



Citation: Franzini, E. (2025). Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 3-11. doi: 10.36253/ds-16974

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi

ELIO FRANZINI

Università di Milano, Italy

Abstract. The trajectory of common sense follows the various philosophies that intersect throughout the eighteenth century, from Baumgarten to Kant, from Hume to the different definitions of materialism. The issue is present from the outset in the libertine and clandestine eighteenth century, opening up before history a conflict – also political and revolutionary – that the question of common sense clearly illustrates. On the one hand it is judgment; on the other, the living dimension of desire: no form expresses it, no community embodies it. In this way, one moves beyond the dream of a common law for common sense and perceives in the eighteenth century impulses that surpass its critical meaning, dismantle its normative aspects, and shatter its interpretations. If, then, the search for common sense was one of the century’s aims, capable of generating new and free forms of equally diverse modes of subjectivity and its conceptualizations, there emerges progressively – mirroring that very search – the often destructive need to draw boundaries around one’s own present, destructive because common sense itself shuns the spirit of laws and the order of formal reflection, forcing reason to revolutionize itself, pushing it to confront the dark and negating forces of unreason.

Keywords: common sense, materialism, clandestine literature, reason.

1. Thomas Mann, nel suo *Doctor Faustus*, vive intensamente la fine di due epoche, che forse sono una soltanto: un Illuminismo che ha perso la ragione, divenendo Terrore, e un Romanticismo che, rendendo dialettica tale ragione, non è riuscito a uscire dall’abisso del negativo, non l’ha inglobato, ma da esso si è fatto distruggere. Potremmo vedere in questo percorso, senza l’enfasi che a volte l’attraversa, un retaggio del pensiero di Adorno, vicino a Mann in quegli anni, ripercorrendo le tappe di quel testo globalmente “sbagliato” che è stato la adorniana *Dialettica dell’Illuminismo*, in cui la polemica (ideologica) nei confronti di una ragione positiva annulla ogni forma possibile di riflessione sulla specificità del periodo¹.

Si può andare, tuttavia, per un’altra strada, più disincantata, non dimenticando che il disincantamento del mondo di cui è testimone e profeta Max

¹ Si veda M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010. Il volume è stato pubblicato nel 1947. In quegli anni Adorno abitava a Los Angeles, così come Thomas Mann e molto intenso fu il loro rapporto culturale. Mann scrisse il suo *Doctor Faustus* dal 1943 al 1947.

Weber, meglio si adatta non solo alla globalità del percorso artistico manniano, ma anche agli esiti profondi dell'Illuminismo, di una ragione costretta ad affrontare una pluralità metropolitana priva di sintesi, posta per di più in quel capo dell'Asia che, per Nietzsche, è l'Europa, che insegue, forse vanamente, la costruzione di un "buon europeo" posteriore a quello disegnato dalla cultura giudaico-cristiana.

Il protagonista del romanzo di Mann, infatti, il musicista Adrian Leverkühn, che incontra il diavolo e con lui firma un patto, patto che trova il suo compimento nella tragedia della Germania nazista, è il simbolo di come può degenerare quella figura di "borghese sviato" che egli stesso descrive nel *Tonio Kroger*, già qui avvertendo che l'arte non può spregiare l'uomo avventurandosi su sentieri che guidano a una grande e demoniaca bellezza, dovendo invece preferire un amore per l'umano, il vivo, l'ordinario. La degenerazione si compie rompendo un ordine naturale, quello in cui la ragione si realizza, costruendo un'arte che è la sistematica violazione del senso comune, che ci unisce alla natura delle cose e che, sin dal Settecento, segna l'empatia, il dialogo, lo scambio, tra natura e ragione, facendo sorgere ciò che è stato chiamato, in varie lingue in modo diverso, con differenti tempi e modi, l'Illuminismo.

La rottura del senso comune, il disprezzo nei confronti di un naturale potere sensibile che avvicina gli uomini tra loro, che permette anche agli "sviati" di sentirsi parte di una comunità, è dunque il segno, o uno dei segni, del fallimento di questo Illuminismo, dei sogni perenni che la sua polisemanticità comunque ingloba in questo nome che, in tutte le lingue, richiama la luce, il rapporto con la natura, un dialogo tra le sue forze. A uno sguardo disincantato, che la modernità suggerisce, e che la storia impone, bisogna allora applicare, se vogliamo ancora parlarne, un nuovo concetto di ragione, che ne salvi, come accade in Weber, una tormentata eredità, che renda problema un razionalismo sempre messo in crisi da nuove tribù, da rinnovati deliri, dal progressivo disprezzo per le libertà individuali. La ragione non fallisce in sé, dunque, come sembra voler dire Adorno, per mancanza di dialettica, di coscienza del negativo, di consapevolezza del suo potere, ma in quanto perde il legame concreto con il senso naturale delle cose, scegliendo l'artificio, la magia, l'inganno e l'illusione, il dispotismo della comunicazione, le simulazioni dei poteri.

In tale schema, dove si riflettono, tra le molte che l'attraversano, alcune vicende della modernità, il senso comune non può venire recuperato, forse neppure come quello speranzoso *sol* di violoncello cui si allude al termine del *Doctor Faustus*, che da un pianissimo conduce al silenzio. L'unica strada per cercare di capire che il nes-

so tra ragione e senso comune è ancora (confusamente) parte della nostra tradizione culturale, è studiarne possibili e parziali genealogie, forse per comprendere che l'ossimoro della storia, solida e fragile, non pone speranze, né raggiunge le mete, ma indica percorsi attraverso i quali si possono aprire squarci di novità nel cuore delle tradizioni. Per comprendere, quindi, che il senso comune settecentesco vive nel conflitto, un conflitto critico che passa attraverso un radicale mutamento assiologico, sempre più consapevole con l'avanzare del secolo, radicato nella sua stessa criticità e, di conseguenza, nelle contraddizioni che essa induce (e contiene).

