto a una graduale trasformazione della società tramite l'accordo tra principi-legislatori e uomini di cultura e mediante la propaganda e l'educazione, «momento idealmente centrale dell'impegno del filosofo» (Moravia). La vocazione antidispotica e tendenzialmente libertaria dei lumi contribuì, però, a erodere le basi ideologiche dell'antico regime e ha alimentato il dibattito – mai sopito dopo gli anni novanta del Settecento – attorno al rapporto tra Illuminismo e Rivoluzione. I maggiori rappresentanti delle *lumières* erano scomparsi prima dell'89: Voltaire e Rousseau nel 1778, Condillac nel 1780, Turgot nel 1781,

d'Alembert e Diderot nel 1783 e nel 1784, Buffon e d'Holbach, rispettivamente, nel 1788 e nel 1789. Ma lo stretto rapporto tra lumi e rivoluzione fu rilevato già dai contemporanei, se nel 1791 il leader girondino Jacques-Pierre Brissot poteva affermare che «la nostra rivoluzione non è frutto di un'insurrezione, è l'opera di mezzo secolo di *lumières*» (Moravia). Né il nesso lumi-rivoluzione sfugge al pur superficiale lettore della *Dichiarazione d'Indipendenza* americana o della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (14 luglio-26 agosto 1789), impensabili senza il costituzionalismo di Montesquieu, la difesa voltairiana dei diritti individuali, la legittimazione giusnaturalistica\* e lockiana della proprietà e persino i concetti rousseauiani di sovranità popolare e volontà generale. È comunque evidente che i dirigenti rivoluzionari si trovarono a operare in circostanze politiche e materiali affatto nuove, che li costrinsero a «inventare» quasi giornalmente una prassi di governo non contemplata in trattati o manuali. Non è dunque lecito derivare teleologicamente le punte radicali della rivoluzione, e in particolare il Terrore, dai testi-chiave dei lumi, come pur suggeriscono alcuni interpreti (Furet, Baker). Più convincente sembra la lettura di quanti, riprendendo la tesi dello storico francese Alphonse Aulard, hanno visto nella rivoluzione un processo di progressiva radicalizzazione in risposta all'aggravarsi delle tensioni interne e della pressione militare dopo il febbraio del 1792.

## 2. Un tentativo di definizione.

Come il suo corrispettivo inglese, *Enlightenment*, il termine *Illuminismo* è entrato nell'uso corrente solo sul finire del XIX secolo; ma in esso si ritrova il senso originario delle *lumières* francesi, a indicare la progressiva laicizzazione seicettecentesca della metafora biblica e giovannea della luce che scaccia le tenebre: nel nostro caso, la luce della ragione che disperde l'oscurità non più del peccato, ma dell'ignoranza e della superstizione. Si avviò così un progetto di secolarizzazione della morale e di critica anche radicale delle Chiese positive e dello stesso cristianesimo, unito a un disegno di sviluppo delle condizioni materiali e civili della società grazie all'attuazione delle potenzialità liberatrici della ragione. Il progetto illuminista rompe con la visione provvidenzialistica della storia incardinata nella Rivelazione, cara a una lunga teoria d'interpreti a partire dall'età patristica (Agostino) e giunta alla sua formulazione più perspicua nei *Discorsi sulla storia universale* (1681) di Bossuet. Egualmente respinta dall'Illuminismo è l'immagine ciclica del tempo storico, modellata sull'alternanza stagionale degli eventi naturali e costituita da periodici ritorni alle origini della civiltà; immagine diffusa in età classica e in parte rinverdata dall'Umanesimo, cui si viene ora sostituendo una concezione lineare dell'incivilimento volta ad affermare, pur tra contrasti e temporanei arretramenti, l'infinito miglioramento delle sorti dell'umanità e l'approfondimento virtualmente illimitato delle conoscenze. Al centro dell'Illuminismo si pone, dunque, il concetto di progresso, che trova una prima, lucida formulazione nel *Piano di due discorsi sulla storia universale* (1751 ca.) di Turgot,

Ragione  
contro  
Rivelazione

L'idea  
di progresso

per poi giungere alla grandiosa visione utopica di Condorcet nell'*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (1793-94). Il concetto di progresso presuppone, inoltre, la funzione normativa della ragione e l'ottimismo che deriva dalla duplice rottura con il pessimismo antropologico tanto di matrice religiosa (Agostino, Pascal), quanto di derivazione laica (Hobbes). Non a caso Voltaire obietterà al «misanthropo sublime», Blaise Pascal, nell'ultima delle sue *Lettere filosofiche* (1734), che l'uomo è «provvisto di passioni per agire, e di ragione per guidare le proprie azioni». L'idea di progresso rifugge, comunque, da ogni banale semplificazione e si afferma, piuttosto, nel lento procedere della ragione contro le forze oscurantiste della tradizione e in contrasto con il mondo istintuale dei singoli. Con significativa analogia, Turgot assimila il progresso a un mare tempestoso, dove innumerevoli sono gli errori da compiere prima di giungere alla verità; mentre in un passo celebre del *Dei delitti e delle pene* (1764) Cesare Beccaria parlava della «storia degli uomini» come «di un immenso pelago di errori, fra i quali poche e confuse, e a grandi intervalli distanti, verità soprannuotano».

Religione  
e governo

Se le matrici dell'Illuminismo non sono riducibili a un'unica formula, a unire il movimento fu la volontà di incidere sulla società attraverso l'educazione delle élites e il progressivo controllo dell'opinione pubblica\* (termine che fa la sua comparsa, in Francia, dopo qualche occorrenza tardosecentesca, proprio alla metà del secolo) in vista del benessere e della felicità degli uomini. L'Illuminismo non mira a una valutazione distaccata del presente, ma accoglie valori e aspirazioni ancorati alla dimensione politica del dibattito su *religione e governo*: i due imprescindibili fuochi, secondo Diderot, del lavoro intellettuale. E tutto l'Illuminismo si riconosce in un progetto politico antiautoritario vincolato all'affermazione dei diritti individuali. Non privo di venature utopistiche, tale progetto implica la lotta per la trasparenza dell'amministrazione – opposta agli *Arcana Imperii* di tradizione medievale – e la costruzione di una città degli uomini affidata al gioco delle passioni e degli interessi, mentre pone con forza sul terreno la *vexata quaestio* dell'uguaglianza e il tema connesso, gravido d'implicazioni, della proprietà privata. Su queste basi Reinhard Koselleck ha potuto definire il Settecento come un'epoca di snodo verso la modernità, vera e propria «sella» (*Sattelzeit*) tra passato e futuro, marcata dalla secolarizzazione e dall'ampliamento della partecipazione politica.

La verità  
e la natura  
umana  
non sono  
immutabili

Caratteristica dei lumi è, inoltre, la concezione antidogmatica del sapere. Perché la verità non costituisce più un dato immutabile, da riproporre e chiosare per le generazioni future – come di fatto avveniva per il tardo aristotelismo delle scuole e per l'esegesi biblico-evangelica delle Chiese –, ma piuttosto un processo in continuo divenire, come un contributo aperto all'apporto dei posteri sarà, tra il 1751 e il 1765, la grande *Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert, basata su fondamenta empirico-razionalistiche difficilmente pensabili senza la rivoluzione scientifica secentesca. La ragione illuminista accoglie così la critica dell'innatismo e del concetto di sostanza avanzata da John Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690), e ne riprende la gnoseologia, che vede nel dato sensibile l'origine del conoscere. Su basi lockiane, poi originalmente riprese da Condillac, la critica del principio d'autorità si estende a tutti i campi del sapere e conduce, tra l'altro, al

rifiuto della ragion di Stato e della teoria del diritto divino dei re. Ma Locke aveva anche insistito sui limiti della conoscenza e della stessa ragione, che resta bensì caratteristica universale della natura umana – concepita come immutabile sotto tutte le latitudini –, ma rinuncia a ogni implicazione metafisica: proprio Locke aveva infatti ridotto quest'ultima, secondo il celebre giudizio di d'Alembert (1751), a «fisica sperimentale dell'anima».

Sui limiti della ragione, come pure sull'importanza e la centralità delle passioni, gli uomini dei lumi – da Hume a d'Alembert, allo stesso Voltaire – ritorneranno spesso: traendone al contempo l'orgogliosa consapevolezza di una condizione umana – ovvero di un'«antropologia» – scevra da presupposti trascendenti; ma anche la convinzione dell'effettiva modestia delle risorse umane, entro un quadro che denuncia – e spesso irride – ogni antropocentrismo. L'Illuminismo non condivide la fiducia dell'Umanesimo, che aveva insistito sulla libertà dell'uomo e sulla sua centralità nell'universo: «atomi pensanti», affastellati su «un pezzo di fango», preda di dispute ridicole o insensate e del flagello orrendo della guerra sono gli uomini ritratti da Voltaire in *Micromega* (1752), stupefacente racconto filosofico che narra le avventure, e l'estraniamento, di un abitante di Sirio sulla Terra. E la drammaticità della condizione umana si rivela nelle amare considerazioni del *Poema sul disastro di Lisbona*, composto all'indomani del sisma che nel 1755 rase al suolo la città; o nelle indimenticabili pagine del *Candido* (1759), dolente, ma vivacissima parodia della teodicea leibniziana.

Tutto questo non toglie che l'eredità del naturalismo e del platonismo rinascimentali svolgano un ruolo di rilievo negli sviluppi radicali dei lumi. Ma i più contenuti limiti epistemologici della ragione esprimono anche la rinuncia, definitivamente consacrata da Condillac nel *Trattato dei sistemi* (1749), alle grandi teorizzazioni tipiche della filosofia del Seicento – da Descartes a Spinoza –, e l'impegno per una disamina del mondo naturale e umano volta alla ricerca dell'utile e del bene comune, retta da presupposti assiomatici che trovano nelle matematiche il proprio modello, ma capace di distendersi in continue osservazioni e confronti sperimentali: spirito sistematico, dunque, in quanto razionalmente ordinato, ma non «di sistema», secondo un modulo che la cultura dei lumi rifiuta perché intrinsecamente suscettibile di enunciazioni dogmatiche.

Alle matrici illuministe è del resto necessario ritornare per rintracciare la nascita di buona parte dei saperi disciplinari moderni. È il caso delle scienze sociali, che conoscono nel Settecento i primi sviluppi dell'antropologia, nata dai resoconti di viaggiatori e di esploratori degli orizzonti extraeuropei e sempre più incentrata sul raffronto tra civiltà e natura «selvaggia» d'Oltremare; della sociologia, che trova nell'opera di Montesquieu, prima, e in quella degli scozzesi Adam Ferguson e J. Millar poi, le sorgenti di un pensiero destinato a fondamentali sviluppi; della stessa economia politica, che acquista statuto disciplinare autonomo dapprima con la fisiocrazia di Quesnay, quindi con la sistemazione classica della *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith. Fondamentale è, soprattutto, il rinnovamento della storiografia. L'idea di una storia laica, affidata all'agire e al patire degli uomini, circola già ampiamente nel *Secolo di Luigi XIV* (1751) di Voltaire

I limiti  
della condizione  
umana

Uno spirito  
sperimentale  
e antidogmatico

Alle origini  
delle discipline  
moderne

Una storia laica

che, pur offrendo un resoconto attento e dotto delle vicende militari e politiche del gran re, pone soprattutto l'accento sul tema dell'incivilimento grazie alle lettere. Di lì a poco (1756), nel *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Voltaire si sarebbe incaricato di relativizzare la storia sacra ebraica e cristiana, non più erigendola a centro privilegiato dell'indagine, ma riducendola a variante della storia profana, in una prospettiva universalistica e cosmopolita che riduce il senso egemonico dell'esperienza europea. L'indagine storica poté contare nel Settecento su altri interpreti di primo piano: dagli scozzesi David Hume e W. Ferguson, il cui capolavoro, la *Storia del regno dell'imperatore Carlo V* (1769), contribuì potentemente alla comprensione delle origini dell'età moderna, e fu quindi affiancato dalla celeberrima *Storia d'America* (1777); al grandioso affresco di Edward Gibbon sulla *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano* (1776-88), in cui erudizione e antiquaria\* venivano poste al servizio di una lettura anticlericale e anticristiana del tramonto della civiltà antica, offrendo l'esempio più brillante e complesso di «histoire philosophique». Anche l'area germanica registrò lo sviluppo degli interessi storiografici, trovando un punto di riferimento istituzionale nella nuova Università di Gottinga, dove operarono studiosi quali J. J. Gatterer, autore di un *Manuale della storia universale* (1761), e A. H. L. Heeren, che ricorse largamente alle dottrine economiche di Smith. Non meno ricco è il panorama delle scienze nate dal tronco illuminista, che conobbero una progressiva specializzazione professionale e l'affermazione di nuovi rami d'indagine: dalla chimica alla geologia, dalla matematica alla meccanica razionale, dalle scienze della vita alle prime affermazioni dell'evoluzionismo in biologia. Se utilizzazioni apologetiche della scienza non sono certo assenti dal panorama settecentesco – basti pensare ad Albrecht von Haller o a Charles Bonnet –, il nesso tra lumi e scienze si conferma peraltro strettissimo: tanto da fare dello scienziato positivo l'eroe epónimo della tradizione illuminata quanto meno sino all'età napoleonica.

L'interesse  
per la scienza

### 3. Le radici ideali.

Le origini  
del movimento:  
la lotta  
all'ortodossia

Gran parte del patrimonio culturale dell'Illuminismo appare già maturo sul finire del Seicento, nell'età della «crisi della coscienza europea» (Hazard) che va dalla guerra della Lega d'Augusta (1679-88) alla morte di Luigi XIV (1715). I presupposti dei lumi vanno individuati nel mutamento dell'immagine della natura collegato alla rivoluzione scientifica – da Keplero a Newton –, nell'avvento della critica documentaria applicata anche allo studio dei testi sacri; nella disputa sul primato dell'eredità classica rispetto alla letteratura e alla filosofia coeve, simboleggiata dal *Parallelo sugli Antichi e i Moderni* (1688-97) di Charles Perrault: nell'epistemologia lockiana e nell'eredità libertina. È comunque all'Olanda che dobbiamo guardare per cogliere i fermenti trasgressivi più temibili contro l'ortodossia. Qui trovarono rifugio i protestanti francesi (ugonotti) espulsi dopo la revoca dell'Editto di Nantes (1685), e qui poté vivere e lavorare il filosofo ebreo Baruch Spinoza, autore dell'*Ethica more geometrico demonstrata* (pubblicata

Spinoza

postuma nel 1677) e del *Tractatus theologico-politicus* (1670), che rivendicava l'autonomia della ragione e il principio della libertà di pensiero contro le costrizioni dogmatiche di tutte le Chiese. Ricorrendo alla filologia e alla critica documentaria, Spinoza dimostrò la natura storica, e non rivelata, della Bibbia e denunciò l'uso strumentale della religione – in sé legittima, in quanto frutto delle passioni e dell'immaginazione degli uomini – in difesa del potere politico. Durissimo nell'attacco ai «teologastri», che perseguitavano in nome del dogma la libertà di coscienza, il *Tractatus* metteva anche capo alla cruciale distinzione tra fede e ragione. Proprio la distinzione tra i due diversi ambiti d'esperienza sarebbe entrata a far parte, tramite Pierre Bayle (pur assai critico verso l'«infame» Spinoza), del patrimonio ideale delle *lumières*. Ma il *Tractatus* conteneva altri spunti che avrebbero trovato rispondenza nel filone radicale, panteista e materialista dei lumi: dall'idea di un Dio razionale coincidente con la natura stessa alla critica dei miracoli e delle profezie, alla storicizzazione della figura del Cristo, al senso profondo della libertà dell'uomo e del cittadino, portatore di diritti inalienabili che è compito dello Stato tutelare. E lo Stato di Spinoza è sostanzialmente repubblicano, in omaggio alla costituzione\* delle Province Unite d'Olanda, e influenzerà come tale gli aspetti antiassolutistici del pensiero illuminista.