Il senso comune è allora quella serie di strade genealogiche che conduce al mondo della vita, a una verità della *doxa*, dell'opinione, che è il fondamento solido su cui ha potuto fondarsi il *logos* del pensiero occidentale, la possibilità di un giudizio veritativo che ricerca la base nella concretezza delle cose, nelle molteplici regioni dell'essere che plasmano la nostra esperienza e in essa si realizzano. Non esiste discorso veritativo, giudizio scientifico, possibilità di scavo nelle cose che non sia fondato in quel tessuto originario e sensibile che è stato chiamato "senso comune", consapevolezza che la sensazione, l'immaginazione, la memoria sono i poteri che mettono in dialogo, e in conflitto, la vita attiva e passiva dei soggetti, il loro destino di essere nella vita e di riflettere su di essa. Se, in questo mosaico, che va da Locke a Hume, da Leibniz a Baumgarten, e si spinge sino a Husserl, la fenomenologia mantiene un legame costitutivo con la tradizione illuministica – da cui storicamente non proviene, che incontra durante il suo percorso, e solo per evitare di essere travolta dalla crisi e dai suoi vagheggiamenti sui tramonti – deriva infatti dall'elogio del senso comune². Senso comune che diviene progressivamente, in Husserl stesso, una fondamentale ossatura del suo pensiero, che si accompagna, almeno nello sguardo dei posteri, a quel monito che si deve a Wittgenstein, al suo timore per l'autoreferenzialità dei filosofemi: "non pensare, guarda".

In entrambe le visioni, o almeno in alcune loro interpretazioni, sembra persista il medesimo presupposto: il senso comune è un pensiero in cui l'intuizione non deve essere sopraffatta da sovrastrutture mentali, da ragionamenti fondativi, limitandosi a cogliere l'avvio del procedimento conoscitivo, della stessa istanza rappresentativa, secondo una via mediana, non estrema, non radicale, bensì dialogicamente organizzata, che comprenda la funzione della conoscenza sensibile, come indicata nelle limpide parole d'avvio del *Trattato* di Hume, adattando ad essa comportamenti e termini secondo naturali

² I riferimenti husserliani all'epoca illuministica sono rari. Fa eccezione qualche accenno nella sua ultima opera, del 1934, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

regole abitudinarie di cui è vano ricercare le legge profonde, le nascoste teleologie. Istanza comune, da cui sorgono tuttavia percorsi diversi, e che differentemente connettono ragione e sentire: del senso comune, afferma il fenomenologo, è possibile “fare una scienza”, una scienza del mondo della vita, come forse è possibile descrivere tale scienza partendo dal cugino del senso comune, quel “buon senso” che Cartesio pone all’avvio del *Discorso del metodo*. Tuttavia, se si vuole costituire una filosofia del senso comune, bisogna anche esserne capaci di uscirne, complicandone il quadro, riflettendo su di esso, scoprendo che questa pretesa immediatezza è invece una forma di pensiero che va svolto, come Hume già ben teorizza, e come Cartesio stesso intuisce, attraverso un metodo scientifico che altro non è se non una forma raffinata del buon senso. Un buon senso che si trasforma in “spirito delle leggi” (tale è il senso comune), che è lotta contro il pregiudizio, che non è, come scrive Montesquieu, “ciò che porta ad ignorare alcune cose, ma ciò che porta ad ignorare se stessi”: soltanto educando questa conoscenza di sé si può praticare una virtù generale “che comprende l’amore di tutti”³. Va dunque educato anche qualcosa che, come il senso comune, tutti possiedono dal momento che le leggi sono i “rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose”: la legge è la ragione umana stessa, che deve tuttavia adattarsi alle condizioni in cui è esercitata, dalle caratteristiche fisiche del paese al genere di vita degli abitanti, ai loro usi, costumi, credenze.

Nel Settecento, allora, il senso comune non ha alcuna ingenuità vitalistica: al contrario, nei suoi presupposti si pone già con chiarezza l’implicita distinzione tra ciò che la fenomenologia, dividendoli, chiamerà contenuto apprensionale e apprensione, mondo da apprendere e modalità con cui lo si apprende. In altri termini: un’ontologia del senso comune (“che cosa è”) si realizza soltanto attraverso una sua fenomenologia (“come si costituisce in quanto forma riflessiva”). Ed è questo un ulteriore insegnamento, che è il fondamento di Montesquieu, di cui abbondano non solo i pensatori settecenteschi, certo non solo francesi, bensì (passando attraverso Hume e Kant) anche quelli che vanno verso l’estetica, dal momento che la genesi di questa espressione, la *koiné aisthesis* aristotelica, è la base per il giudizio estetico e, ancor di più, sia per un’estetica razionale sia per una psicologica critica del gusto. Si giudica non “attraverso” i sensi, bensì sentendo, “con” i sensi, con l’attività corporea, interpretando, come avrebbe detto Lessing, i segni estetici delle cose nella direzione che il materiale stesso da cui sono costituiti induce, costruendone la situazionalità.

Il senso comune articola il proprio spirito delle leggi, la propria intrinseca razionalità, la consapevolezza dei suoi stessi contingenti orizzonti cognitivi, in dimensioni che, prendendo spunto o meno (come in Shaftesbury), dalla aristotelica *koiné aisthesis*, cercano di comprendere proprio la specificità del “comune”, cioè il terreno tematico, gli orizzonti ontologici, dove il sentire può esplicitarsi costruendo un tessuto conoscitivo: la conoscenza non è caratterizzata da facoltà delimitate, bensì da modi soggettivi della “natura umana”, dalle “circostanze” di cui parlava Montesquieu, alla ricerca di una loro condivisa intenzione, che non si rivolge alla sola teoria. I piani del confronto sono molteplici e il senso comune è costitutivo di comunità in senso ampio, sociale, culturale, poetico, letterario, oltre che filosofico, generando una ragione che rifiuta una fissazione metafisica.