La critica dei pregiudizi e delle superstizioni popolari, e la grande opera di scandaglio e valutazione della tradizione dotta, fecero di Bayle, un calvinista francese vissuto a Rotterdam dal 1681 alla morte (1706), un riferimento indispensabile della cultura dei lumi, sancito in particolare dal suo *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702). Ma il nome di Bayle è soprattutto legato alla lotta per la tolleranza\* religiosa e alla problematica dell'«ateo virtuoso», temi ripresi da Shaftesbury (a sua volta ben presente a Diderot, che ne tradusse il *Saggio sulla virtù e il merito* nel 1745). Scettico verso le possibilità normative della ragione, Bayle conclude al primato delle passioni e delle abitudini, ma indica anche la possibilità del singolo di aderire alla virtù indipendentemente dalla credenza religiosa: come mostrano il caso di Epicuro e di altri antichi pagani (Socrate, Licurgo, Catone). Pur restando personalmente fedele al cristianesimo, Bayle muove, così, una critica radicale alle radici stesse dell'intolleranza teologica che, come nel caso di Agostino d'Ippona, deforma l'obbligo della fratellanza tramite il convincimento di possedere la verità. È questo il senso del saggio del 1686, *Commento filosofico su queste parole di Gesù Cristo: «costringeteli ad entrare»* o *Trattato della tolleranza universale*, dove la libertà della coscienza, anche se erronea, assurge a principio primario dell'etica, per restare poi ben presente nella propaganda dei lumi sino al testo riassuntivo dell'intero dibattito, il *Trattato sulla tolleranza* di Voltaire (1763).

Pierre Bayle  
e la critica  
dell'intolleranza

Se qualche peso ebbe nella genesi dell'Illuminismo francese l'eredità gianse-  
nista, vera «mentalità d'opposizione» (Delumeau) che confluì nel patrimonio  
ideologico del ceto parlamentare, rafforzandone le componenti antiassolutistiche  
e giungendo a esiti filocostituzionali agli inizi della Rivoluzione (Van Kley), l'e-  
redità primaria cui s'ispirarono i lumi, però, fu quella libertina. Nato in Italia  
all'apice dell'Umanesimo e sviluppato in Francia dopo il 1550, giunto quindi a  
piena maturità nel Seicento, il libertinismo affianca alla critica delle religioni, di

Libertinismo  
e liberi  
pensatori

derivazione averroistica e pomponazziana, l'evocazione di un universo naturale percorso da forze profonde e liberatrici e da leggi immanenti cui l'uomo non deve sottrarsi, nonché l'analisi, di origine machiavelliana, dei meccanismi del potere. A ciò si accosta il recupero in chiave panteistica e naturalistica del materialismo antico (Democrito, Epicuro, Lucrezio), con esiti che spesso trascendono i limiti deistici per sconfinare nell'ateismo. Al libertinismo appartengono anche i limiti del superiore distacco del saggio dalle opinioni volgari (Pierre Charron, *Della saggezza*, 1601) e il corollario della doppia morale, per il popolo e per i savi; la scempi di Michel de Montaigne (*Saggi* 1580, destinati a grande fortuna nel Settecento), e l'opera di Cyrano de Bergerac, dove il tema bruniano della pluralità dei mondi – con la sua conseguente negazione dell'antropocentrismo teologico – trova piena e felice espressione, nonché il ricorrente tema dell'impostura sacerdotale, secondo cui la religione altro non è che un travestimento strumentale del potere, volto a ingannare e asservire gli uomini. Altrettanto significativo è il motivo della *libertas philosophandi*, accolto da Spinoza, ma fatto proprio anche dai «liberi pensatori» inglesi e tedeschi (*Freethinkers, Freidenker*) e inscindibile dalla prospettiva dei *philosophes*. Il culto della natura e delle sue leggi recava in sé un anelito di liberazione che non si limitò al piano intellettuale (*libertinage d'esprit*), ma acquistò talvolta valenze edonistiche e comportamentali che incideranno sul piano dei costumi (*libertinage des mœurs*) e finiranno per confluire nel grande fiume dell'erotismo settecentesco: parte integrante, anche se non imprescindibile, delle *lumières*, come mostra l'anonimo *Teresa filosofa* (1748), indiscusso capolavoro letterario del genere. A distinguere i lumi dall'atteggiamento libertino intervengono, però, l'impegno politico degli illuministi, contrastante con l'accettazione passiva del potere da parte dei *libertins*, e la dottrina della doppia morale, che diverge dalla volontà illuminista di propaganda del vero ben oltre la cerchia ristretta dei salotti o delle *côteries* intellettuali.

#### 4. L'eredità inglese.

Le radici  
del liberalismo  
moderno:  
Locke

È all'Inghilterra e ai suoi due massimi pensatori, Locke e Newton, che dobbiamo volerci per cogliere i presupposti politici e scientifici immediati dell'Illuminismo. Base del liberalismo moderno sono infatti i due *Trattati sul governo* pubblicati da Locke nel 1690, nel secondo dei quali si elabora una teoria politica originale, poi sviluppata da Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi* (1748). Locke vi riprende dal giusnaturalismo secentesco i concetti di «stato di natura» e «contratto sociale», fondando al contempo l'idea di una legge naturale universale emanata dalla ragione (non dalla divinità), garante dell'eguaglianza e della libertà dei singoli. L'esistenza dello Stato è imposta dalla necessità di un giudice imparziale che prevenga l'infrazione alla legge naturale e ne punisca i colpevoli. Esso scaturisce da un contratto che implica per il singolo – diversamente dal *Leviatano* (1651) di Hobbes – il sacrificio di una porzione minima di libertà, coincidente in pratica con il diritto di farsi giustizia da sé. Fine dello Stato lockiano è dunque la

difesa e il potenziamento dei diritti degli individui, di cui esso deve garantire la libertà d'azione – pubblica, economica, politica – nel rispetto dell'altrui libertà. Perché ciò possa avvenire è però necessaria la separazione dei poteri di governo, divisi in legislativo, esercitato dagli organismi rappresentativi dei cittadini; ed esecutivo (cui in Locke è di fatto accorpato anche il giudiziario), esercitato dal sovrano e dai suoi ministri. Il secondo *Trattato* avvia per tal modo la trasformazione dei sudditi in cittadini titolari di diritti e della partecipazione politica.

Esule per ragioni politiche in Olanda (1683-89), Locke vi riprese l'argomento già trattato nel 1667 con il *Saggio sulla tolleranza*, scrivendo una *Epistola de tolerantia* (1689), che ribadiva la fondamentale diversità tra sfera politica e sfera religiosa. Quest'ultima è questione di coscienza, legata alla fede nell'Evangelo, e non può in alcun modo essere imposta con la forza: né dal «magistrato», o governo civile, né dalle stesse Chiese, che costituiscono altrettante associazioni private di credenti, vincolati solo dall'obbligo reciproco della carità. Locke non si limitava ad affermare l'alterità sostanziale tra Chiesa e Stato, ma avviava al contempo, con *La ragionevolezza del Cristianesimo rivelata nelle Sacre Scritture* (1695), un processo di razionalizzazione del messaggio cristiano che, pur mantenendo viva la fede nella rivelazione e nella divinità del Cristo, tendeva a enfatizzarne la coincidenza con l'etica e la ragione naturale. Di qui avrebbe preso le mosse, tra Sei e Settecento, la controversia deista, che contrappose i liberi pensatori (Toland, Blount, Collins, Tindal) e il loro concetto di religione naturale, avulso dalla rivelazione e avverso all'idea dell'immortalità dell'anima, al teismo di quanti, con Samuel Clarke, sfrondevano il cristianesimo dai suoi «misteri», ma ne mantenevano la credenza in una divinità trascendente, creatrice e regolatrice del mondo, garante dei valori etici e della sopravvivenza dell'anima individuale dopo la morte (*Dimostrazione dell'essenza e degli attributi di Dio*, 1705). Se le posizioni di Blount (*Oracoli della ragione*, 1693) e soprattutto di Toland nel *Cristianesimo senza misteri* (1696) costituirono un referente fondamentale per l'ala radicale e materialista dei lumi, il teismo «sperimentale» di Clarke rappresentò un indispensabile richiamo non solo per Voltaire, ma anche per l'ala meno intransigente del cattolicesimo italiano.

L'apologetica di Clarke non è pensabile senza la sua diuturna collaborazione con Isaac Newton, che fece di lui il più agguerrito propagandista dell'accordo tra fede e ragione reso possibile dalla sintesi newtoniana, nel quale è stata scorta la sanzione ultima del compromesso politico e sociale nato dalla «Gloriosa Rivoluzione» (Jacob). Le scoperte newtoniane avevano mutato in profondità l'immagine della natura. Con i *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687, ripubblicati nel 1713) e con l'*Ottica* (1704), Newton, infatti, aveva offerto un quadro meccanicistico-corpuscolare dell'universo, contrapposto tanto all'aristotelismo delle scuole quanto alla fisica cartesiana dei vortici e della pienezza del mondo naturale. Strumento primario della nuova cosmologia fu la matematica, arricchita dal «calcolo delle flussioni», o calcolo infinitesimale, non più concepita – come ancora accadeva in Galilei – come dato ontologico immanente alla natura; ma come procedimento puramente umano di misurazione dei fenomeni tramite l'idealizzazione/astrazione dei dati rispetto all'esperienza sensoriale. La critica

L'alterità tra  
Chiesa e Stato

Una nuova  
visione  
dell'universo:  
Newton

Il problema  
del metodo  
scientifico

recente ha fatto giustizia del ritratto, già diffuso dagli illuministi, di un Newton totalmente empirista, diretto erede di Bacone, e ha per contro accertato il complesso intreccio tra dato osservativo-sperimentale e riflessione logico-razionale nella costruzione newtoniana della scienza. La quale resta comunque ancorata a basi fenomeniche e al primato del metodo induttivo, mentre il compito dello scienziato sta nella descrizione dei fenomeni, non nell'indagine speculativa delle loro cause. Di qui, nello *Scolio generale* aggiunto alla seconda edizione delle *Principia*, la celebre negazione delle ipotesi («*hypotheses non fingo*») e il rifiuto di ogni sapere aprioristico.

La diffusione  
delle teorie  
newtoniane

La nuova scienza suscitò sulle prime perplessità e resistenze. A prescindere dalle accuse di materialismo che furono rivolte a Newton, la natura del vuoto e la nozione stessa di attrazione a distanza suggerirono a taluni interpreti l'analogia con le qualità occulte della fisica speculativa tradizionale. Nel giro di qualche decennio, tuttavia, il newtonianesimo s'impose in Europa: dapprima in Inghilterra, dove i discepoli di Newton, divenuto nel 1703 presidente della Royal Society, ne imposero il modello fisico-matematico nelle università del paese; quindi in Olanda, dove W. J.'s Gravesande e P. van Musschenbroek composero manuali che contribuirono autorevolmente alla diffusione delle dottrine del Maestro. Anche in Italia, dove i *Principia* furono precocemente noti, e dove grande influenza ebbe lo sperimentalismo dell'*Ottica*, Newton dovette dapprima scontare incomprensioni e resistenze – in parte attribuibili al rigido galileismo della tradizione dotta –, ma trovò favorevole accoglienza nel gruppo dei cattolici illuminati riuniti a Roma attorno a Celestino Galiani. Più forti furono gli ostacoli alla penetrazione del newtonianesimo in Francia, a causa della tenace opposizione dei cartesiani ortodossi. Il maggior divulgatore di Newton fu comunque Voltaire, che alla fisica newtoniana e al confronto con Cartesio dedicò dapprima quattro delle *Lettere filosofiche* (XIV-XVII) per poi tornare sull'argomento negli *Elementi della filosofia di Newton* (1737) e nella *Metafisica di Newton* (1741), quest'ultima rapidamente tradotta in italiano. L'immagine di un Dio-architetto, ricalcata sullo *Scolio generale* e sull'apologetica di Clarke, è del resto al centro anche del *Trattato di metafisica* (1734), dove Voltaire tentava di fondare le basi metafisiche del proprio deismo.

### 5. L'Illuminismo francese.

La fine della guerra di successione spagnola (1714-15) segnò la conclusione di oltre un venticinquennio di guerre che aveva spossato i contendenti e mutato la carta politica europea. Emersa vittoriosa dal conflitto, la Gran Bretagna avrebbe costituito in seguito il principale referente della politica estera degli Stati continentali, trovando un assetto stabile sotto la guida di Robert Walpole e riuscendo a debellare con la battaglia di Culloden (1746), in Scozia, la minaccia dei sostenitori della deposta dinastia Stuart (giacobiti). La morte di Luigi XIV (1715) aveva intanto segnato in Francia l'avvio di un'epoca nuova. La reggenza del duca

Filippo d'Orléans (1715-23) in nome del giovanissimo Luigi xv, quindi l'abile mano del cardinale Fleury (1726-43) perseguirono la stabilizzazione interna e la ricostruzione economica del paese per mezzo di una politica di pace e di accordo con l'Inghilterra. È questo il quadro in cui si collocano i primi sviluppi delle ideologie illuministe. A contare è soprattutto la nuova apertura del paese, il desiderio di vita e di esperienza opposto al bigottismo della corte\* del vecchio re: un clima stupendamente espresso dalla pittura di Watteau, colto nel realismo amaro di Lesage (*Gil Blas*, 1715-35), svelato dall'intreccio tra *libertinage de moeurs* e *libertinage d'esprit* nella stessa personalità, brillante e dissoluta, del reggente. Il Palais Royal – non lontano dalle Tuileries, dove la nuova corte si è stabilita, abbandonando Versailles e riannodando il legame simbolico con la capitale – è il centro dell'informazione e della diffusione delle novità eterodosse, mentre l'alleanza con l'Inghilterra – conclusa nel 1716 e ribadita in funzione antispagnola nel 1718, con l'inclusione dell'Olanda e dell'Impero – asseconda la curiosità per i costumi e le istituzioni d'oltremania. A Parigi si raccolgono, inoltre, gli esuli giacobiti, come lo scozzese massone A. Ramsay, e i capi del partito *tory*, come Bolingbroke, colpiti dal brusco cambiamento di governo che aveva accompagnato in patria la pace di Utrecht. Su queste basi e a partire dalle traduzioni di opere e giornali inglesi (lo «Spectator» di J. Addison, il «Tatler» di R. Steele, «The Freeholder»), si disegna in Francia un'immagine complessa e ambivalente, ma certo affascinante dell'antica rivale, che costituisce il retroterra del pensiero politico illuminista.

Fermenti parigini

Dall'Inghilterra, direttamente o tramite l'Olanda, giungevano infatti ben più temibili fermenti deisti e libertini, raccolti in opere quali il *Discorso sul libero pensiero* (1713) di Anthony Collins, *La favola delle api, o vizi privati e pubblici benefici* (1714) di Mandeville e, soprattutto, gli scritti di John Toland, che nel più ardito di essi, le *Lettere a Serena* (1704) colorava di venature materialistiche e atee la tesi deista della religione naturale, frutto di un'antica sapienza ormai corrotta dai preti e dai potenti. In questa versione radicale del deismo, Toland sosteneva l'ipotesi dell'autocinesi della materia e si rifaceva, in polemica con il «teismo sperimentale» di Clarke, a una concezione naturalistica e panteista dell'universo, derivata dagli scritti di Giordano Bruno. Egualmente inquietante per l'ortodossia era la proposta, sviluppata da Toland nell'*Adeisidaemon* (1709), di una religiosità libera da dogmi e superstizioni, nettamente contrapposta alle teologie storiche delle Chiese positive, da diffondere tra tutti gli uomini: tema ormai scopertamente illuminista, che superava la concezione libertina della circolazione del vero solo nella cerchia ristretta dei saggi.