In questa direzione, le parole di Husserl sono emblematiche: «l’interpretazione della problematica intercorrente tra Hume e Kant» «ci ha portati ora alla necessità di chiarire il fatto che il mondo già dato è il ‘terreno’ universale di tutte le scienze obiettive, di qualsiasi prassi obiettiva in generale: al postulato, cioè, di una scienza di nuovo tipo che investa la soggettività per la quale il mondo è già dato»⁴. Con queste parole Husserl evidenzia che la comprensione del nesso tra esperienza e giudizio, del nesso originario pre-riflessivo, si realizza trasportando la *humeana* scienza della natura umana su un territorio critico-trascendentale quale originaria condizione di possibilità di ogni conoscenza possibile e reale. Questo percorso husserliano è finalizzato, partendo da Hume, ma cercando di superarne i fini, alla fondazione di un nuovo criterio di “scientificità” che, attraverso la comprensione e l’interpretazione delle funzioni conoscitive del senso comune, possa riproblematizzare, e risignificare, l’antica questione dell’*aisthesis*, che ha ormai assunto una centralità non solo psicologica come nell’originario intento aristotelico.

Se questo è il quadro generale del senso comune settecentesco – e indirizza su una strada ben precisa, cioè la sua esigenza conoscitiva – si comprende come esso sia quella sorta di avventura della ragione di cui parlava Kant quale terreno in cui siamo sempre avvolti, teorizzandolo o meno: una “credenza” che mette in gioco il problema del soggetto, della sua capacità di rappresentare il mondo secondo strade condivise, connettendo alla sua esperienza il senso del mondo e delle cose, dunque a una dimensione estetica costitutiva della comunità del senso, non meramente ricettiva.

Questo percorso, da Montesquieu a Hume, sino a Baumgarten e Kant, segna una profonda (e variegata)

³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, BUR, Milano 1989, p. 142.

⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 174-175.

linea di ricerca della tradizione conoscitiva occidentale, dove il senso comune vuole fondare un'epistemologia indirizzata verso l'esplicitarsi di relazioni tra il mondo e le formazioni soggettive (e intersoggettive), progressivamente inquadrandosi come *un'inerenza intenzionale fungente al medesimo mondo della vita*. L'orizzonte, lo si ribadisce, è qui epistemologico, nel senso più autentico del termine, cioè la sua genesi è inseparabile dal fondamento dell'opinione, dalla verità intrinseca all'atteggiamento naturale: un esercizio critico del giudizio e della riflessione, che abbia il suo avvio in quella dimensione antropologica chiamata senso comune – variamente posta sul piano metafisico (Baumgarten), etico-giuridico (Montesquieu), psicologico (Hume) o trascendentale (Kant). In ogni caso, come Kant scrive nel paragrafo 40 della *Critica del Giudizio*, il dialogo diviene «la condizione necessaria della nostra conoscenza»⁵: principio presupposto *in ogni logica*, non opinione comune soggetta ai pregiudizi, bensì sigillo di una sorta di linea dell'illuminismo considerato da un lato come la vocazione soggettiva della conoscenza e, dall'altro, come la forza originaria di una ragione che nell'estetico trova il proprio senso critico.

Reperire tuttavia in una sola genealogia un punto finalistico, orientato peraltro in una direzione di fondazione epistemologica del senso, oltre che contrario alla vocazione stessa del pensiero genealogico, significherebbe imporre, o cercare di imporre, al pensiero del Settecento una serie di scelte che pretenderebbero di essere precise: tutte certo fondate su testi e percorsi, ma che non vanno mai considerate come unitarie. La centralità del soggetto e delle sue funzionalità, che le accomuna, non può infatti essere ridotto a una sua sola forma, derivante da una tradizione razionalista cartesiana o psicologica humeana e che ha il suo esito nella trasformazione trascendentale del senso comune in Kant. Il soggetto stesso, nel pensiero settecentesco, anche altro, è plurimo, ha in sé la follia e l'ironia devastanti di personaggi dideotiani come il nipote di Rameau o Jacques il fatalista.

La genealogia, appunto, è variegata e possiede ulteriori radici, che per prime incarnano quell'ambigua avventura intellettuale che il Settecento chiamerà estetica. Nella variazione, che del senso comune è parte integrante, non esiste solo un percorso, e si può dunque scorgere soltanto un'unitaria aspirazione, come si è già

osservato, verso il dialogo qualitativo tra natura e ragione, dove il soggetto, pur evidenziandosi come filosofico, accoglie in sé modificazioni continue, dalla antropologia di Montaigne alla vocazione interpretativa di Bacone, oltre che le tradizioni libertine di Bayle e Fontenelle. Nel Settecento, e in quella sua parte che si usa chiamare Illuminismo, sono presenti, come già si è accennato, varie fasi “operative” del senso comune, che vanno in una direzione che porta anche, ma non soltanto, a direttrici gnoseologiche. Si può persino pensare che, in tale varietà, una fenomenologia del senso comune sia, paradossalmente, il senso comune stesso della varietà degli illuminismi, quella sorta di *koiné* che mette in comunicazione prospettive differenziate, che non sono necessariamente temi di filosofia della conoscenza e spesso cercano altrove, nella politica e nella storia, i loro primari riferimenti.