Cenacoli inglesi

La vita culturale della prima metà del secolo è, del resto, largamente influenzata dalla letteratura clandestina, a stampa o manoscritta: circa 130 manoscritti eterodossi, che influirono sulle correnti deiste e atee delle *lumières*. Un posto a sé spetta a Jean Meslier (1664-1729), parroco di Etrepigny, nelle Ardenne, il cui *Testamento*, rimasto inedito e parzialmente pubblicato da Voltaire (1762) in una versione che ne smussava le spinte eversive, espone in realtà una dottrina coerentemente atea e materialista, nutrita più da Cartesio e dal profetismo veterotestamentario che dagli incipienti spiriti dei lumi, e animata da una forte componente

Una letteratura clandestina antiautoritaria

di protesta sociale. Il rifiuto di ogni autorità e l'ideale utopico della liberazione dell'intera umanità e della comune appartenenza dei beni si rifanno, nel *Testamento*, al filone del comunismo e dell'egalitarismo settecenteschi, che giungerà a influenzare Rousseau e Diderot prima di sfociare nella grande ripresa materialistica dell'età giacobina.

Montesquieu:  
dalle *Lettere  
persiane...*

All'Illuminismo maturo appartiene la riflessione politica di Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755). Nel 1721 le sue *Lettere persiane* sviluppano con impareggiabile ironia la critica dei costumi e delle istituzioni francesi tramite la narrazione epistolare delle avventure di un gruppo di persiani in visita a Parigi. Le tracce dell'eredità libertina sono qui evidenti nell'immagine del papa quale idolo e mago e nell'irrisione del dogma trinitario (lett. 24), nella polemica contro il celibato ecclesiastico (lett. 117), nella critica del monachesimo (lett. 93) o delle credenze popolari; mentre non mancano spunti satirici nei confronti di Luigi XIV, grande mago anch'egli, «governato dalle donne», manipolatore delle coscienze e delle finanze dello Stato (lett. 24 e 107). Molto forte è poi, nelle *Persiane*, il tema della tolleranza, mentre il motivo conduttore dell'antidispotismo acquista nel mito dei Trogloditi scoperte valenze repubblicane (lett. 11 e 14).

...allo *Spirito  
delle leggi*

Allo studio delle forme del potere politico Montesquieu dedicherà gran parte del suo impegno successivo, segnato dal viaggio europeo (1728-31) che lo porterà in Olanda, Germania, Austria, Italia e Inghilterra, e dalla pubblicazione nel 1734 delle *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, dove la storia di Roma veniva studiata in una prospettiva puramente terrena. Montesquieu offriva così un primo esempio di storia «filosofica», scarsamente interessata al dato erudito e protesa a cogliere le leggi che regolano il divenire delle società. Era in tal modo aperta la strada all'edificazione dell'opera maggiore, *Lo spirito delle leggi*, apparsa nel 1748 e continuamente rivista dall'autore sino all'ultima edizione del 1754.

Dello *Spirito delle leggi* si sono avanzate interpretazioni diverse, che hanno di volta in volta sottolineato gli aspetti conservatori del pensiero di Montesquieu, difensore dei privilegi\* dei corpi intermedi e delle funzioni della nobiltà\*; le sue simpatie repubblicane, visibili nelle *Considerazioni* e ribadite nell'apprezzamento della virtù delle repubbliche\* antiche; ovvero l'atteggiamento protoliberal e costituzionale, rivelato dall'ammirazione per gli ordinamenti inglesi scaturiti dalla rivoluzione del 1688-89. Se ognuna di queste interpretazioni contiene elementi di verità, chiave di volta dell'intera opera sono, però, l'antidispotismo e la ben definita volontà di cogliere l'essenza dei meccanismi giuridico-istituzionali: lo «spirito» delle leggi, appunto, contrapposto all'angusta lettura degli esperti di diritto. Retti da leggi oggettive, analoghe alle leggi di natura, i fenomeni politico-sociali si prestano a una disamina razionale, che riprende l'eredità di Machiavelli e dei moralisti francesi, e apre la via alla moderna sociologia.

La divisione  
dei poteri

Sullo sfondo del continuo raffronto tra antichi e moderni e del parallelo socio-istituzionale tra le potenze europee e gli imperi asiatici (Cina e Turchia in particolare), e con riferimento al pensiero politico classico e ad Aristotele, Montesquieu delinea i tipi di governo fondamentali: la *monarchia*, retta dal principio dell'ono-

re; la *repubblica*, storicamente attestata nelle due forme dell'aristocrazia e della democrazia, che trova nella virtù civica il proprio fondamento; e la *tirannide* o *dispotismo*, dove cardine del sistema è la paura. Quanto a Montesquieu, le sue preferenze vanno alla monarchia temperata di tipo inglese, fondata sulla divisione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) e concepita come unico presidio della libertà comune. Tutto ciò non significa che dell'Inghilterra Montesquieu abbia una visione ingenuamente acritica. Al contrario – come ha mostrato Baker –, egli condivide riserve e timori diffusi tra i contemporanei sul turbolento passato della libertà inglese e sull'asprezza della lotta politica nell'isola. A differenza di quanto avviene per altri esponenti del pensiero politico settecentesco – Rousseau, d'Holbach –, l'Inghilterra rappresenta, però, per Montesquieu un modello insuperato di equilibrio politico, in grado di bilanciare di continuo le tensioni interne. Quanto alla Francia, è noto che Montesquieu non conobbe tentazioni radicali. Se da un lato egli si presenta come coerente difensore della società d'ordini, dall'altro insiste sulla necessità di contrappesi al potere regio, individuati principalmente nell'autorevolezza della tradizione e nel ruolo della nobiltà di toga e della magistratura: un fatto che spiega non solo l'enorme successo dello *Spirito delle leggi* (di cui circolarono più di 10 000 copie poco dopo la pubblicazione); ma anche l'adozione dei suoi principi da parte dei Parlamenti, che ne fecero – in congiunzione con il gallicanesimo e il giansenismo – una formidabile ideologia di opposizione all'assolutismo.

### 6. Voltaire.

Il più grande apologeta del governo britannico e il più grande propagandista dei lumi fu, però, Voltaire (François-Marie Arouet, 1694-1778). Scritte dopo un triennale soggiorno in Inghilterra (1726-28), dove aveva scelto di rifugiarsi dopo il noto episodio della bastonatura inflittagli dai bravi del duca di Rohan, le *Lettere filosofiche* o *Lettere inglesi* (1733-34) rappresentano uno straordinario «reportage» sulla cultura, le istituzioni, la civiltà dell'isola, e al contempo il vero manifesto dell'Illuminismo continentale, destinato a immensa fortuna, nonostante l'immediata condanna del Parlamento di Parigi. Solo in Inghilterra vige il regno della libertà, fondato su «un governo saggio dove il Principe, onnipotente per fare il bene, ha le mani legate per fare il male, dove i signori sono nobili senza insolenza e senza vassalli, e dove il popolo partecipa al governo senza confusione». L'intero *pamphlet* è percorso da un continuo contrappunto tra le istituzioni e i costumi inglesi e quelli imposti in Francia da un'aristocrazia corrotta e parassitaria, preda di un insano orgoglio delle proprie origini feudali. La civiltà inglese è, invece, frutto del lavoro, del commercio, della pacifica concorrenza tra individui non divisi dalla barriera del privilegio giuridico. E lungo questa falsariga si articola la disamina degli aspetti civili e culturali del paese, dalla tradizione empirista baconiana e lockiana alla nuova scienza di Newton, contrapposta all'ormai superato cartesianesimo continentale; dallo statuto del teatro e della letteratura alla funzio-

Voltaire,  
patriarca  
del razionalismo

ne delle accademie\*, al successo della vaiolizzazione (l'inoculazione di materiale estratto dalle pustole vacciniche a scopo d'immunizzazione). Ma la nota forse più alta delle *Lettere* risuona nell'elogio della tolleranza e nell'immagine dell'operosa convivenza di fedi diverse entro un contesto finanziario e mercantile. Si è spesso parlato, a proposito delle *Lettere filosofiche*, di ideologia borghese, identificando in Voltaire il simbolo e addirittura il capo politico della borghesia in ascesa. Alla luce dell'effettiva solidarietà della borghesia dell'epoca con le istituzioni d'antico regime, rilevata dalle indagini dell'ultimo trentennio, appare più opportuno vedere in lui l'emblema del nuovo potere della letteratura, rivolta anche in Inghilterra a élites socioculturali formate da nobili e notabili provenienti dai ranghi superiori del Terzo Stato. Le *Lettere filosofiche* sono, comunque, percorse da un ottimismo costruttivo, fiducioso nelle capacità dell'uomo quale essere socievole e razionante. Nasce da qui la polemica antipascaliana di Voltaire (lett. 25), che di fronte a Pascal, acutamente consapevole della miseria della condizione terrena, intese assumere «le difese dell'umanità». Era questa la via, mediana tra l'ottimismo metafisico di Leibniz e l'amaro pessimismo pascaliano, che avrebbe indotto il protagonista del *Candido* (1759) a rinunciare agli interrogativi supremi per coltivare, più modestamente, «il proprio giardino».

Genio straordinario e versatile, drammaturgo e poeta, divulgatore competente di Newton, temibile quanto arguto polemista (si pensi al *Dizionario filosofico*, 1764) e agguerrito innovatore della storiografia, Voltaire rappresenta – come ha scritto Paolo Casini – l'«interprete per eccellenza della mentalità illuministica», e il «patriarca» del partito filosofico francese ed europeo nei decenni più memorabili della lotta contro l'irrazionalità della tradizione. Il trascorrere del tempo e le pulsioni anti-illuministiche del presente non ne hanno appannato l'immagine, che sempre più appare quella del «re Voltaire», «conquistatore» di innumerevoli e appassionati lettori anche oltre i limiti cronologici del secolo. A Voltaire risale, soprattutto, la genesi dell'intellettuale moderno, portatore di ideali etici e civili, testimone e giudice del proprio tempo. In decenni d'indefessa attività Voltaire cambiò lo statuto della letteratura, non solo allontanandola dall'erudizione (secondo il modello accolto nell'*Enciclopedia*\* e già teorizzato da Dumarsais nel saggio *Il filosofo* del 1730), ma investendola di un significato politico e trasformandola in strumento di lotta contro l'antico regime. Tutto ciò avvenne attraverso la ridefinizione delle funzioni dell'autore, che non è più figura subalterna al servizio della corte e della nobiltà, ma costituisce la guida delle coscienze e l'interprete delle esigenze più profonde della società. Costruita sull'immensa fama letteraria accumulata sin dalla gioventù, l'*auctoritas* di Voltaire (e in genere dei *philosophes*) si rivolge in primo luogo ai potenti e agli stessi sovrani – si ricordi il soggiorno a Potsdam, presso Federico II, 1750-53, pur terminato con una rottura –, ma presuppone anche un pubblico di lettori e ascoltatori, frutto delle nuove forme della socialità e delle potenzialità del mercato editoriale, pronto a ergersi a giudice dell'attualità politica. Non a caso, quando nel 1784 Kant risponderà al celebre quesito «Che cos'è l'Illuminismo?», posto dalla *Berliner Monatschrift*, egli individuerà nella comunità dei lettori (*die lesende Welt*) l'organo essenziale dell'opinione pubblica.

L'immagine dell'intellettuale voltairiano, amante dei piaceri e del lusso, votato alla *politesse* e alla sua vocazione antimetafisica (*L'uomo di mondo*, 1736) appare indiscutibile dall'impegno nel dibattito politico e civile. Ne è testimonianza la martellante campagna contro l'*infâme* (la superstizione e il fanatismo teologico, identificati in particolare con il cattolicesimo) condotta da Voltaire negli anni sessanta, che non mira tanto alla distruzione della religione (obiettivo, semmai, dell'ala materialista e radicale dei lumi), quanto alla correzione degli abusi nati dall'intreccio tra religione e istituzioni. Quanto all'anticristianesimo di Voltaire, esso rappresenta un solo aspetto della battaglia in favore della tolleranza, intesa come valore supremo dell'incivilimento. Il caso del mercante ugonotto Jean Calas, giustiziato a Tolosa nel 1762 con la falsa accusa di aver assassinato il figlio, reo di volersi convertire al cattolicesimo, spinse Voltaire a scrivere il *Trattato sulla tolleranza* (1763) e a condurre una vigorosa campagna pubblicitaria che porterà alla riabilitazione della vittima. La denuncia del fanatismo, l'orrore per il sangue innocente versato nella storia si traducono qui in pagine memorabili, che costituiscono un vibrante atto d'accusa contro la crudeltà umana in ogni tempo e paese. L'interesse di Voltaire per i problemi della giustizia non verrà mai meno, come mostrano il *Commento sul trattato «Dei delitti e delle pene»* (1765) e, ancora nel 1777, il saggio *Premio della giustizia e dell'umanità*. Quanto alla riflessione religiosa, essa registra negli anni sessanta e settanta un sostanziale arretramento rispetto al deismo della maturità, motivato da un lato dalle crescenti preoccupazioni per l'ordine sociale, dall'altro dall'esigenza, profondamente avvertita da Voltaire, di contrastare la campagna per il materialismo e l'ateismo di d'Holbach. In risposta al *Sistema della natura* (1770) e a *Il buon senso* (1772) di quest'ultimo nascerà, così, la *Storia di Jenni, ovvero l'ateo e il savio* (1775), in cui Voltaire non solo riconosceva la necessità della religione, ma indicava nell'ateismo la fonte prima del male morale.

Contro  
il fanatismo

### 7. L'Illuminismo maturo.

Il movimento dei lumi giunge a maturità nel periodo che va dalla pace di Aquisgrana (1748) alla guerra dei Sette anni (1757-63), vero punto di svolta della politica europea. Videro allora la luce i testi più rappresentativi dell'Illuminismo francese, dalla *Lettera sui ciechi* (1749) e dai *Pensieri sull'interpretazione della natura* di Diderot (1753) all'*Uomo macchina* (1748) di La Mettrie; dai due *Discorsi* di Rousseau sulle scienze e sulle arti (1750) e sull'origine della disuguaglianza (1755) ai primi tre volumi della *Storia naturale* di Buffon (1749), al *Dello spirito* di Helvétius (1758), al *Vero sistema, ossia la chiave dell'enigma metafisico e morale* (1761) del benedettino dom Deschamps, al *Contratto sociale* e all'*Emilio* (1762) ancora di Rousseau; dal comunismo utopistico del *Codice della natura* (1755) di Morelly al materialismo del *Cristianesimo svelato* (1756) di d'Holbach. Ma l'impresa che meglio simboleggia le *lumières* fu l'*Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (17 volumi di testo,

L'*Enciclopedia*:  
il sapere utile  
al bene comune

I protagonisti:  
Diderot...

1751-65; 11 di tavole, 1762-72), diretta sino al 1758 da Diderot e d'Alembert, coadiuvati da circa 160 collaboratori, quindi da Diderot con l'aiuto di d'Holbach. Diversa fu l'ispirazione dei due *philosophes*, cui risalgono i frutti più maturi del filone materialista settecentesco. Denis Diderot (1713-83) sviluppò sin dagli anni quaranta una concezione organicistica e dinamica della materia all'interno di un monismo naturalistico di derivazione spinoziana, influenzato dall'indagine filosofica e biologica di Maupertuis (*Venere fisica*, 1745). Mirabile per lo stile e straordinariamente atto alla forma dialogica, il pensiero di Diderot tocca i suoi vertici speculativi nel *Sogno di d'Alembert* (1769), in cui si ripropone l'immagine di una materia animata e dotata di sensibilità, ormai lontana dal meccanicismo di tradizione secentesca e prossima alle vie nuove percorse dalle scienze della vita. Più di ogni altro illuminista, Diderot tese di continuo a rimettere in discussione i risultati raggiunti, a evitare ogni insterilimento dogmatico del discorso, sviluppando un'immagine grandiosa e complessa della società e della natura che trova i suoi capidopera nei romanzi (*La religiosa*, 1760-83 *Il nipote di Rameau*, pubblicato postumo, *Giacomo il fatalista*, 1773-75) e nell'indimenticabile *Supplemento al viaggio di Bougainville* (1773), dove l'esotismo del genere si piega a un'ansia di liberazione totale, capace di rimettere in discussione i presupposti tradizionali della morale sessuale. Tutto ciò non basta, tuttavia, a fare di Diderot l'eroe eponimo degli «altri lumi» (Joy Mannucci), l'esponente di una tradizione antirazionalistica e densa di umori occulti in cui un'affrettata lettura della sua opera, derivata dall'epistemologia di Michel Foucault, tende a confinarla.

...e d'Alembert

Alla difesa dell'autonomia dell'intellettuale, tema primario delle *lumières*, contribuì Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-83), il matematico di fama europea che nel *Saggio sui rapporti tra letterati e potenti* (1753) rivendicò il valore del merito individuale contrapposto al privilegio di nascita, indicando al contempo nella testimonianza del vero il compito cruciale dell'uomo di cultura. Tra Diogene e Socrate, sarà questo il «credo» dei *philosophes*, che tentavano di aprire un varco all'esercizio critico entro una società ancora dominata dalla nobiltà e dal mecenatismo\* regio. Ma il tema della libertà d'espressione ritorna di continuo nei loro testi, dalla *Lettera sul commercio librario* (1763) di Diderot agli scritti del Voltaire maturo o di Condorcet, per confluire quindi nel quadro delle libertà fondamentali sancite nell'89.

Quanto all'*Enciclopedia*, gli spunti di riflessione suggeriti al lettore, spesso in voci apparentemente marginali, furono innumerevoli: dal problema della tolleranza a quello delle libertà civili, dalla rappresentanza politica («Rappresentanti», di d'Holbach) alla legittimazione del potere tramite il consenso dei governati («Autorità politica», di Diderot), dall'emarginazione della teologia alla comparatistica religiosa, dal rinnovamento della cronologia – non più contenibile, dopo la *Storia della Terra* di Buffon, entro i canonici 6000 anni della tradizione biblica – alla denuncia del fanatismo. Ma soprattutto, l'*Enciclopedia* costituì un monumento all'ideale baconiano, opportunamente rinverdito da Diderot, di un sapere utile al bene comune, in grado di superare l'antica distinzione tra arti liberali e arti meccaniche, unitario nei presupposti antimetafisici, funzionale alla diffusione e al

progressivo avanzamento delle conoscenze. Di qui, l'attenzione privilegiata per le tecniche e il lavoro artigianale e manuale, indagato nei campi e nelle botteghe; e l'immagine collaborativa e antiaccademica dell'operare intellettuale, rivolta al pubblico e ai posteri come supremi giudici.

Si è a lungo discusso se l'*Enciclopedia* abbia costituito una «macchina da guerra» contro l'antico regime; o se essa non abbia, piuttosto, rappresentato un compendio relativamente aggiornato delle conoscenze compatibili con la modernizzazione della società d'ordini. I legami dell'impresa con i vertici politico-istituzionali non furono pochi, come mostra la protezione del sovrintendente alle stampe, Malesherbes, e della stessa Madame Pompadour. Ma l'impianto sensistico-induttivo dell'opera, il costante richiamo a Newton, Locke, Bacone (ma anche a Cartesio e Fontenelle), e la presenza di robusti spunti materialistici ed eterodosi nelle voci diderotiane attirarono sull'impresa gli strali della Sorbona e dei gesuiti\*, provocando due crisi (1752, 1758-59) che rischiarono di affossarla. La soluzione del problema sta forse nel riconoscere l'intrinseca polisemia dei testi, percorsi da profonde differenze ideologiche e adattabili a letture e pubblici diversi. Sta qui la chiave tanto dell'immenso successo dell'*Enciclopedia* (delle sue svariate edizioni si contavano in Europa, alla vigilia dell'89, circa 24 000 copie), quanto delle sue stampe italiane avvenute nella cattolicissima Lucca (1758-76) e a Livorno (1770-79), sotto l'alto patrocinio del granduca di Toscana.

### 8. Rousseau.

Nel periodo che va dalla guerra dei Sette anni alla prima spartizione della Polonia (1772) il movimento illuminista si presenta sempre più diversificato. Al centro dello spettro politico si colloca la *philosophie*, divisa tra un'ala moderata, retta da d'Alembert e Voltaire, e un'ala materialista impegnata nella propaganda atea di d'Holbach e nel crescente antiassolutismo di Diderot, che giunse a conclusioni filorepubblicane e potenzialmente rivoluzionarie nel *Saggio sui regni di Claudio e Nerone* (1778) e nei *Mémoires*, scritti per Caterina II di Russia. Sul problema della forma di governo e su quello dei rapporti tra sudditi e sovrani il discorso andò articolandosi e approfondendosi, approdando talvolta a conclusioni mutualmente incompatibili. Occorre almeno segnalare il pragmatismo politico di Voltaire, ammiratore del costituzionalismo inglese, ma non privo di simpatie per la repubblica ginevrina; comprensivo verso il dispotismo di Caterina II, ma indotto a un atteggiamento filoassolutista dall'implacabile battaglia contro i Parlamenti. Posizioni opposte a quelle di Montesquieu, ma non incompatibili con quelle di d'Holbach, sostenitore di un forte potere di governo negli anni decisivi di Turgot (1774-76), favorevole all'abolizione della venalità degli uffici e alla diffusione, anche tra il popolo, dell'istruzione. Diverso il ruolo di Mably (1709-85), che interpretò la radicalizzazione degli anni settanta e ottanta e congiunse alla critica rousseauiana della proprietà l'aspirazione a forme repubblicane di governo. Se posizioni repubblicane sconfinanti nell'utopia aveva manifestato Helvétius nel *Dello spiri-*

Il movimento  
si divide

to (1758) – testo capitale dell'utilitarismo dell'epoca –, a partire dal 1770 l'immagine di un'Europa barbara e crudele fu diffusa dalla *Storia filosofica degli stanziamenti europei nelle due Indie* dell'abate Raynal e dalle sue riedizioni (1774, 1780), dove fortissima, anche per l'intervento di Diderot, risuona la nota antitirannica.

La setta  
fisiocratica

Filone sostanzialmente autonomo dalla *philosophie*, di cui pur condivideva la fiducia nella ragione, fu la Fisiocrazia\*, avviata dal *Tableau économique* (1758) di François Quesnay. Destinata a una notevole diffusione fuori di Francia e ispiratrice di incisive riforme, la Fisiocrazia costituì la prima compiuta teorizzazione dei fatti economici e individuò nella fertilità della terra il principio della riproduzione allargata della ricchezza, e nel mercato, luogo di formazione del prezzo in base al libero gioco della domanda e dell'offerta, il meccanismo autoregolamentatore delle società. Di qui la centralità dell'agricoltura quale unico settore economico in grado di generare un sovrappiù capace di compensare il lavoro e i capitali investiti; e la funzione essenziale dei proprietari fondiari quali percettori del reddito e suoi redistributori, tramite il mercato, alle «classi sterili» legate al commercio e alla manifattura. Ne risultava ridefinita, e al contempo enormemente accresciuta, la funzione della proprietà, individuata quale elemento fondante della vita pubblica e presupposto naturale della cittadinanza: tema destinato a confluire nei dibattiti rivoluzionari attorno ai limiti della rappresentanza, ma che illustrava anche le tendenze strutturali in atto verso la costituzione di élites miste aristocratico-notabiliari imperniate sul possesso fondiario. Quanto al ruolo del principe, esso consisteva nel garantire la dinamica naturale delle leggi economiche liberalizzando gli scambi, redistribuendo il carico fiscale\* – che secondo la «setta» doveva gravare solo sui proprietari –, promuovendo un'istruzione capillare a tutti i livelli della società. Proprio l'educazione doveva anzi costituire il fulcro di un'opinione illuminata, in grado di controbilanciare il «dispotismo legale» del sovrano: formula con cui i seguaci di Quesnay intendevano indicare l'obbedienza assoluta alle leggi dell'economia. Se non pochi furono i propagandisti della Fisiocrazia (Dupont de Nemours, Le Mercier de la Rivière, Baudeau, Le Trosne, per tacere di Mirabeau padre), molti furono gli oppositori: da Voltaire (*L'Ingenuo*, *Dubbi proposti ai filosofi economisti*) a Linguet, acuto osservatore della realtà sociale, da Mably all'abate napoletano Ferdinando Galiani (*Dialoghi sul commercio dei grani*, in francese, 1769), che si giovò della cooperazione di Diderot. Ma il contrasto maggiore emerge dal raffronto tra il primato fisiocratico dell'economia sulla politica e la sua radicale inversione nel pensiero di Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau  
illuminista?

È certo difficile ricondurre un autore dell'originalità di Rousseau (1712-78) nel solco dell'Illuminismo, dal quale lo separano l'impronta fondamentale religiosa del pensiero, l'aspirazione mitica e arcaizzante al piccolo Stato repubblicano, la sofferta critica della civiltà e la visione della storia non come progresso, pur tra stenti e difficoltà, ma come decadenza rispetto a un ipotetico stato naturale fondato sulla pacifica convivenza. Tangenzialmente partecipe del movimento enciclopedista, da cui si dissociò clamorosamente nel 1758 con la *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, replica alla voce *Ginevra* dell'*Enciclopedia*, di d'Alembert, Rousseau appare già in contrasto con i *philosophes* all'altezza del

*Discorso sulle scienze e sulle arti* (1750) e del *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini* (1754). Il primo *Discorso* coglieva nel perfezionamento delle attività umane la progressiva corruzione dell'ordine naturale e, con essa, il trionfo del fariseismo e dell'ipocrisia nella società coeva. Agli antipodi della prospettiva «mondana» di Voltaire, Rousseau denunciava inesorabilmente il male che si annida nelle istituzioni, condannando il lusso e i suoi effetti, l'effeminatezza del costume contemporaneo, e l'insanabile contrasto tra «essere» e «parere» che egli scorgeva al centro della *politesse* settecentesca. Le stesse arti e le scienze sono complici dell'ordinamento oppressivo della società poiché stendono «ghirlande di fiori sulle ferree catene» che imprigionano gli uomini. Ancor più netta si sarebbe fatta la divergenza dalla *philosophie* nel secondo *Discorso*, in cui Rousseau indicava nella proprietà privata l'usurpazione originaria ai danni dei più deboli che leggi e istituzioni si sono incaricate di legittimare. In verità, come risulta dalle opere maggiori – dall'articolo *Economia politica*, scritto nel 1754 per l'*Enciclopedia*, al *Contratto sociale* –, Rousseau non era contrario in assoluto alla proprietà privata, ma favoriva piuttosto il piccolo possesso contadino nell'ambito di una concezione arcaizzante della vita economica che, se contrastava con la Fisiocrazia, non avrebbe mancato di attirare le simpatie dei politici giacobini. Pur non considerata un diritto di natura, la proprietà appare, comunque, lecita: a patto che essa sia fecondata dal lavoro, «unico segno di proprietà che [...] abbia diritto al rispetto altrui». La disamina rousseauiana delle istituzioni non si limita, però, alla *pars destruens*, ma sfocia in un grandioso tentativo di riscatto della politica. Nel *Contratto sociale* (1762) Rousseau tratteggia l'ideale di una comunità libera e sovrana, in cui l'egoismo naturale ha ceduto il posto al consenso attorno a nuove regole di convivenza e dove l'individuo, rinato alla vita morale tramite l'alienazione di tutto se stesso alla comunità, si pone ormai nella duplice veste di cittadino (in quanto contitolare della sovranità) e suddito (in quanto obbediente alle leggi della comunità). Si consuma, così, una duplice frattura nei confronti del giuridicalismo perché la convenzione pattizia non eccettua alcuno dei contraenti dagli obblighi comuni, e perché la nuova unità organica delineata da Rousseau è superiore alla somma delle sue parti e trascende, come tale, l'individualismo tipico del diritto naturale e del liberalismo lockiano.

Il *Contratto sociale*

La nuova sovranità assume costantemente il punto di vista dell'insieme degli interessi e si fonda sulla volontà generale, a sua volta qualitativamente superiore alla «volontà di tutti». Indivisibile, illimitata, inalienabile, di fatto non delegabile, la volontà generale spetta al popolo come ente morale unitario, dotato di una propria storia e di tradizioni comuni. Nasce di qui la sacralità del potere rousseauiano, la sua absolutezza, che rinuncia alle garanzie e ai controlli tipici degli Stati di tradizione liberale. Proprio per questo il *Contratto sociale* è stato alternativamente visto come pietra miliare della democrazia ovvero come origine del totalitarismo (Talmon): una lettura recentemente riproposta da Furet, che tende a proiettare retrospettivamente sul ginevrino l'ombra del Terrore e quella della rivoluzione leninista del 1917. Vale comunque la pena ricordare che se il *Contratto sociale* ebbe pochi lettori prima dell'89, le sue teorie figurano nella v parte dell'*Emilio*, il

trattato pedagogico che rinnovava le basi della prassi educativa e che – pur condannato al rogo, al pari del *Contratto sociale* – poté contare su migliaia di entusiasti lettori. Come *La nuova Eloisa* (1761), il romanzo epistolare che narrava le vicende della giovane Giulia e del suo virtuoso amante, Saint-Preux, l'*Emilio* costituì per molti una lettura essenziale, capace di mutare le basi dell'esistenza e di restituire alle ragioni del cuore quel significato che il razionalismo illuministico pareva disconoscere. Se anche l'esperienza religiosa di Rousseau – ritornato al calvinismo nel 1754, dopo la giovanile apostasia – non sembra trovare spazio nel deismo degli eredi di Newton, e si esprime piuttosto nella celebre *Professione di fede del vicario savoiardo* (*Emilio*, IV), tutta compresa delle ragioni della «coscienza» e del «sentimento», la preminenza della sensibilità individuale, l'incanto dell'anima con la natura e l'esperienza del sublime costituiscono i tratti di un rivolgimento estetico e letterario che non mancò di influenzare le generazioni prerivoluzionarie e lo *Sturm und Drang* in Germania, prima di sfociare nell'alveo del romanticismo\*. Con Rousseau la letteratura assumeva funzioni per tanti aspetti vicarie della religione, e inaugurava un cammino che sarebbe giunto sino al simbolismo. Le *lumières*, parigine e cosmopolite, appartenevano ormai al passato.

### 9. Il contributo scozzese.

Accanto alla *philosophie* il più innovativo apporto teorico provenne all'Illuminismo dalla Scozia, entro un contesto segnato dall'Atto di Unione con l'Inghilterra (1707) e dalla definitiva sconfitta della ribellione giacobita di Carlo Edoardo Stuart, nipote del deposedo Giacomo II (1746). Entrambi gli eventi posero le premesse per sottrarre l'arcaica società scozzese all'isolamento e alla violenza dei clan dell'interno, avviando la regione verso la stabilità politica e l'espansione economica. Proprio la trasformazione del paese in una comunità politica moderna, e lo sviluppo dei traffici consentito dall'Unione, è al cuore della riflessione degli scozzesi, da Hutcheson a Hume, da Ferguson e Robertson a Millar, Lord Kames, Smith. La convinzione della natura profondamente sociale dell'uomo affianca in loro l'analisi dei meccanismi della società commerciale. Evidente è l'attenzione per la storia come progresso e disciplinamento civile della violenza, mentre un analogo interesse emerge nelle indagini, già di stampo sociologico, di Ferguson (*Saggio sulla storia della società civile*, 1766) e di Millar (*Origine della differenza dei ranghi, ovvero ricerca sulle circostanze che hanno generato l'influenza e l'autorità dei vari membri della società*, 1771). A questo contesto appartiene l'elaborazione della teoria stadiale del progresso, frutto tra i più maturi della cultura scozzese, che individua nelle successive fasi della caccia, dell'agricoltura, del commercio e dell'industrializzazione gli episodi determinanti dell'incivilimento: una dottrina che giunge a porre in chiave problematica la questione dei limiti dell'incivilimento e la correlata tematica del rapporto tra selvaggi e genti civili, gravida di implicazioni anche teologiche, legate alle ipotesi poligenetiche o monogenetiche sulle origini dell'umanità.