2. L'Illuminismo non ha radici certe, e le ipotesi storiografiche su quando prenda avvio un sentire comune che solo a posteriori ha trovato i propri nomi, genera dispute. È quindi soltanto quasi per gioco che si propongono ora due date, d'inizio e di fine, con un tardo episodio centrale che inserisce prospezioni rinnovate e conduce al suo ambivalente termine: i *Pensieri sulla cometa* di Pierre Bayle, del 1682, sono l'avvio e, quasi un secolo dopo, come punto centrale, si pongono le anonime *Lettere a Sofia* (1770)⁶, che precedono di quasi un lustro il punto terminale, il 1794, che vede a distanza di pochi mesi l'opera di Condorcet sui progressi dello spirito umano, la sua morte nel Terrore e il Nove Termidoro. I tre testi hanno alla base la lotta contro i pregiudizi, e Bayle in modo esplicito afferma che è su di essi che si fonda la nostra civiltà, il suo sentire comune. Gadamer, a questo punto, osserverebbe che la verità riposa sui pregiudizi e che la storia degli effetti, cioè lo svolgersi temporale dei pregiudizi stessi, oltre a formare progressivamente il senso comune, è il medesimo senso comune metodico che guida il senso autentico dell'essere, cioè la sua natura storico-concreta. Contro i pregiudizi, dunque, non bisogna lottare: ed è questa battaglia – forse lotta, ma essenzialmente educazione, come voleva Montesquieu – che costituisce il senso comune illuministico o, se si vuole, il pregiudizio che caratterizza chi tali pregiudizi vorrebbe combattere.

Bayle è così l'emblema di questo atteggiamento: perché per lui lo svelamento dei pregiudizi non solo innesca una vita virtuosa, virtuosa in sé, ma permette anche di costruire un orizzonte comune, forse quello che lega

⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, TEA, Milano 1993. Qui, nel par. 40, Kant scrive: «Per *sensus communis* però si deve intendere l'idea di una comunanza di senso, vale a dire, d'una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto (a priori) del modo di rappresentazione d'ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio alla ragione umana nel suo complesso, evitando la facile illusione di prendere per oggettive delle condizioni soggettive, con danno per il giudizio» (pp. 267-268).

⁶ La straordinaria edizione di O. Bloch, dalla magistrale e illuminante Introduzione, *Lettere a Sofia sulla religione, sull'anima umana e sull'esistenza di Dio*, è stata tradotta in italiano a cura di A. Cecere e P. Quintili, Bonanno, Roma 2024.

tutte le varie prospettive illuministiche, base per la tolleranza e il rispetto dei punti di vista. Se si vede nella storia la densità dei pregiudizi, che hanno riflessi politici, sociali e, ovviamente, epistemologici, quella storia che va decostruita è quella stessa che per più di millecinquecento anni ha formato l'identità dell'Europa, ha generato il "buon europeo", cioè l'orizzonte religioso, che si è progressivamente trasformato in teologia razionale. Argomenti analoghi, e pur dopo quasi un secolo, si possono ritrovare nell'anonimo del 1770, costituendo, al di là della polemica antireligiosa, e vicini a d'Holbach, il fondamento di un materialismo naturalistico sempre più violento, apparentemente prossimo più a Sade che ai classici settecenteschi.

Questa similarità tra testi, tra principi polemici, lo stesso anonimato, forse inutile ed eccessivo nel 1770, in un contesto culturale meno repressivo (anche se può nascondere un particolare status sociale dell'autore), suggerisce un'ulteriore possibilità, un'altra ipotizzabile genealogia, del senso comune settecentesco. Siamo infatti spesso abituati, e non a torto, a ritenere il periodo come fortificato intorno ai suoi maggiori vati, differenti in ogni paese, ma sempre ben identificabili. Con ciò forse non si considera che l'Illuminismo stesso fu una sorta di senso comune popolare, diffuso anche al di là di questi autori e della loro conoscenza, e di cui si percepisce la presenza più ci si avvicina agli anni intensi della Rivoluzione francese. E che, prima di essa, viene comunque propagato attraverso strumenti culturali che non sono soltanto filosofici, passando attraverso quella che Kundera ha chiamato "saggezza dell'incertezza", che ha nel romanzo la sua privilegiata espressione, di cui testimonia, quali esempi essenziali, Diderot, Sterne, Voltaire stesso: ciascuno di loro, come molti altri, è una "pista" che si potrebbe seguire per giungere non solo a svariate concezioni del soggetto, irriducibili a quello delle metafisiche filosofiche, ma anche a differenti visioni del senso comune. Il divario tra il mondo della vita e la scienza di tale mondo, forse aporia di ogni riflessione che sul concetto di vita voglia insistere, è particolarmente visibile in un contesto in cui muta radicalmente proprio il sentire comune, sul piano sociale e culturale, in un quadro di rilevante e progressiva (mai immediata) mutazione antropologica: tagliare la testa a un re, non nel quadro di una rivolta di palazzo, né nel contesto di un movimento settario (i Puritani inglesi di Cromwell nel 1649), bensì nella specifica volontà di abbattere fisicamente, con il corpo del sovrano e della sua famiglia, un pregiudizio concreto, basato peraltro su presupposti religiosi e di legittimazione sacrale del potere e della sua sovranità, nel suo essere traccia di un consapevole rivolgimento rivoluzionario, è reso possibile da un percorso che pas-

sa attraverso decenni di eventi, culturali, sociali, politici, letterari, che hanno posto in luce la possibilità stessa di differenti visioni del mondo e della vita, che possono prescindere dalla religione e che non hanno ritengo alcuno a ridicolizzarla, trasferendo la critica su un piano materialistico violento e radicale, che solo a grandi e generiche linee può essere ricondotto alle prospettive cartesiane o al raffinato immanentismo spinoziano. Tali eventi, nella loro diffusività, spesso clandestina e anonima, non sono quindi il risultato del solo lavoro di una élite intellettuale: la progressiva conquista di un'egemonia passa attraverso una dimensione sottostante, che si incarna in intere sequenze di opere circolanti, in primo luogo, come si è detto, clandestine, di cui, appunto, le *Lettere a Sofia* sono una felice testimonianza.