Il progresso  
«per stadi»

Nel suo insieme l'Illuminismo scozzese esprime un processo di secolarizzazione poco osteggiato dalla Chiesa calvinista ortodossa e annovera tra i propri esponenti non pochi membri del clero presbiteriano, molti dei quali ricoprirono cariche di prestigio all'interno delle università locali, protagoniste di un rapido aggiornamento ispirato al modello delle università olandesi (Leida, Utrecht). Larga parte nella genesi dei lumi ebbe anche l'influenza del giornalismo inglese di primo Settecento. Come già in Francia, nell'area germanica e in quella italiana, lo «Spectator» e il «Tatler» ebbero ampia circolazione e furono di continuo imitati dai periodici locali. Si diffuse, così, l'etica della *politeness* come presupposto della vita virtuosa, rivolta ai ceti intermedi e ai letterati, e intesa a conciliare filantropia e interesse individuale. Caffè, salotti, taverne e società di pensiero furono, accanto alle università, i luoghi deputati di un'opinione pubblica in crescita, partecipe del discorso politico ed economico, e soprattutto a Edimburgo una fitta rete di circoli – aperti non soltanto ad aristocratici e letterati, ma ai ceti mercantili e persino artigianali – animò la riflessione sui costumi e l'economia, la politica e la cultura, trovando un punto di convergenza nel concetto di virtù civile: dall'Easy Club del poligrafo massone Allan Ramsay (1712-15) al Rankenian Club (1716-74) di John Trumbull, alla Select Society, nella quale ebbero parte, oltre allo stesso Ramsay, Hume e Ferguson, Smith e Robertson.

La tradizione della morale civile scozzese nacque con Francis Hutcheson (1694-1746), che legò il suo nome alla *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e virtù* (1725), autorevole contributo alla storia dell'estetica che mira, soprattutto, a difendere il pensiero platonizzante di Shaftesbury dagli attacchi di Mandeville e dal pessimismo naturalistico di Hobbes. Ma ciò che più conta è la natura filantropica della sua etica, che avvia un processo di secolarizzazione del provvidenzialismo destinato a giungere, attraverso Hume, all'economia politica di Smith. La nozione di «simpatia», propria di Hutcheson e di Hume, consente infatti al soggetto di perseguire disinteressatamente il bene e rappresenta il fondamento della morale civile degli scozzesi. Scaturisce di qui anche la prospettiva utilitaristica di Hutcheson, che definiva virtù e danno sociale in termini quantitativi, giungendo a enunciare la celebre formula della «massima felicità divisa per il maggior numero», che avrà eco negli scritti di Pietro Verri e di Cesare Beccaria, prima di caratterizzare l'utilitarismo di Jeremy Bentham (*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, 1789).

Discepolo di Hutcheson, ma di lui ben più grande, fu David Hume (1711-76). Maggiore esponente dell'empirismo britannico, egli condusse a conseguenze estreme l'epistemologia lockiana, riprendendo la critica di Berkeley alle idee generali e applicando all'analisi della mente e della natura umana – base di quella «scienza dell'uomo» che conferiva unità ai suoi interessi – le premesse sperimentali dell'indagine newtoniana. Nel *Trattato della natura umana* (1739-40) e nei suoi successivi rifacimenti, Hume svolse una critica sistematica della metafisica, mostrando da un lato come la realtà esterna ai sensi risultasse inconoscibile, dall'altro come il meccanismo associazionistico che dà origine alle idee si fondasse non su principi logico-razionali, ma sull'abitudine e sulle premesse emotive del

Il primato  
delle virtù civili

Ragione  
e religione:  
David Hume

pensiero. Su queste basi Hume demoliva il significato ontologico dei concetti di spazio e di tempo – ancora investiti, in Newton, di forti valenze metafisiche –, svolgeva una serrata critica della nozione di sostanza, e impugnava l'idea stessa di causa, ridotta a effetto del *belief*, della pura credenza soggettiva e indimostrabile. Molto più di quanto non avvenisse in Locke, la ragione humana si mostra consapevole dei propri limiti e della propria sostanziale incapacità normativa. Essa appare, al contrario, «schiava delle passioni» e loro strumento: con una conclusione francamente antirazionalistica che ha indotto alcuni interpreti a escludere Hume dal quadro dell'Illuminismo.

L'analisi humana delle passioni e la critica della credenza religiosa costituiscono, in realtà, un arricchimento del discorso illuminato; né la denuncia dei limiti della ragione si converte in irrazionalismo. Al contrario, la religione non appare più, come nella tradizione libertina, quale farisaico strumento del potere; ma risulta fenomeno etico-sociale fondamentale, generato dalle pulsioni profonde dell'animo, tipiche della religiosità primitiva e popolare, ma estensibili anche al teismo e al deismo dei dotti. Al fenomeno religioso Hume dedicò alcuni dei suoi saggi più significativi (*Dialoghi sulla religione naturale*, 1751, apparsi postumi nel 1779; *Storia naturale della religione*, 1755) mantenendo un atteggiamento critico-descrittivo, che negava ogni fondamento razionale all'affermazione dell'esistenza di Dio.

Coerentemente agli assunti empiristi della sua filosofia Hume si occupò anche di questioni politiche ed economiche, per le quali predilesse la forma espositiva del saggio (*Saggi morali e politici*, 1741, ampliati nel 1742 e nel 1748; *Discorsi politici*, 1752), e lavorò alla redazione della grande *Storia d'Inghilterra* (1754-62), incentrata sul rapporto tra incivilimento e istituzioni dalla conquista romana alla rivoluzione del 1688, dove emerge in primo piano l'ideale della stabilità politica e l'elogio della «costituzione mista» inglese. L'atteggiamento moderatamente conservatore di Hume non ne fece un compagno di strada dei *tories*, dai quali lo separava il rifiuto dell'origine divina del potere. Piuttosto, la concezione humana dello Stato risulta estranea al contrattualismo giusnaturalista e conferisce all'autorità il solo compito di promuovere l'ordine sociale, la giustizia e la difesa della proprietà minacciati dagli impulsi irrazionali degli uomini.

Lo studio della società civile e dell'economia raggiunse i maggiori risultati nell'indagine di Adam Smith, che rappresentò al meglio il passaggio dalla disamina dei fondamenti psicologici dell'etica all'analisi scientifica delle condizioni di produzione e distribuzione della ricchezza. Nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759) Smith ribadiva la natura socievole dell'uomo e la convergenza tra felicità individuale e collettiva, garantita dall'armonia divina in cui s'inscrive l'ordine morale. Come già in Hume, la «simpatia» permette al soggetto di uscire dai suoi limiti e di stabilire un criterio di valutazione del comportamento. Ma anche l'egoismo tende a svolgere un ruolo positivo per la pubblica utilità, mettendo capo a un'antropologia antihobbesiana, pronta a mutarsi nella «mano invisibile» che regola i conflitti d'interesse nel mercato. Dopo un biennale soggiorno in Francia (1763-64) e dopo lunga gestazione diede alla luce il suo capolavoro, *La ricchezza delle nazioni* (1776), prima indagine sistematica del funzionamento della società

Adam Smith  
e l'economia  
politica

capitalistica nell'età della manifattura. Sono qui elaborate le categorie dell'economia politica classica, dal principio della divisione del lavoro quale origine della produttività alla teoria del valore/lavoro, poi sviluppata da David Ricardo e Karl Marx; alla distinzione tra valore d'uso e valore di scambio; dalla teoria dei prezzi all'individuazione degli attori sociali nel processo produttivo (lavoratori dipendenti, imprenditori capitalisti, proprietari fondiari) e delle rispettive forme di remunerazione (salario, profitto e rendita). Smith non ignora il conflitto potenziale tra salariati e imprenditori, ma ritiene che i contrasti vengano superati tramite lo sviluppo dell'accumulazione e l'incremento della produzione dovuto alla concorrenza, a patto che lo Stato non intervenga nell'andamento «naturale» del mercato. Si delinea, così, una visione espansiva e dinamica dell'economia, retta da un ottimismo che ne rivela l'origine provvidenzialistica, ormai pienamente secolarizzata.

### 10. *L'Aufklärung nell'area germanica.*

Negli spazi tedeschi l'Illuminismo mantenne caratteristiche particolari rispetto alle *lumières*, in parte dettate dal lascito religioso e filosofico dell'età barocca, in parte condizionate dalla polverizzazione politica dell'Impero, dove gli oltre 300 Stati nati dalla pace di Westfalia allineavano ai grandi complessi territoriali (Prussia, Sassonia, Baviera, Württemberg, Palatinato) una congerie di principati laici ed ecclesiastici minori e 51 città libere. Grande importanza ebbe anche il definitivo consolidamento delle frontiere confessionali, peraltro sempre più aperto ai contatti tra la Germania protestante e i territori cattolici del Meridione e dell'area austriaco-danubiana. In questo quadro, nota saliente dell'*Aufklärung* fu la moderazione politica che consentì al movimento – all'opposto di quanto avvenne in Francia – di cooperare ai processi di razionalizzazione statale avviati dai governi tardoassolutistici. È lo sviluppo statale, dapprima nelle zone settentrionali, quindi nei principati meridionali e nella stessa Austria, a costituire l'origine della borghesia colta (*Bildungsbürgertum*), formatasi nelle università e impiegata negli uffici, destinata a unirsi alla nobiltà e al clero più aperti per dar voce a una cultura rinnovata, critica verso la dipendenza personale e l'arbitrio delle corti, fiduciosa nelle potenzialità della ragione, capace di plasmare una letteratura nazionale che sosterrà l'ideale dell'unificazione tedesca nell'Ottocento. Ed è la dinamica degli apparati che consolida la socialità delle nuove élites, dando espressione nelle centinaia di logge massoniche, nelle oltre 500 società di lettura, nelle accademie e nelle società patriottiche o segrete – si pensi alla *Patriotische Gesellschaft* di Amburgo, o alla berlinese *Mittwochgesellschaft*, attiva tra il 1783 e il 1798 – a una limitata erosione della società cetuale e alla nascita di un'opinione pubblica chiamata a giudicare in materia di religione e di bene comune e persino, in qualche misura, dell'attività di governo. Se il Settecento tedesco costituisce realmente un «secolo socievole» (*Im Hof*), attraversato da un fittissimo reticolo associativo, occorre guardare allo Stato per comprendere la natura dell'*Aufklärung* e la sua convergenza con larghi settori del clero. Diversamente da

Frammentazione  
politica  
e religiosa  
della Germania

Un «secolo  
socievole»

quanto avvenne nei paesi cattolici, l'*Aufklärung* non conobbe la rottura anticristiana della *philosophie* e si ricollegò anzi all'eredità della Riforma e all'impegno di attiva solidarietà cristiana tipico del pietismo. Nella seconda metà del Cinquecento gli sviluppi della teologia politica di Lutero avevano, infatti, affidato allo Stato importanti compiti di regolamentazione e difesa dell'attività ecclesiale. Dal pulpito e nella pratica il clero protestante si trovò, così, a rafforzare l'autorità secolare, consentendo all'*Aufklärung* di contare su processi di laicizzazione assai più antichi di quanto avvenisse nei territori controriformati, che a tali risultati pervennero, parzialmente, nel corso della lotta giurisdizionalista\* settecentesca.

L'assolutismo  
«progressivo»  
di Federico II

Si colloca in questo ambito la figura di Federico II di Prussia (1740-86), che incarnò le istanze progressive dell'assolutismo. Stratega geniale, come mostrano le vicende della guerra dei Sette anni (1757-63), e oculato amministratore, spregiudicato interprete della ragion di Stato, Federico accolse alla sua corte non pochi intellettuali transfughi dal resto d'Europa: da La Mettrie, che a Berlino pubblicò *L'uomo pianta* (1748) e *L'anti-Seneca* (1750), al giovane abate De Prades, condannato dalla Sorbona al tempo della prima crisi dell'*Encyclopédie* (1752), da Francesco Algarotti al filosofo Pierre Moreau de Maupertuis, geniale interprete in direzione vitalistica dell'eredità leibniziana, allo stesso Voltaire. Sin dal giovanile *Anti-Machiavelli* (redatto nel 1740 in collaborazione con Voltaire), Federico concepì il proprio compito di re non come «padrone assoluto dei popoli», ma come «primo magistrato» di uno Stato il cui fine consisteva nella giustizia e nel benessere dei sudditi. Nel 1784 Kant poteva così indicare nel proprio tempo «il secolo di Federico»; ma oppositori e critici del dispotismo federiciano non mancarono: da Gotthold E. Lessing, che in una lettera del 1769 a Nicolai riduceva la libertà berlinese al diritto di parlare della religione, all'aspra denuncia diderotiana nella *Confutazione di Elvezio* (1773) e nelle postume *Pagine contro un tiranno* (1770).

Il ruolo  
della stampa

Negli anni settanta e ottanta Berlino e la Prussia vissero momenti di grande apertura intellettuale, coincidenti con i tentativi di definizione dell'*Aufklärung*. Elemento saliente del dibattito furono l'esplosione della stampa\* periodica e la nascita, negli anni settanta, del giornalismo politico. Le 64 testate tedesche del 1701-10 divennero 718 nel 1771-80, per salire a ben 1225 nel decennio successivo. Di particolare importanza furono il «Teutscher Merkur» (1773-1810) del romanziere C. M. Wieland; la «Deutsche Chronik» (1774-93) di F. Schubart; il «Briefwechsel» (1776-82) e le «StaatsAnzeigen» (1783-93) dello storico A. L. Schlözer; la «Minerva» (1791-1807) di J. W. Archenholz, che toccò punte di alta diffusione (3000-5000 copie); e i periodici dell'editore Nicolai, quali la «Allgemeine Deutsche Bibliothek» (1765-92), forte di 800 collaboratori. L'espansione del giornalismo e la crescita esponenziale dei romanzi, avviata da *I dolori del giovane Werther* (1774) di Goethe, costituiscono un risvolto importante dell'ampliamento del pubblico e del mutamento degli atteggiamenti di lettura che giunse in Germania ad esiti rivoluzionari (Engelsing). Anche la letteratura finì così per contribuire all'*Aufklärung*, laicizzando i contenuti dei periodici morali e dei romanzi d'impianto pietista della prima metà del secolo e concedendo largo spazio alla voga degli imitatori di Samuel Richardson.

La discussione sul valore e i limiti della ragione aveva avuto inizio, peraltro, al cadere del Seicento con l'insegnamento di Christian Thomasius (1655-1728) all'Università di Halle, centro propulsore delle dottrine pietiste. Nell'*Introduzione alla dottrina della ragione* (1691) e nell'*Introduzione alla dottrina morale* (1692), Thomasius aveva assunto posizioni nettamente antimetafisiche, combattendo ignoranza e superstizione in nome di una morale sociale altruistica e di un concetto di «sana ragione» dalle forti valenze antidogmatiche. Di notevole importanza fu anche l'incontro di Thomasius a Halle con il pietismo di Philipp Spener (1635-1705) e del suo successore A. H. Francke (1663-1727). Nati nel 1670 quali circoli per la lettura privata della Bibbia, rispettosi delle gerarchie luterane, i *Collegia pietatis* di Spener sottolineavano, in analogia con il giansenismo francese e il quietismo italiano, la necessità del ripiegamento interiore e dell'ascolto mistico e sentimentale del messaggio divino. Alieno dall'ispirazione razionalistica dei lumi, il pietismo convergeva, però, con l'Illuminismo nel rilevare la centralità della coscienza e l'importanza della trasformazione in senso etico della religione. Un altro filone della teologia protestante, riconducibile al razionalismo aristotelico-scolastico di Melantone, influì invece sul magistero di Christian Wolff (1697-1754), autore dei *Pensieri razionali sulle forze dell'intelletto umano* (1712), redatti in tedesco e destinati a favorire la costituzione di una sfera pubblica aperta ai ceti medi. L'amplissima fiducia di Wolff nei poteri di una razionalità di tipo matematico-deduttivo e la certezza che la ragione potesse far luce su tutto molto devono all'influenza di Leibniz, viva presso la berlinese Accademia delle Scienze. La sistemazione concettuale di una vasta enciclopedia delle scienze filosofiche fu affidata da Wolff a una serie di manuali tedeschi, volti quindi in latino e destinati a una risonanza europea. Essi contribuirono a ribadire l'autonomia della morale, sortendo effetti che non rompevano con il cristianesimo, ma risultavano antitetici all'ortodossia sovranaturalistica delle varie confessioni.

La moderazione politica dell'*Aufklärung* convisse con ben più radicali fermenti: come attesta la diffusione dello spinozismo, legata al *Tractatus theologico-politicus* e sovente orientata in senso ateo e materialistico, come nel caso di J. C. Edelmann (1698-1767), le cui opere contengono anche forti elementi di critica delle istituzioni gerarchico-corporative. La natura politica del messaggio di Edelmann venne ripresa sul finire del secolo da scrittori quali J. G. Forster, grande viaggiatore e naturalista (1754-94), destinati a confluire nelle fila del giacobinismo tedesco. A posizioni di deismo radicale e di totale rifiuto della religione rivelata, obbedisce, d'altro canto, la critica biblica di H. S. Reimarus (1694-1768) nei *Saggi sulle principali verità della religione naturale* (1754) e nell'inedita *Apologia o scritto in difesa dei cultori ragionevoli di Dio*, che Lessing pubblicò parzialmente tra il 1774 e il '77 col titolo *Frammenti di un anonimo*. Proprio Lessing (1729-81) costituisce il maggiore rappresentante dell'*Aufklärung* e il più lucido critico dell'assolutismo, come mostrano i drammi, dalla *Minna von Barnhelm* (1763) all'*Emilia Galotti* (1771-72), tersa e tesissima rappresentazione della virtù offesa e straordinaria denuncia dell'oppressione delle corti. Con Lessing il tema della difesa della dignità dell'intellettuale tocca nuove vette d'arte

Il dibattito  
sulla ragione

Il pietismo

L'ala radicale  
dell'Illuminismo  
tedesco:  
Lessing

e contribuisce a un tempo alla definizione dell'autonomia dei linguaggi estetici e alla nascita di un teatro e di una letteratura nazionali tedeschi (*Drammaturgia di Amburgo*, 1767-69). Di singolare importanza è, infine, il contributo lessinghiano alla filosofia della religione, avviato nella prima metà degli anni cinquanta. Evidente è qui il tentativo, da un lato, di difendere la più ampia libertà di coscienza salvaguardando le ragioni della tolleranza (si pensi al dramma *Nathan il saggio* del 1779, ove le tre religioni rivelate, ebraismo, cristianesimo e islamismo, sono poste sullo stesso piano e ricondotte al nucleo etico che le accomuna; dall'altro, l'intento di procedere a una storicizzazione dell'esperienza, che riconosce la funzione civile delle religioni positive, ma le identifica quali stadi successivi nell'approfondimento dell'autocoscienza (*Educazione dell'umanità*, 1780). Con Lessing la costellazione dell'*Aufklärung* raggiunge il punto più alto, mentre il riscatto del genere umano è affidato agli ideali filantropici della massoneria (*Ernst e Falk* 1777-80).

Illuminismo  
e riformismo  
in Austria

Connotazioni diverse ebbe l'*Aufklärung* nella Germania meridionale – dove pure mise radici, tra il 1776 e il 1785, l'ordine degli *Illuminati* di Baviera, il più radicale tentativo di trasformazione dello Stato attraverso la politicizzazione della massoneria\* – e nell'Austria di Maria Teresa e Giuseppe II. Qui lo sforzo di modernizzazione fu imposto dalla sconfitta nella guerra di successione austriaca e impegnò la monarchia su vari fronti – dalla riforma del prelievo fiscale e delle funzioni della nobiltà al potenziamento dell'istruzione elementare, alla riorganizzazione dell'esercito (cfr. la lezione VIII) e della burocrazia\*. La sfida tra Vienna e Berlino per la supremazia nell'area germanica consentì in Austria nuove possibilità di diffusione delle dottrine giusnaturalistiche e cameralistiche, che trovarono un interprete d'eccezione in Joseph von Sonnenfels, professore all'Università di Vienna, consigliere di Maria Teresa e Giuseppe II, autore, nel 1765, dei *Principi di polizia, finanze e commercio*, frequentemente ristampati. Sonnenfels fu certo il più lungimirante e autonomo dei consulenti di Maria Teresa e incoraggiò l'attacco alle corporazioni\* e al diritto ecclesiastico d'asilo, contribuendo alla definizione degli strumenti giuridico-concettuali per la riforma agraria e offrendo nel saggio *Sull'abolizione della tortura* (1776) un apporto importante alla riforma penale.

La natura moderata dei lumi asburgici spinge, però, a parlare, più che di autentico Illuminismo, di *Aufklärung* cattolica o di *Reformkatholizismus*. Suoi tratti salienti furono l'avversione ai gesuiti – tradizionalmente alla testa dell'educazione superiore – e i rapporti col giansenismo francese e la Chiesa di Utrecht, la crescente influenza delle università protestanti (Lipsia, Jena, Halle, Gottinga) sulle consorelle meridionali; e il precoce sviluppo, incoraggiato dallo Stato, di un vivace anticurialismo, teso a ribadire i diritti temporali dei principi e la fedeltà agli ideali della Chiesa primitiva. Il maggior esponente di tale indirizzo fu Johann Nikolaus von Hontheim, più noto sotto lo pseudonimo di Febronio, vescovo suffraganeo di Treviri, che nella sua opera maggiore, il *De statu ecclesiae* (1763), dispiegò un attacco senza precedenti al temporalismo e arrivò a giustificare l'intervento regio anche nelle questioni spirituali. Dottrine febroniane e gianseniste circolarono largamente in Italia, spesso appoggiate dai governi

asburgici, e finirono per trovare autorevole riferimento nell'insegnamento pavese di Pietro Tamburini.

Quanto al *Reformkatholizismus* austriaco, forte fu su di esso, sin dagli anni quaranta, l'influsso di Ludovico Antonio Muratori. L'ideale muratoriano di una piena attuazione del Tridentino, fondata sulla lotta agli eccessi della devozione barocca e superstiziosa, sulla serena pietà cristocentrica e sull'impegno attivo del clero a sostegno della vita e del lavoro quotidiano dei contadini, poté naturalmente affiancare lo sviluppo delle dottrine giurisdizionaliste, mentre un'affinità di fondo appare tra il messaggio muratoriano e l'impegno pedagogico dell'*Aufklärung* cattolica, volto alla preparazione di una nuova generazione di preti in grado di sostenere il confronto con il colto clero protestante, e come quello in grado di appoggiare le riforme tramite l'organizzazione del consenso. Il razionalismo dell'*Aufklärung* cattolica è alla base della lotta alle persecuzioni e risulta funzionale all'Editto di Tolleranza di Giuseppe II (1781), che consentiva libertà di culto a ortodossi e protestanti; ma mostra anche tutta la distanza che separa il movimento dalle *lumières*, reintroducendo l'antropocentrismo e il finalismo che la *philosophie* aveva combattuto. Più vicina all'opinione illuminata europea fu l'azione di Giuseppe II, che promosse con maggior rigore della madre la soppressione dei monasteri improduttivi e la riforma dell'educazione elementare (1785), allentò la censura, incoraggiò la formazione attraverso la stampa e la libellistica di un'opinione pubblica antitemporalistica e avversa alla religiosità popolare. È su questo terreno di relativo «disgelo» (Bodi) nei rapporti tra potere e società civile che la nuova cultura toccò gli esiti più avanzati affrontando anche temi di critica politica e sottolineando l'inconciliabilità di *Aufklärung* e dispotismo. Il «disgelo» giuseppino ebbe, dunque, vita breve e testimonia delle antinomie connaturate alla pratica di governo del tardo assolutismo: sollecitatrice di istanze di giudizio destinate ben presto a esorbitare dai limiti strumentali voluti dalla monarchia.

Il «disgelo»  
giuseppino

### 11. L'Illuminismo in Italia.

A eccezione di due capolavori, il *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria (1764, edizione definitiva 1766) e *La scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, incompiuta ma comparsa in sette volumi tra il 1780 e l'85, l'Illuminismo non mostrò in Italia una marcata originalità speculativa. Se un caso a parte è quello di Giambattista Vico, che nella *Scienza nuova* (1725, 1744) individuava una filosofia della storia destinata a influenzare una parte dell'Illuminismo napoletano e lo storicismo ottocentesco, il senso dell'esperienza illuminata sta soprattutto nell'apertura alle correnti di pensiero transalpine e nella progressiva erosione dei fondamenti della società gerarchico-corporativa. La circolazione di testi illuministi tra le élites della penisola fu certamente amplissima. In una celebre lettera di Cesare Beccaria al suo traduttore francese, André Morellet, Beccaria dichiarava nel 1766 di dovere la propria formazione critica alle *Lettere persiane* di Montesquieu, al *Dello spirito* di Helvétius, alle opere di

La cultura  
settecentesca  
in Italia

Buffon, Hume, d'Alembert, Diderot, Condillac e all'*Enciclopedia*. All'elenco, che comprendeva anche «Galileo, Machiavello e Gianone», andrebbero aggiunti Rousseau e lo stesso Voltaire, che mostrò sempre altissima stima per il Milanese. Esiti analoghi attesta il commercio librario. Quando, negli anni ottanta, la Société Typographique de Neuchâtel, una delle maggiori imprese editoriali del tempo, sondò il mercato italiano per diffondervi la propria edizione in-quarto dell'*Encyclopédie*, scoprì che le esigenze di lettura delle élites erano già soddisfatte dall'*editio princeps* parigina e dalle riedizioni di Lucca e Livorno. Nel ventennio precedente l'89 lettori e librai italiani confermano l'interesse per i classici dei lumi e per i loro epigoni, che dovettero circolare ovunque senza eccessive restrizioni. Ne esce confermata l'indagine condotta da Franco Venturi per quasi un cinquantennio all'indomani della seconda guerra mondiale, che ha ricomposto il quadro della cultura settecentesca italiana insistendo sulle caratteristiche politiche delle *lumières*, e sottraendo l'età delle riforme da un lato all'ipoteca della storiografia nazionalista d'anteguerra, dall'altro al nesso tra Illuminismo e sviluppo borghese, proposto in origine da Friedrich Engels e ripreso in Italia dagli studi d'impronta marxista e gramsciana. La maggior parte degli illuministi italiani fu, in realtà, d'origine nobile o ecclesiastica, come il gruppo de «Il Caffè», a Milano, Antonio Genovesi a Napoli, il domenicano piemontese Giambattista Vasco o il veneto Alberto Fortis. Più che alla riforma borghese della società, la cultura illuminata appare funzionale a un progetto di autoriforma nobiliare, in grado di rilegittimare le élites tradizionali al vaglio della competenza e del servizio burocratico. Se nell'area asburgica – Milano, Modena, la Toscana lorenese – la collaborazione tra letterati e autorità fu particolarmente feconda, la circolazione delle nuove idee non fu assente altrove: dalla Repubblica di Venezia, ove è peraltro lecito parlare di «Illuminismo senza riforme» (Del Negro), alla Napoli di Maria Carolina e Ferdinando IV, alla Parma del ministro Guglielmo Du Tillot, agli Stati sardi, investiti a più riprese da logiche di consolidamento del potere e razionalizzazione degli apparati. Nella stessa Roma, l'ex gesuita Francescantonio Zaccaria lamentava che *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu, all'Indicè dal 1751, fosse venduto liberamente «sui muricciuoli». E la cultura politica dei lumi è il presupposto dell'opera di Pietro Leopoldo di Toscana, dalla legge criminale del 1786, che sopprimeva pena di morte e tortura, al progetto di costituzione avviato sul finire degli anni settanta e ripreso un decennio più tardi. Tutto questo non deve far pensare all'Illuminismo come a un fenomeno onnipresente e maggioritario. Le campagne e ampi settori dei ceti subalterni urbani rimasero estranei alla sua diffusione. E nel 1799 le plebi meridionali guidate dal cardinale Fabrizio Ruffo distrussero la Repubblica napoletana e sancirono l'estraneità profonda dei popoli ai tentativi di rifondazione illuminata della politica.

Alle origini:  
Pietro Giannone

Se gli anni sessanta videro l'apice dell'impulso riformatore e dell'anticurialismo italiano, simbolicamente culminato nella soppressione della Compagnia di Gesù (1773), la «primavera dei lumi» (Venturi) fu preceduta da una lunga incubazione a partire dal tardo Seicento, di cui gli esponenti più significativi furono il giurista pugliese Pietro Giannone (1676-1748), il nobile piemontese Adalberto

Radicati di Passerano (1698-1737) e il veronese Scipione Maffei (1675-1755). Giannone rappresenta il frutto più maturo del giurisdizionalismo meridionale, avverso alle pretese di sovranità e ai frequenti interventi dei pontefici nella politica del Regno. Formatosi alla lezione dell'Accademia degli Investiganti – soppressa dall'Inquisizione\* negli anni novanta – e alla lettura di Gassendi e di Lucrezio, Giannone apprese da Cartesio, come annoterà nella *Vita scritta da lui medesimo*, a considerare la ragione sola guida dell'esperienza. Nel 1723 comparve la sua *Istoria civile del Regno di Napoli*, destinata a fortuna europea, che enunciava il distacco da ogni provvidenzialismo e forniva un'interpretazione in chiave libertina e neomachiavellica della società meridionale. Giannone vi denunciava l'intreccio tra diritto canonico e diritto regio che aveva portato alla corruzione del messaggio evangelico e all'affermazione del temporalismo pontificio. La scomunica dell'arcivescovo napoletano e la mancata difesa delle autorità vicereali austriache lo costrinsero, però, a rifugiarsi a Vienna. Qui, tra il 1731 e il 1734, stese il manoscritto del *Triregno*, largamente alimentato dal pensiero di Hobbes e Spinoza, Bayle e Toland, e dai manoscritti deisti e libertini rinvenuti nella biblioteca del principe Eugenio di Savoia. Nel *Triregno* la storia umana si sviluppa per stadi, muovendo dai «regno terreno», identificabile con la religione ebraica e il Pentateuco, attraverso il «regno celeste» inaugurato da Cristo e fondato sulla certezza della resurrezione, fino al «regno papale», dove ritorna il tema libertino dell'impostura sacerdotale. Il «regno papale» segna una caduta che è necessario superare attraverso una riforma del cristianesimo che rigetti ogni forma di culto superstizioso e faccia propria la ragionevolezza in materia di fede propugnata a suo tempo da Locke. Abbandonata la capitale imperiale nel 1734, Giannone peregrinò tra Venezia e Ginevra prima di essere arrestato dalle autorità sabaude e trascorse in carcere gli ultimi tredici anni della sua esistenza. Altrettanto tormentato fu il percorso di Radicati di Passerano. Collaboratore dapprima di Vittorio Amedeo II, esule dopo il concordato del 1727, visse a lungo in Inghilterra e in Olanda, dove morì, poverissimo, all'Aja. Interprete di un poderoso afflato di riforma politico-religiosa, egli tentò invano le vie della collaborazione col monarca sabauda (*Discorsi morali, storici e politici*, 1736), raccolse i fermenti estremi del deismo inglese e del libertinismo, lesse il Bayle radicale dei *Pensieri sulla cometa* (1682) aprendosi all'utopismo politico per lasciare, infine, una sorta di testamento spirituale nella *Meditazione sulla morte* (*A Discourse upon Death*, in inglese) dove riusciva a conclusioni atee e materialistiche.