Così, si sono già scorte differenti visioni di un sentire comune e si può giungere alla prima conclusione nella quale cogliamo che esso non passa soltanto attraverso un soggetto disincarnato, come accade nell'asse che da Hume conduce a Kant. Può invece essere ricondotto, forse con dubbi e certo non in modo esclusivo, anche a realtà di ben diversa concretezza, cioè a un corpo materiale costruito sul modello cartesiano o sul sensismo di Locke. Questi ultimi modelli non possono venire cancellati, anche se spesse volte, nell'analisi dei percorsi settecenteschi, si è quasi obliata, o addirittura rimossa, l'incidenza di un Cartesio non spiritualista, ma teorico dell'uomo macchina, là dove si costituiva il materialismo in una delle sue più fortunate espressioni⁷, nel quadro di una dicotomia che separava, anche metodologicamente, le verità dell'anima da quelle del corpo: il sospetto per il Cartesio "metafisico" (ben presente nei classici settecenteschi) non mina infatti il seguito che possiedono le sue considerazioni sulla fisicità e materialità dei corpi, cioè su tutti quegli orizzonti di considerazione del soggetto che, così potenti nel Settecento francese, enfatizzano ed esaltano un autentico "sentire" dei corpi. Un sentire che una visione psicologica, o trascendentalistica, vorranno sminuire, ma che rimane invece come l'asse originario dell'Illuminismo, e quella sua anima segreta e profonda che la letteratura clandestina attesta. Punti di vista, peraltro, che vengono banalizzati, spesso definiti "volgari", da analisi marxiane del materialismo, che prendono avvio dalla *Sacra Famiglia* di Marx e Engels, giungendo sino alle opere di Lange: la volontà di costruire un ideologico asse continuistico tra le varie forme di materialismo marginalizzano, specie in un ambiente culturale che risente di un pervasivo e a volte nascosto idealismo, che

⁷ Ci si riferisce all'importante, ma non sempre adeguatamente studiato, lavoro di A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Feltrinelli, Milano 1956. Sulla stessa via viene pubblicato in Italia solo con molto ritardo il fondamentale libro di Franco Venturi, del 1939, *Jeunesse de Diderot*.

nel nostro Paese si nasconde nel crociantesimo, una rete di posizioni (plurali, ma pur sempre riconducibili a orizzonti comuni) che mettono da lato sia il materialismo spinoziano (quello che, in definitiva, ha maggior successo pubblico e dunque raccoglie i più espliciti anatemi) sia, appunto, le posizioni cartesiane, che costruiscono un dualismo, più o meno radicale, tra il sentire del corpo e quello dell'anima.

Questo moltiplicarsi di modelli, questo intrecciarsi di radici e rizomi, che genera intorno all'espressione stessa di senso comune un'alea di ambiguità, rischia, come già si accennava, un'ulteriore rimozione, che invece costituisce un substrato irrinunciabile per comprendere l'Illuminismo, e non solo in Francia: il piano gnoseologico si affianca a un senso comune materialistico che prende avvio dalla lotta al pregiudizio e alla teologia razionale. Questi piani, nel loro dialogare, aprono a una prospettiva politica e sociale che, a sua volta, è inseparabile dalla dimensione conoscitiva (alla quale, dunque, lo si ribadisce, il senso comune non può venire univocamente ricondotto): insieme generano una filosofia pubblica che è indice della dimensione di discussione civile che attraversa il Settecento, con i suoi salons, club e caffè, autentici fili rossi di un rivolgimento che riguarda il costume insieme al pensiero. In questo contesto l'espressione filosofica, l'esigenza scientifica e la dimensione pubblica sono parte di un condiviso orizzonte epistemologico. Qualsiasi pretesa di normare il sentire, di renderlo comune e condiviso, non può ignorare, alla sua base, una dimensione che riguarda la collettività, la polis e le sue istituzioni: non nel quadro di un percorso causalistico, ma attraverso passaggi politici, dibattiti, diffusione di manoscritti che animano una vita socio-culturale che, anche senza riferirsi ai grandi testi, condurrà a quel terreno vivacemente borghese da cui scaturirà la rivoluzione. Se guardiamo alle pur non eccelse manifestazioni teoriche dei suoi protagonisti, vedremo che qui si radicano le posizioni opposte – si pensi ai girondini e a i giacobini – che nel cuore del tardo Illuminismo, e nella stessa Rivoluzione, si contrappongono non solo su temi istituzionali, ma anche, e a volte soprattutto, in relazione alle posizioni su Dio, la Religione, la materia.