Posizioni più moderate ebbe il marchese Scipione Maffei. Membro di un'antica famiglia della nobiltà di spada spesso impiegata al servizio dell'Impero, Maffei è l'esponente di un pacato razionalismo laico alla base tanto della sua vocazione di grande erudito e antiquario, quanto delle sue proposte politiche. Ne *La scienza chiamata cavalleresca* (1710) sviluppò un disegno di rilegittimazione del privilegio attraverso gli studi e le competenze, secondo una linea esposta anche nell'introduzione al *Giornale de' letterati* (1710-40), cui collaborò, soprattutto nei primi anni, accanto ad Apostolo Zeno e al medico Antonio Vallisnieri. A una riforma del reggimento patrizio veneziano guardava invece il *Consiglio poli-*

Scipione Maffei

tico (1737), dove l'ispirazione derivata dai modelli inglese e olandese si traduceva nella proposta di integrare la nobiltà della terraferma al governo della Serenissima, creando uno Stato che superasse le antiche distinzioni e accordasse alle varie categorie di cittadini forme di rappresentanza pubblica. Grande fu anche l'apporto maffeiano al dibattito degli anni quaranta e cinquanta sulla magia\* e la stregoneria. Concludendo una discussione che aveva avuto tra i suoi protagonisti Girolamo Tartarotti, Gian Rinaldo Carli e Ludovico Antonio Muratori, Maffei negò non solo l'impossibilità della stregoneria, ma anche quella della magia, che una lunga tradizione collocava tra le modalità dotte di esplorazione della natura (*L'arte magica dileguata*, 1749; *L'arte magica annichilata*, 1754). L'ancestrale influenza degli spiriti sulla materia veniva espulsa dal novero della conoscenza e confidata alla nuova dimensione sperimentale della fisiologia e della psicologia settecentesche.

Ludovico Antonio  
Muratori

L'influenza maggiore sulla cultura italiana, non solo del primo Settecento, fu tuttavia esercitata da Ludovico Antonio Muratori (1676-1750). Modenese, sacerdote secolare, bibliotecario del duca di Modena, Rinaldo I d'Este, a partire dal 1700, Muratori svolse un immenso lavoro di scavo storico-documentario sul medioevo secondo i metodi appresi alla scuola dei Maurini francesi, principalmente raccolto in tre opere maggiori: le *Antichità estensi* (1717), avviate in collaborazione con Leibniz e proseguite in autonomia; i 27 volumi dei *Rerum Italicarum Scriptores* (1723-38), tuttora la più ampia silloge di fonti per la storia della penisola tra il 500 e il 1500; e le *Antiquitates italicæ Medii Aevii* (1738-43, 6 volumi), che si propongono di studiare «le gesta e i costumi dei tempi barbarici» non limitando lo sguardo agli eventi bellici o politico-diplomatici, ma esaminando l'insieme della civiltà romano-barbarica, colta come origine dell'Italia moderna. Nella sua straordinaria rivisitazione Muratori esplorava tutti gli aspetti economico-sociali, culturali, giuridici, etnici e religiosi dell'età di mezzo, offrendo un contributo complessivo ancor oggi irrinunciabile. Minore interesse hanno invece, tra il 1744 e il 1749, gli *Annali d'Italia* dall'avvio dell'era cristiana al presente: dove è semmai da segnalare l'accorata protesta dell'autore contro le guerre, la sensibilità sua per i mali dell'umanità, il rimpianto per lo spegnersi delle antiche dinastie rinascimentali italiane, ormai sostituite da principi stranieri.

Al fondo del metodo muratoriano sta un razionalismo antimetafisico nutrito dall'adesione ai moderni, a Bacone e Cartesio, fonti comuni dell'antiperipatetismo e del «buon gusto», contrapposto agli eccessi barocchi della devozione e della letteratura. Nelle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1708), forse l'opera sua più aperta ai lumi, Muratori ribadiva il diritto della ragione a giudicare in ogni settore dell'esperienza, fatte salve le verità di fede. A partire dai *Primi disegni della repubblica letteraria d'Italia esposti al pubblico* (1704), inoltre, Muratori chiamò a raccolta i dotti della penisola in vista della rigenerazione della cultura italiana su basi antiretoriche e sperimentali, in grado di raccogliere la sfida rappresentata dall'erudizione transalpina. Se le convergenze muratoriane nei confronti della cultura illuminata risultano chiare, è però palese che il Modenese non fu un illuminista: per la serena pietà tridentina che lo ispira, opposta all'anticristianesimo dei philo-

*sophes*; per l'attiva critica dello scetticismo e del deismo; per il rifiuto della tolleranza, coerente con la professione di fede nell'ortodossia quale antemurale alle tentazioni del libero pensiero; e per la condanna di Locke, pur a lui ben noto, dopo la tardiva messa all'Indice del *Saggio sull'intelletto umano* (1734).

Per la cultura italiana, il significato della proposta di Muratori fu immenso. Dagli anni venti alla morte, la sua battaglia per la riforma della pratica religiosa (*Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, 1723; *La filosofia morale proposta ai giovani*, 1735; *Della regolata devozion de' cristiani*, 1747) dovette superare non poche resistenze all'interno degli ambienti curiali\* più retri- vi, trovando infine forza nell'appoggio di Benedetto XIV (1740-58) per imporre a generazioni di chierici e credenti un ideale di semplicità evangelica avverso alle sottigliezze teologiche e agli eccessi devozionali. Contributi essenziali Muratori lasciò anche sul piano civile. Nel 1742 il *Dei difetti della giurisprudenza* apriva la campagna per la riforma della giurisprudenza che Beccaria avrebbe ripreso su tutt'altre basi; mentre il trattatello *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* (1749) rendeva questi ultimi responsabili del benessere anche materiale dei sudditi, schiudendo la via a concrete prospettive di riforma terrena. La «pubblica felicità» sarebbe anzi divenuta la parola d'ordine dei governi riformatori, pronta peraltro a caricarsi di valenze secolari a partire dagli anni sessanta e dalla diffusione dell'*Enciclopedia*.

Muratori e Maffei figurano tra i maestri dell'Illuminismo lombardo e del sodalizio che diede vita dapprima all'Accademia dei Pugnì – così ironicamente chiamata dagli avversari, ma animata da un combattivo bisogno di svecchiamento della cultura e della società –, quindi, sotto la guida di Pietro Verri (1728-97), alla rivista «Il Caffè», apparsa per complessivi 38 numeri tra il 1764 e il 1766. Ma è anche indubbio che l'intera esperienza delle *lumières* lombarde non avrebbe potuto svolgersi da un lato senza la larga apertura all'influenza della *philosophie*; dall'altro senza il quadro di riferimento determinato dalle iniziative politiche di Vienna. La riforma delle comunità del 1755 e l'avvio del catasto\* nel gennaio 1760, iniziative dovute entrambe allo statista toscano Pompeo Neri, mostrarono al Verri e ai suoi collaboratori che era possibile spezzare il misoneismo della società patrizia\* aprendo prospettive di rinnovamento culturale destinate a convergere con le strategie politiche dell'assolutismo. Non è certo un caso se molti degli uomini del «Caffè» – da Pietro Verri ad Alfonso Longo, da Giambattista Biffi a Luigi Lambertenghi, allo stesso Cesare Beccaria – militarono a lungo nei ranghi della burocrazia asburgica, portandovi a un tempo capacità e diligente spirito di servizio – come nel caso di Beccaria – o progettualità politiche non sempre coincidenti con le direttive viennesi. È questo il caso del Verri, cui si deve in parte la razionalizzazione del sistema fiscale lombardo, e che nel 1780 giungerà alla presidenza del Magistrato Camerale per poi subire il pensionamento, nel 1786, nell'ambito della ristrutturazione delle istituzioni voluta da Giuseppe II. Se ciò condusse Verri a posizioni critiche nei confronti dell'assolutismo giuseppino (ne sono testimonianza l'*Orazione funebre per Giuseppe II Imperatore e re*, 1790, e i *Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790*), buona parte degli impulsi che

«Il Caffè»  
di Pietro Verri

avevano guidato la sua azione vanno ricercati nei fervidi anni giovanili, che trovano nelle *Meditazioni sulla felicità* (1763), rielaborate nel 1781 col titolo di *Discorso sul piacere e sul dolore*, e nell'esperienza del «Caffè» il proprio centro. Muovendo dal sensismo di Condillac, Verri svolse nelle *Meditazioni* una riflessione stoicizzante sul problema della felicità, cogliendo nel ripiegamento in se stesso e nell'attenta analisi dei moti dell'animo l'unica risposta al dolore dell'esistenza. Egli non giungeva, però, a conclusioni pessimistiche, riuscendo piuttosto, da un lato, a una morale sociale dalle premesse utilitarie (fine dell'azione «è la maggior felicità possibile ripartita con la maggiore uguaglianza possibile»); dall'altro, a un'autentica professione di fede antirousseauiana nelle possibilità dell'incivilimento. Verri sarebbe ritornato sull'argomento nel *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773), sostenendo la prevalenza dei dolori sui piaceri nella vita, ma rilevando anche la valenza positiva del dolore come stimolo all'azione.

Quanto al «Caffè», unitamente al fratello Alessandro, Verri vi aveva profuso alcune delle sue migliori energie. Piccola «*Enciclopedia dell'Illuminismo italiano*» (Venturi), «Il Caffè» ne toccò spesso i temi maggiori: dalla volontà di sveciamento della cultura alla battaglia per la riforma del costume nobiliare attraverso *Gli studi utili* (titolo di un contributo di Pietro); dal grande tema illuministico della dignità del letterato alla difesa della riforma goldoniana del teatro; dalla liberalizzazione dell'economia (oggetto delle mirabili *Osservazioni sui fedecommessi\** di A. Longo) sino al problema della certezza del diritto, che trovò in Alessandro Verri un interprete d'eccezione, facendo dei suoi saggi giuridici (*Di Giustiniano e delle sue leggi; Ragionamento sulle leggi civili*) un antecedente diretto del *Dei delitti e delle pene*. Al centro della rivista fu la polemica antipedantesca e anticruscante, la lotta al «sopore petrarchesco» in vista di una riforma della lingua che mirasse all'ampliamento della comunicazione sociale e guardasse alla tradizione sperimentale delle scienze piuttosto che al purismo toscaneggiante delle accademie, lungo una linea Galileo-Bacone-Newton per gran parte già tracciata dall'*Enciclopedia*.

Verri ritornerà ai temi economici, già toccati negli *Elementi del commercio* (1760), nel suo scritto più limpido, le *Riflessioni sulle leggi vincolanti il commercio dei grani* (1769) e, soprattutto, nelle *Meditazioni sull'economia politica* (1770), che attirarono l'attenzione di Condorcet e che rappresentano il massimo contributo dei lombardi alla definizione di una politica economica liberista. Quanto al rapporto col principe, Verri riprese da Montesquieu la divisione del potere giudiziario dal legislativo e la nozione del primato della legge quale garanzia della libertà; ma in più luoghi si dichiarò a favore del potere autocratico del sovrano, purché questo «volere assoluto e indipendente d'un solo» fosse temporaneo, e servisse alla soppressione dei corpi intermedi attuali. Posizione che Verri sfumò dopo l'allontanamento dal pubblico servizio in una parziale apologia delle antiche magistrature lombarde quale antemurale al centralismo burocratico e livellatore di Giuseppe II. È pur vero, però, che Verri mantenne una posizione di apertura verso le prime fasi della Rivoluzione francese e che in un testo solo di recente pubblicato, *Delle nozioni tendenti alla pubblica felicità* (1791-92), si

mostrò risolutamente avverso a ogni istituto tipico dell'antico regime, lasciando intravedere un'ansia di catartica palingenesi di tutti i rapporti sociali.

L'altro eroe eponimo delle *lumières* lombarde fu Cesare Beccaria (1738-94). Il libretto *Dei delitti e delle pene* era per molti versi un parto comune delle convergenze dell'Accademia dei Pugni, e rinvia a forme di socialità settecentesche che tendono a sfumare responsabilità autorali e imprestiti testuali precisi. Non v'è dubbio che Montesquieu, Locke e Helvétius rappresentino la base del contrattualismo beccariano che – diversamente da Rousseau – prevede la cessione, all'atto della consociazione, della «minima porzione» della propria libertà al legittimo sovrano. Di qui, e ancora in opposizione a Rousseau, l'ingiustizia (e l'inutilità) della pena di morte, in quanto la difesa della vita costituisce il fine primario della consociazione. Ma tanto dalla *Nuova Eloisa* che dal *Contratto sociale* Beccaria trasse il proprio egualitarismo e l'afflato potente di umanità che anima il libello, consegnando in pagine indimenticabili la denuncia della tortura e della pena di morte, e un disegno politico al limite dell'utopia, imperniato sul primato della legge, in cui un forte e vigile assolutismo è presupposto di una società «tranquilla e sicura», capace di garantire l'eguaglianza civile e la felicità dei cittadini. Destinato a immensa fortuna, il *Dei delitti* è un grande libro politico: suo nucleo portante è la dissociazione tra delitto e peccato, che laicizza il diritto e pone fine all'intreccio fra istituzioni ecclesiastiche e magistrature statali tipico del cammino dell'Italia nell'età moderna. Non più espiazione del male, ma risarcimento utilitaristico del danno inflitto alla società, la pena diventa proporzionale al reato: essa deve essere legittima e moderata, personale e certa, comminata da giudici che attuano, ma non interpretano la legge. Beccaria gettava così le basi che il diritto penale moderno si sarebbe incaricato di articolare. Ma la sua parola era anche, non troppo implicitamente, una condanna dell'intero assetto dell'antico regime, e con esso del regime del privilegio e della separatezza. Nobile, Beccaria non prevede uno statuto giuridico speciale per la nobiltà. Nemmeno la proprietà – la cui difesa appare cruciale in Verri – mantiene ai suoi occhi quel valore assoluto che essa aveva rivestito, da Locke in poi, nel giusnaturalismo. E per conseguenza anche i reati contro la proprietà, «terribile e forse non necessario diritto», divengono immensamente meno gravi di quanto non prevedessero le normative draconiane dell'epoca. Figlio dei lumi, definito «socialista» da un avversario, il monaco Ferdinando Facchinei, che ben aveva intuito la pericolosità del *Dei delitti* per l'intero quadro socio-istituzionale antico, Beccaria apriva davvero la strada all'umanitarismo e al filantropismo dell'Ottocento. Inutile dire che le opere successive (le *Ricerche intorno alla natura dello stile*, 1770; le *Lezioni di economia*; le centinaia di consulte redatte per l'amministrazione asburgica) non raggiunsero più l'intensità di quel contributo giovanile.

A differenza della Lombardia austriaca, la collaborazione tra filosofi e governo si realizzò più marcatamente a Napoli negli anni ottanta, dopo l'uscita di scena del toscano Bernardo Tanucci, responsabile politico della Reggenza (1759-76), e il pieno dispiegarsi dell'influenza asburgica attraverso la figura, pur volubile e contraddittoria, di Maria Carolina, consorte di Ferdinando IV di Borbone. Fu allo-

Cesare Beccaria

Le basi  
del diritto  
penale modernoFilosofi  
e governanti  
a Napoli

Il «mostro  
feudale»

ra che numerosi intellettuali ricoprirono cariche di rilievo nel governo, in un tentativo riformatore retto da numerose analogie con quanto era avvenuto in Toscana e in Lombardia, ma destinato ad arrestarsi davanti alle paure suscitate dagli eventi rivoluzionari. Gli sforzi dei riformatori furono comunque vani di fronte al maggior problema della società meridionale: quello della feudalità e delle sue amplissime competenze giurisdizionali. Diversamente dai pur difficili rapporti con la Chiesa romana, in parte avviati a soluzione da Tanucci, «il mostro feudale» - come lo chiamò Giuseppe Maria Galanti - paralizzò i tentativi di razionalizzazione non solo a causa della farraginosità dei meccanismi statali d'intervento, ma per l'organico intreccio, creatosi nei secoli, tra ceto togato\* napoletano e baronaggio, tra professioni borghesi urbane e il regime rurale del latifondo e della giurisdizione privata. Basti pensare che a fine secolo solo un milione di sudditi, su una popolazione di circa 4 500 000, si trovava direttamente sottoposto alla giustizia regia, mentre una ventina di famiglie dotate di patrimoni immensi si collocavano al vertice della gerarchia baronale. Più debole che in Toscana e Lombardia fu anche lo sviluppo delle scienze: non tanto, come è stato sostenuto, per la presenza di una tradizione magico-naturalistica di ascendenza rinascimentale, quanto per le sostanziali insufficienze dell'Accademia delle Scienze (fondata nel 1778).