Entra qui in gioco, per così dire, la figura terminale dell'Illuminismo, quella di Condorcet, che cerca una (inutile e fallimentare) mediazione tra un radicale materialismo ateo di Stato e il deismo di Robespierre, ingenua riproduzione deteologizzata del cristianesimo: e fu perseguitato anche, se non soprattutto, per queste sue posizioni, che peraltro, esplicitamente, connettevano la ricerca scientifica, la religione e una visione politica, forse la più misurata e avanzata che i Lumi abbiano espresso, alla ricerca di una visione storica che rendesse concre-

to, e politicamente attivo, il senso comune. A esso infatti non solo si richiama in modo esplicito, ma accusa i tiranni di impedire la diffusione di un senso comune che deve essere semplice perché "niente è più comune che le massime dell'umanità e della giustizia"⁸. Ma è questo senso comune, mediatore e virtuoso, che gli viene rimproverato con ciò uccidendo – e uccidendola nel nome di Rousseau – la stagione dell'Illuminismo e, con esso, la medietà del senso comune, la sua adesione a molteplici modelli, psicologici, materialistici, anti-teologici. A Brissot, che, in un dibattito al club dei Giacobini, difende Condorcet ponendolo sulla scia del genio ardente di grandi uomini, tra cui Voltaire e d'Alembert, e richiamando alla loro eredità i discorsi sulla libertà della rivoluzione, Robespierre replica con inaudita violenza, che merita la lunga citazione: «Se le nostre guide intellettuali sono accademici, amici di d'Alembert, non ho nulla da rispondere tranne che la gloria del nuovo regime non può poggiarsi su una gloria antica; che se d'Alembert ed i suoi amici hanno ridicolizzato i preti essi hanno talvolta adulato i grandi e i re; io non ho nient'altro da obiettare se non il fatto che tutti questi grandi filosofi hanno perseguitato con accanimento la virtù, il genio e la libertà di Jean Jacques Rousseau, il filosofo sensibile e virtuoso, il solo a mio avviso che meriti gli onori dell'apoteosi prodigati con l'intrigo a politici ciarlatani e a disprezzabili adulatori»⁹.

Nel decimo quadro della sua filosofia della storia, dedicata ai Progressi futuri dello spirito umano", Condorcet delinea paradossalmente il fallimento del senso comune illuministico, quello che la rivoluzione e il Terrore hanno del tutto appiattito su Rousseau, in un confuso immantesimo assembleare che uccide qualsiasi forma di materialismo, gettando insieme nel disprezzo sia le religioni rivelate sia quelle posizioni clandestine che mettevano in dubbio anche le manifestazioni ingenuie di un deismo che era soltanto il succedaneo (ridicolizzato) delle religioni storiche. Ignorando, quindi, un quadro, in effetti spesso obliato, malgrado gli studi e le tradizioni storiografiche che non ne hanno permesso la totale cancellazione¹⁰, che è invece alla base di un illuminismo sotterraneo, quello che appunto genera un'alternativa gene-

⁸ Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, in *Oeuvres complètes*, VIII, Arago, Paris 1847-49, p. 59.

⁹ Il passo è riportato in G. Calvi, *Introduzione a Condorcet, I progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 9.

¹⁰ Si pensi ai fortunati volumi di J. Israel, che ha ribadito e riassunto le sue teorie nel più recente *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), Einaudi, Torino 2011. Ma il merito principale degli studi su questo "altro" illuminismo va dato a O. Bloch, di cui si veda almeno *Le matérialisme du XVIII siècle e la littérature clandestine*, Vrin, Paris 1982. Bloch è anche il curatore dell'edizione critica delle *Lettere a Sofia*.

alogia del senso comune, nutrito dalla letteratura clandestina, fonte nascosta dell'ultima fase illuministica, che emerge per esempio nelle inquietudini di autori come Sade e che sembra anche superare quel sistema d'holbachiano al cui contesto generale appaiono legati.

I riferimenti ideali, quasi a formare un filo rosso che segue molte anse, e che spesso si ingarbuglia, riprendono senza dubbio alcune istanze vicine alla prima generazione illuminista, per lo più attiva nel secolo precedente, che fa della critica della religione la base di un materialismo ancora non saldo nei suoi esiti teorici, ma ben evidente nel comune sentire: e, accanto ai nomi di Bayle e Fontenelle, non si può dimenticare la fortuna, anche internazionale, di autori come Boulanger o Addison, che vengono spesso ripresi da fonti secondarie, in virtù della loro fama e della conseguente diffusione. Non si tratta di enfatizzare il valore di un singolo testo clandestino, ma di porlo come indizio di un atteggiamento diffuso, che ritroviamo, per accenni o più ampie argomentazioni, per l'intero Settecento, che vive in prima istanza essenzialmente attraverso un forte spirito polemico contro la religione cristiana, il cattolicesimo in prima istanza. Polemismo critico che non è fine a se stesso, ma che vuole condurre (sino a Condorcet) a esiti epistemologici, forse riducendo il confine tra Lumi ortodossi ed eterodossi: entrambi incarnano un clima, autenticamente un senso comune, che genera dibattiti politici e istituzionali che giungono sino all'interno della Rivoluzione francese¹¹ e al dibattito sulla natura del potere, della libertà e della sovranità, facendo emergere al proprio interno una dimensione della soggettività di cui si sottolinea la natura materiale e critica. Un soggetto corporeo e politico che si scopre dunque, ancor più di quello spirituale, avere disegnato la parabola della modernità, anche nelle tradizioni inglese e tedesca, e che possiede la qualità essenziale della concretezza e la forza popolare di una condivisione intersoggettiva: chi legge i clandestini ha tra le mani anche quei volumi, noti a molti lettori (e lettrici), che sono i medesimi, cui allude Diderot stesso nei *Gioielli indiscreti*, che fanno circolare i romanzi licenziosi raccolti nell'Inferno della Biblioteca nazionale parigina, privi di quel radicalismo etico che corre attraverso le pagine della *Monaca* di Diderot, ma che, nella loro volgarità esplicita, sembrano legati a quel medesimo spirito iconoclasta che corre nelle pagine delle *Lettere a Sofia*.

L'ateismo iconoclasta che pervade questa cultura (e che è un'anima, perdente ma essenziale, della Rivoluzione francese), nella sua radicalità contro ogni forma di

teologia razionale, nel suo ignorare i dibattiti del deismo, segna così la presenza concreta di un senso comune, meno ingenuo di quanto alcune affermazioni potrebbero far credere: un materialismo che sembra derivare da Hobbes, anche se non sempre si comprende attraverso quali canali¹², imponendo domande nuove, in cui la critica della teologia razionale disegna un quadro di una visione meno "teorica" sia del senso comune sia del secolo che lo ha rigenerato.