Ferdinando  
Galvani

Pure, a Napoli l'Illuminismo dette alcuni dei suoi frutti più rigogliosi. Figura centrale della cultura partenopea fu Ferdinando Galvani (1728-87), forse il più geniale esponente del pensiero economico italiano del Settecento con l'opera *Della moneta* (1751), che forniva contributi autorevoli alla definizione del valore, sviluppava un'originale analisi del problema dell'utile e del bisogno economico, e finiva per avallare le politiche di manipolazione monetaria comuni agli Stati settecenteschi. Segretario d'ambasciata a Parigi dal 1759 al 1769, Galvani visse in piena dimestichezza con i *philosophes* e lasciò traccia dell'acutezza e dell'arguzia del suo ingegno nella corrispondenza con Madame d'Epainay. Ma nel pensiero galvaneo stava uno scetticismo di fondo, che da un lato gli consentì di sottrarsi alle lusinghe della ragione dogmatica, dall'altro lo sospinse al pessimismo di fronte alle effettive capacità d'azione degli uomini. All'immagine di una natura benevola e materna, diffusa negli anni tardi del secolo, oppose quella, machiaveliana, di una natura matrigna e costante antagonista dell'uomo. Di qui deriva anche la critica alla fisiocrazia (*Dialoghi sul commercio dei grani*, 1769), fautrice di un «ordine naturale» che avrebbe dovuto assicurare il successo di ogni misura economica ad esso conforme.

Antonio Genovesi

Il vero maestro dell'Illuminismo meridionale, e di un'intera generazione di giovani spesso di origini provinciali, fu però Antonio Genovesi (1713-69). Vastissima fu la sua preparazione filosofica, fondata sui moderni, Cartesio e Spinoza, Malebranche e Vico (di cui poté seguire le lezioni universitarie). Ma dominante fu soprattutto in lui il senso della funzione civile della cultura e la vocazione pratica del sapere: quella «mistica dell'utile» (Roche) che non va intesa come rifugio nell'esoterismo, ma come attuazione pratica del «buon gusto» muratoriano. Fallito, tra il 1742 e il '43, il tentativo di riforma in senso wolffiano-lockiano della metafisica, che gli attirò l'ostilità dell'arcivescovo di Napoli,

Genovesi insegnò dal 1754 presso la cattedra di «commercio e meccanica»: in pratica, la prima cattedra di economia in Europa. Il *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753) ne scandiva gli intenti programmatici, chiarendo che «la ragione non è utile, se non quando è divenuta pratica e realtà». Frutto di quell'insegnamento furono le *Lezioni di commercio o sia d'economia civile* (1765-67), che si sottraggono a precise appartenenze di scuola, e tentano piuttosto d'individuare le misure adatte al risorgimento delle desolate campagne meridionali, al potenziamento di una marina e di una manifattura arretrate, alla lotta al latifondo e alla proprietà parassitaria degli enti ecclesiastici. Larga fu la conoscenza del pensiero economico europeo su cui Genovesi poté contare – dagli spagnoli Uztariz e Ulloa, agli inglesi Locke, Hume, Cary, ai francesi Véron de Forbonnais e Plumard de Dangeul –, ma rispetto all'analisi teorica ciò che prevalse in lui fu l'impegno progettuale pratico e la volontà tutta illuministica di farsi consulente del principe.

Dopo la sua conversione dalla «metafisica» all'economia, Genovesi non abbandonò la riflessione sui problemi teorici e morali. Lo testimonia, accanto all'ampia serie di manuali latini e italiani – si pensi alla fortunatissima *Logica per li giovanetti*, del 1766 –, la *Diceosina* (1766), il trattato di etica in cui particolare importanza veniva dedicata all'educazione quale mezzo primario per stabilire l'armonia, e quindi la felicità, fra gli uomini. E splendido educatore Genovesi seppe essere per una numerosa scuola, divisa dopo la sua scomparsa in una corrente più attenta ai problemi specifici dell'agricoltura, delle finanze e del commercio e saldamente impegnata nella lotta antifeudale; e in una seconda, più attiva in campo speculativo, non priva di rapporti con il mondo esoterico e illuministico della massoneria meridionale, interessata, come nel caso di Francesco Antonio Grimaldi (*Riflessione sopra la disuguaglianza tra gli uomini*, 1779-80), alla ripresa di Vico e alla sua reinterpretazione in chiave di filosofia della storia. Vico svolse un ruolo importante, accanto ai *philosophes*, anche nei *Saggi politici* (1783-85) di Francesco Mario Pagano, il giurista che avrebbe assunto posizioni dichiaratamente democratiche negli anni novanta, partecipando all'esperienza della Repubblica romana e della Repubblica napoletana, di cui fu il martire più illustre. Ma nel decennio precedente molti degli allievi di Genovesi avevano ottenuto alte cariche ministeriali: Galanti fu visitatore generale (ovvero ispettore dei demani della corona), Domenico Grimaldi fu assessore ai regi eserciti, Giuseppe Palmieri diresse il Consiglio delle Finanze. Questi uomini elaborarono una conoscenza dei meccanismi economico-sociali del Regno che poneva le premesse per la razionalizzazione istituzionale avviata nel periodo napoleonico.

Membro del Consiglio delle Finanze fu anche Gaetano Filangieri (1752-88). Legato sia dalla gioventù alla massoneria, condivise di questa gli ideali filantropici e il grandioso disegno di rifondazione della società nel segno della ragione e di una nuova religione civile, conciliatrice di fede e morale e presidio dei doveri imposti dalla convivenza. All'imponente, utopico progetto fu dedicata la *Scienza della legislazione*, in una prospettiva che ripercorreva tutti gli istituti giuridici, affrontava i temi della proprietà e della disuguaglianza, dell'istruzione e della libertà di

Gaetano  
Filangieri

stampa, del diritto di famiglia e della patria potestà, nonché l'irrisolto problema degli abusi feudali. In una cornice profondamente eudemonistica (finalizzata al miglioramento delle condizioni di vita materiali e morali dei sudditi), l'opera di Filangieri incarnava gli ideali del tardo Settecento: e un successo immenso infatti le arrise, lungo un composito fronte che andava da Franklin a Herder allo stesso Goethe. Tradotte in francese, spagnolo, tedesco, le pagine di Filangieri ponevano il più alto sigillo alla cultura meridionale prima della Rivoluzione.

## 12. Conclusioni.

Socialità  
e opinione  
pubblica

La ricerca recente ha accertato l'irriducibilità dell'Illuminismo a un'unica matrice, la varietà delle sue articolazioni interne, la dipendenza delle sue componenti dalle tradizioni culturali del continente, nonché la compresenza d'impulsi riformatori di diversa origine – cameralismo, giusnaturalismo in area germanica; esigenze amministrative di razionalizzazione degli apparati in Francia. L'attenzione degli studiosi si è anche rivolta alla disamina della dimensione sociale dei lumi e al tema della loro effettiva diffusione. Si è così posto l'accento sulle forme associative che hanno consentito l'aggregazione della società civile, a sua volta in crescita grazie alla formidabile espansione commerciale e demografica del secolo: salotti, accademie, logge massoniche, società patriottiche e di lettura, ma anche esposizioni artistiche, circoli, caffè, teatri sono via via apparsi come luoghi deputati al nuovo consumo culturale, presupposti della formazione della pubblica opinione quale anonima e suprema istanza critica di giudizio dapprima in materia estetico-letteraria (Habermas), quindi sul terreno dell'attualità politica e delle strategie di governo. Sarebbe, comunque, un errore identificare nell'opinione pubblica un fenomeno esclusivamente d'opposizione, poiché alla sua formazione contribuirono spesso i pubblici poteri, diretti responsabili dell'uso politico dei mezzi d'informazione. Resta il fatto che il sorgere dell'opinione pubblica rispecchia fenomeni di politicizzazione del discorso ispirati da fonti molteplici, ma difficilmente ipotizzabili senza il linguaggio illuminista e scanditi dagli eventi salienti del secolo: dalla controversia giansenista, nella sua prima metà, al giurisdizionalismo e all'anticurialismo degli anni sessanta, dal coevo dibattito sulla liberalizzazione dell'economia alla riflessione su rivolte\* e rivoluzioni che punteggiarono il declino dell'antico regime, sino alla crisi finanziaria francese degli anni ottanta.

Il ruolo  
della massoneria

Le tipologie della socialità settecentesca promossero lo scambio intellettuale e la progressiva erosione della società d'ordini. Particolare attenzione ha riscosso in questa prospettiva l'evoluzione della massoneria (Koselleck, Jacob, Giarrizzo). Fenomeno complesso di derivazione anglo-scozzese, incentrato sul segreto e sul recupero di antichi veri sapienziali per l'edificazione etico-religiosa di una nuova umanità, la massoneria continentale si articola in numerosi filoni interni, e non è riducibile – come pure è stato affermato – a canale maestro di diffusione del liberalismo lockiano e del costituzionalismo. Molte logge restano fedeli al vecchio ordine, riproducendone all'interno i meccanismi cetuali e accogliendo ai vertici

figure prestigiose del mondo nobiliare. Ma la militanza massonica costituì negli anni ottanta un fenomeno di massa tanto in Francia che in Germania, dove contribuì alla genesi di nuovi criteri di legittimità politica e alla «presa indiretta del potere» da parte degli intellettuali (Koselleck). A partire dagli anni trenta, d'altronde, la Massoneria rappresenta negli spazi italiani la punta di lancia dell'opposizione contro la Chiesa, veicolo di una religiosità latamente deistica pronta a confluire, nelle prime organizzazioni latomistiche filorepubblicane di fine secolo. A un disegno di razionalizzazione rivoluzionaria della politica obbedisce anche la rete massonica degli Illuminati di Baviera, fondata da Adam Weishaupt nel 1776, dapprima tollerata, poi repressa (1785-86) dagli Stati. E il fitto tessuto massonico dell'Italia meridionale vi plasmò le condizioni di possibilità del movimento patriottico degli anni novanta.

Al tema dell'opinione pubblica e a quello della diffusione sociale dei lumi appartengono le indagini sulla stampa periodica e sull'editoria, soprattutto clandestina. All'importanza della prima corrisponde l'alto numero di periodici settecenteschi – oltre un migliaio per la Francia, 4000 in Germania; circa 800, spesso di breve durata, per l'Italia. Divisi nelle due grandi tipologie del giornale letterario e della gazzetta politica – ma non vanno dimenticati gli «avvisi», fogli d'informazione locale e commerciale, e i giornali per le dame, testimonianza dell'accresciuta rilevanza del pubblico femminile –, i giornali rappresentano uno strumento cruciale per la formazione dell'opinione pubblica e precostituiscono uno degli elementi della socialità borghese moderna. Se per gran parte del continente le tirature restano basse, tra le 1000 e le 3000 copie, ciascun foglio è però letto, in media, da una decina di lettori e appare destinato tanto alla fruizione individuale che alla lettura di gruppo ad alta voce. Solo lentamente il continente si adeguò alla «rabbiosa sete di notizie» (Brewer) tipica dell'Inghilterra; ma la circolazione dei periodici, nucleo portante delle società di lettura in Germania e Francia, attesta ovunque un'ansia di partecipazione all'attualità e una volontà d'informazione che valica i confini locali per coinvolgere il lettore in una prospettiva cosmopolita.

Quanto al mercato editoriale, l'Europa occidentale assistette nel suo complesso a una marcata espansione del pubblico, favorita dalla crescita della scolarizzazione e dell'alfabetismo e dall'incapacità dei meccanismi istituzionali di controllo di arrestare il flusso delle stampe. Con la crisi dell'Inquisizione a partire dagli anni quaranta, solo parzialmente sostituita dalla censura di Stato, pure l'Italia si allinea a tali sviluppi, anche se l'allargamento del pubblico, temuto e denunciato dalle autorità religiose, rimase più contenuto di quanto non fosse nell'Europa centro-occidentale. Se la soppressione della censura preventiva nel 1695 e la definizione giuridica del diritto d'autore nel 1710 avviano l'Inghilterra a un regime editoriale decisamente più avanzato di quanto avvenga sul continente, le ricerche sul mercato francese hanno mostrato come il 60 per cento della produzione circolasse illegalmente (Chartier), spesso grazie all'attività di tipografie situate all'esterno dei confini del Regno (Darnton, Birn). Le indagini di Robert Darnton sulla Francia suggeriscono, inoltre, una marcata diffusione dei testi illuministici anche al di là dei maggiori centri urbani, lungo flussi commerciali che registrano la straordinaria fortuna della pubblicisti-

La stampa  
periodica

Il mercato  
librario

ca voltairiana e della propaganda atea di d'Holbach, ma riservano un ruolo di rilievo al sentimentalismo e all'utopia di derivazione rousseauiana. Al primo posto tra i libri più richiesti nel ventennio prerivoluzionario figura, non a caso, *L'anno 2440* di L. S. Mercier, romanzo che dietro il trasparente schermo della distanza temporale presenta un'immagine rinnovata della Parigi del futuro, dove virtù e merito personale hanno ormai sovvertito il potere del privilegio. All'erosione delle istituzioni contribuisce anche la massa di libelli erotico-libertini, spesso legati alle lotte di fazione\* a corte o nel governo, che a partire dagli anni settanta attaccano la monarchia e i costumi della coppia reale. Ma l'effetto dissacratore di quei testi va compreso alla luce del discorso critico avviato dall'Illuminismo circa un secolo prima: il quale, almeno in Francia, non appare più come esperienza élitaria, ma come composita forza etico-sociale, attiva nel gettare le basi delle ideologie rivoluzionarie.

### Testi citati e opere di riferimento

- Aa. Vv., *The Enlightenment in National Context*, New York 1981.
- Aulard, A., *Histoire politique de la Révolution française*, Paris 1901.
- Baker, K. M., *Inventing the French Revolution*, Cambridge 1990.
- Beccaria, C., *Dei delitti e delle pene*, in *Opere*, a cura di G. Francioni, Milano 1984, I, pp. 15-129 (cfr. anche l'ed. a cura di F. Venturi, Torino 1965).
- Bodi, L., *Tauwetter in Wien. Zur Prosa der Österreichischen Aufklärung 1781-1795*, Wien 1977.
- Brewer, J., *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III*, Cambridge 1976.
- Casini, P., *Introduzione all'Illuminismo*, Bari-Roma 1980 (II ed.), 2 voll.
- Cassirer, E., *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze 1936.
- Darnton, R., *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the «Encyclopédie», 1775-1800*, Cambridge (Mass.) 1979.
- Darnton, R., *Libri proibiti*, Milano 1997.
- Ferrone, V.-Roche, D. (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Bari-Roma 1997.
- Francioni, G. - Romagnoli, S. (a cura di), «*Il Caffè*» 1764-1766, Torino 1993.
- Furet, F., *Critica della Rivoluzione francese*, Bari-Roma 1980.
- Giarrizzo, G., *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994.
- Gusdorf, G., *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris 1981 (II ed.).
- Habermas, J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari-Roma, 1988 (II ed.).
- Hazard, P., *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris 1935.
- Im Hof, U., *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, München 1982.
- Jacob, M. C., *I newtoniani e la rivoluzione inglese, 1689-1720*, Milano 1980.
- Jacob, M. C., *Massoneria illuminata*, Torino 1995.
- Kant, I., *Che cos'è l'Illuminismo*, a cura di N. Merker, Roma 1997.
- Koselleck, R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972.
- Moravia, S., *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari-Roma 1968.
- Montesquieu, Charles Louis de, *Lettere persiane*, Milano 1981.
- Outram, D., *L'Illuminismo*, Bologna 1997.
- Roche, D., *Le siècle des lumières en province*, Paris-La Haye 1978, 2 voll.
- Rossi, P. - Viano, C. A. (a cura di), *Storia della filosofia*, IV, *Il Settecento*, Bari-Roma 1996.
- Rousseau, J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, a cura di E. e M. Garin, Bari-Roma 1971.
- Santucci, A. (a cura di), *Interpretazioni dell'Illuminismo*, Bologna, 1979.
- Talmon, J. L., *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967.
- Venturi, F., *Settecento riformatore*, Torino, 1969-1990, 5 voll.
- Venturi, F., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino 1970.
- Voltaire, *Lettere filosofiche*, Milano 1995.