3. In un saggio non molto noto – *La scienza come strumento dell'Illuminismo* (1972) – e pur partendo dalla definizione kantiana, Gadamer afferma che se l'Illuminismo è osare sapere al di là dei dogmi «la sua vera attualità è dove è in gioco la critica alla religione»¹³. Una critica che non è un episodio marginale dell'epoca: o, meglio, che forse lo è sul piano dei suoi maggiori esiti teorici, pur costituendo il terreno di coltura delle sue opere maggiori, ma che non può essere ridotta a ciò che con frequenza la critica cristiana rimprovera (la negazione spesso banale di ogni sacralità), dal momento che è traccia, da Bayle a Condorcet, non di uno scontro ideologico, bensì della consapevole volontà di un mutamento radicale della narrazione storico-fondativa. Superare la "favola" cristiana significa voler rinnovare in profondità il sentire comune nei confronti dell'origine del mondo e delle cose. Ribaltare dunque una storia teologica in storia naturale (e accade anche in Diderot) equivale a rifondare il senso stesso della storia, costruendo in tal modo una nuova sensibilità teorica (ed epistemologica).

È questo Illuminismo a mettere al suo centro il concetto originario di rivoluzione – quello su cui tutti gli altri significati si baseranno, più o meno consapevolmente, ovvero la rivoluzione astronomica di Copernico, che liquidò la concezione biblica del mondo. È questa rivoluzione copernicana a ispirare Kant, anche in quei suoi scritti teologici stigmatizzati persino dall'Imperatore prussiano Guglielmo Federico. Keplero ben riassume: «bisogna avere uno spirito libero per poter riconoscere la verità». Kuhn afferma con chiarezza la necessità che una rivoluzione scientifica, il movimento che conduce a un radicale mutamento paradigmatico, debba innestarsi su una comunità, su un rinnovato senso comune che, dagli specialisti, si sposta progressivamente verso la collettività¹⁴.

La scienza, o meglio la consapevolezza storica che permette lo svilupparsi di un nuovo paradigma di spiri-

¹¹ Si veda il volume di C. Jones che descrive accuratamente, quel che accade a Parigi tra il 9 e il 10 Termidoro, *La caduta di Robespierre*, Neri Pozza, Vicenza 2023, che descrive magistralmente quel che era diventata, nel periodo del Terrore, la Parigi rivoluzionaria.

¹² Lo osserva O. Bloch nella sua Introduzione alle *Lettere a Sofia*, cit., p. 83.

¹³ H.G. Gadamer, *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, Guerini, Milano, 1989, p. 69.

¹⁴ Si veda T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino 1969, pp. 200-203. Qui si trova anche la citazione da Keplero.

to scientifico, quello che nell'illuminismo si implementa particolarmente in studi biologici sulla vita (si pensi anche alla storia naturale di Buffon) ha avuto nella critica materialistica della religione una sua premessa, certo non sufficiente per definire il senso comune, ma necessaria per un suo inquadramento genealogico, e che dunque conduce a un centro epistemologico, dove si fa concreto il reale potere sulla natura e sulla cultura: perché anche in questo caso, e lo sottolinea ancora Gadamer, la critica della religione non è fine a se stessa, bensì propone un'idea di felicità, di benessere, in senso esteso di "vita", presente e futura, che ha come suo radicale antagonista il mondo delle religioni rivelate, quelle fondate su una storia fabulistica, contraria a una visione naturale, e materiale, degli eventi, in radicale antitesi con la prospettiva che presenta la religione, quella storicizzata e, in alcune casi, anche quella ricondotta su basi immanentistiche e naturalistiche. Sin da Addison¹⁵, è la decostruzione delle narrazioni religiose a porsi quasi come condizione di possibilità per un rinnovato atteggiamento conoscitivo, anche nella sua, a volte disarmante, ingenuità argomentativa, specchio tuttavia di un rinnovato sentire che muove le masse.

In sintesi, qui è in gioco – e la Rivoluzione va in questa direzione, non in quella dei "classici", che solo occasionalmente la letteratura clandestina cita – la costruzione di un nuovo senso comune come potere pubblico, come cancellazione della mitologia teologica, liquidando una passata visione della spiritualità. Ed è, di conseguenza, in primo piano una nuova morale, che deve prescindere dal principio religioso, cancellato il quale soltanto si potrà acquisire una rinnovata capacità di pensare, comprendere, agire, di gestire sia l'azione politica sia il potere che ne consegue. Il più raffinato tra i sovrani europei, Giuseppe II Asburgo, comprende il pericolo, consapevole che allo spirito illuministico non ci si può sottrarre e che si deve dunque inquadrarlo in un contesto rinnovato, che tuttavia non abbia come suo esito una rivoluzione. Infatti, nel 1782, emana il Decreto di tolleranza, quello che Goethe stesso vide come il manifesto di una sorta di "illuminismo cattolico", cercando di coniugare, o non contrapporre, l'illuminismo e la religione rivelata. Testi come le *Lettere a Sofia* non sono dunque una riproposizione degli antichi argomenti di Bayle, ma il consapevole gesto politico di un nuovo senso comune, che combatte contro questa "normalizzazione" dell'Illuminismo, contro l'emancipazione di una borghesia religiosa che rigetta il materialismo, che teme ogni radicale rivolgimento rivoluzionario. Una borghesia

che non può più accettare imposizioni politiche che limitino la sua libertà d'azione, ma che vuole fissarne i limiti attraverso principi che, nell'ambito della critica, della sua possibilità come espressione di un conquistato libero arbitrio, dovevano tuttavia rimanere incontestati, ovvero l'ordine politico costituito e la cristianità della società.

Questo rivolgimento del mondo, l'affermazione politica di un senso comune popolare diffuso a partire da punti di vista materialistici, rafforzati dalla riproposizione delle "mitologie" cristiane, esce sconfitto dalla Rivoluzione francese che pur contribuisce a generare, segnando la fine politica (e per Hegel filosofica) dell'Illuminismo stesso, della sua ricerca di un senso comune valido e ragionevole per i vari aspetti della "natura umana". Era necessario un nuovo concetto di ragione o, ma il discorso non muta, un più bruciante disincanto del mondo, come avrebbe detto Weber. L'astratto Terrore di cui parla Hegel¹⁶, e con cui a suo parere si cancellano i sensi comuni dell'Illuminismo, i loro presupposti deisti o atei, non conoscono una ragione dialettica, che sempre di nuovo supera le provvisorie conquiste.

Tale assenza, in conclusione, vieta di attribuire al ragionevole senso comune settecentesco, alle sue stesse variazioni sociali e politiche, alla sua stessa volontà di trasformarsi in istituzione di potere, un sigillo di eternità. E se, come scrive Foucault, ci sono «dei pensatori che vogliono conservare viva e intatta l'eredità dell'Illuminismo» lasciamoli fare: «essa è la più commovente forma di tradimento»¹⁷. Lo spirito delle leggi, la ragione su di esso fondata quale chiave per comprendere la relazione tra la natura umana e la natura delle cose, sono direzioni epistemologiche che non possono andare disgiunte sia dalla critica sia da eventi politici e sociali: prove viventi e comuni che l'Illuminismo non è stato un sogno e che, al tempo stesso, la sua perennità sarebbe una distonia. La presenza in esso di una spinta, di quello che Ernst Bloch chiamava "il segno di Giona"¹⁸, ne rinnova, non ne blocca la storia. L'Illuminismo è essenzialmente un evento che sempre di nuovo diviene, una domanda, sfociata in una Rivoluzione, fallita perché travolta da se stessa e dalle sue interne aporie: una domanda che ha sempre inseguito l'esigenza, coniugata in differen-

¹⁵ Gli scritti di J. Addison pubblicati sullo "Spectator" nel 1711-12 sono stati raccolti con il titolo *Sulla religione, su Dio, sull'ateismo*, a cura di S. Tomasetto, Cleup, Padova 2004.

¹⁶ Ovviamente nella *Fenomenologia dello spirito*, nelle straordinarie pagine che dedica all'Illuminismo: «L'altra parte dell'illuminismo prende le mosse dall'essere sensibile, quindi astrae dal rapporto sensibile del gustare, del vedere e così via, e ne fa un puro *in sé*, una *materia assoluta*, qualcosa di non sentito né gustato» (a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 384).

¹⁷ M. Foucault, *Che cosa è l'Illuminismo? Che cosa è la Rivoluzione*, in I. Kant, M. Foucault, J. Habermas, *Che cosa è l'Illuminismo*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano 2021, p. 112.

¹⁸ E. Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 133. La spinta del "segno di Giona" sottolinea il versante "utopico" dell'Illuminismo.

ti paradigmi filosofici, giuridici e politici, di far valere – di trasformare in valore – il principio di una filosofia pubblica, capace di condurre sul piano scientifico il senso comune. Valore che si ritrova sin dai primi paragrafi dell'*Estetica* di Baumgarten: ordinare secondo regole comuni e condivise il complesso delle rappresentazioni che sono “al di sotto della distinzione”, organizzandole in una verità sensibile che intende trasportare su un piano metafisico la *koiné aisthesis* aristotelica.

Questo percorso, tuttavia, lo dichiara Baumgarten stesso nel paragrafo 12 della sua opera, non solo va guidato, ma ha tra i suoi fini il controllo di una “carne” che è fonte di corruzione. È questa stessa carne che tuttavia avvolge e nutre il Settecento libertino e clandestino, aprendo di fronte alla storia un dissidio – anche politico e rivoluzionario – che la vagheggiata ricerca di un pur articolato senso comune non potrà risolvere, travolto da una materiale dimensione desiderante che sfugge a una riflessione che non vuole essere formalizzata, che contesta la sua riduzione a una “comunità” soltanto ed è invece, come direbbe Foucault, rinnovata regola di “produzione della verità” (e persino, dialetticamente, di altre regole di assoggettamento a essa). In tal modo si esce dal sogno di una legge comune per il senso comune e si vedono nel Settecento impulsi che ne superano il senso critico, ne destrutturano gli aspetti normativi, ne frantumano le soggettivizzazioni.

Se dunque la ricerca del senso comune è stato il vagheggiato obiettivo del secolo, capace di generare nuove libere forme di altrettanti modi della soggettività e delle sue concettualizzazioni, emerge progressivamente, specularmente a tale ricerca, l'esigenza spesso distruttiva di dare confini al proprio stesso presente, distruttivi perché rifugge lo spirito delle leggi e l'ordine di una riflessione formale, costringendo invece la ragione a rivoluzionare se stessa, spingendola a confrontarsi con le forze oscure e negatrici della non-ragione. Si esce, scrive Foucault, da una «filosofia analitica della verità in generale» per fondare e coltivare piuttosto la sfida perenne di una «ontologia della attualità»¹⁹.

¹⁹ Foucault, *Che cosa è l'Illuminismo?*, cit., p. 112. Qui Foucault afferma di inserirsi in una “forma della filosofia” “da Hegel alla Scuola di Francoforte attraverso Nietzsche e Max Weber”.