



*Che cosa è stato l'Illuminismo:
rivoluzione della mente o rivoluzione culturale dell'Antico Regime?*

VINCENZO FERRONE

ABSTRACT

After the fall of the Berlin Wall in 1989, international studies in historiography gave way to a strong process of critical reassessment. In the same way, the historiography of Enlightenment is currently undergoing a rapid and decisive transformation similar to that which occurred in the West after World War II. The Anglo-Saxon world is certainly at the forefront of this process and even, it seems, guides its destiny: especially the US, where the monumental works of Jonathan Israel provide an example worthy of attention. This paper, nonetheless, aims to discuss Israel's research hypotheses, reductively founded on the primacy of the history of philosophy and on the idea of a so-called *Radical Enlightenment* dominated by the thought and ideas of Spinoza, in contrast with thirty years of research on the history of culture conducted by major scholars in every part of the world, and in Italy in particular. A history of culture that has long been able to innovate and produce research hypotheses open to the future: from human rights to cultural practices, from constitutionalism to the relationship between art and politics as recognised by the nascent public opinion.

Si vuole offrire qui la sintesi di un trentennio di ricerche, nell'ambito dell'odierno dibattito storiografico in lingua inglese sul tema dell'Illuminismo. Dai colleghi anglo-americani sono infatti arrivati negli ultimi anni contributi di notevole qualità ed interesse che hanno efficacemente rilanciato il tema a livello internazionale meritando l'attenzione non solo degli specialisti, ma di un largo pubblico attento alle origini e ai caratteri della modernità e della perdurante validità dei suoi contenuti emancipatori e libertari.

Come cercherò di spiegare, il punto di vista che prospetto, gli argomenti che tratto, le riflessioni di metodo e le conclusioni che for-

mulo possono rivelarsi utili per arricchire ed approfondire confronti importanti, destinati a formare le future generazioni di studiosi dell'Illuminismo. Certo l'impresa non è facile. Rispetto a tanti vivaci dibattiti sul tema, ad esempio a quello suscitato dalla pubblicazione delle monumentali opere di Jonathan Israel sul *Radical Enlightenment*, le questioni che qui si affrontano possono apparire ad una prima rapida lettura senza immediate connessioni con i nodi problematici del presente – in una sola parola, *inattuali*, per riprendere una celebre espressione di Nietzsche. In realtà non è affatto così.

Pensate per fare il punto sulla nostra conoscenza dell'Illuminismo e indicare nuove prospettive di ricerca, queste riflessioni possono essere lette indubbiamente come espressione di un punto di vista molto peculiare. Devo dire che tale punto di vista muove da lontano e si alimenta non solo di precedenti e specifiche ricerche sul campo condotte da chi scrive¹, ma in particolare di una tradizione di studi italiana, forgiata nel corso del XX secolo da maestri come Arnaldo Momigliano, Eugenio Garin, Paolo Rossi, Franco Venturi e altri ancora. Una tradizione che ha sempre fatto tesoro della fondamentale distinzione tra storia e storiografia, tra *Res gestae* (i fatti accaduti) e *Historia rerum gestarum* (storia dei fatti accaduti), tra una concezione della storia essenzialmente come problema, questione da affrontare in termini filologici ed epistemologici e una concezione condizionata invece dal

¹ Si riproduce qui, con alcune variazioni e integrazioni, il testo della Postfazione alla versione inglese delle mie *Lezioni illuministiche*, edite col titolo *The Enlightenment: History of an Idea*, Engl. transl. by E. Tarantino, Princeton University Press, Princeton 2015 (pp. 155-171). Tra i lavori apparsi in lingua inglese mi sia consentito rinviare soprattutto ai due volumi, *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment. Newtonian Science, Religion and Politics in the Early Eighteenth Century*, Engl. transl. by S. Brotherton, Preface by M.C. Jacob, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1995; *The Politics of Enlightenment. Republicanism, Constitutionalism, and the Rights of Man in Gaetano Filangieri*, Engl. transl. and Preface by S.A. Reinert, Anthem Press, London-New York-Delhi 2012; nonché gli articoli, *The Man of Science*, in M. Vovelle (ed.), *Enlightenment Portraits*, Engl. transl. by L. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago 1997, pp. 190-225; *The Accademia Reale delle Scienze: Cultural Sociability and men of Letters in Turin of the Enlightenment under Vittorio Amedeo III*, «The Journal of Modern History», 70, 1998, pp. 519-560.

primato del metodo o da suggestive quanto ingannevoli filosofie della storia di ogni tipo². Va infine precisato che queste riflessioni sono nate dopo una straordinaria esperienza di collaborazione internazionale che, alla fine degli anni Novanta, ha visto all'opera oltre quaranta autorevoli studiosi decisi a interrogarsi sul mondo storico dell'Illuminismo alla luce delle più importanti ricerche in corso su specifiche questioni e nodi problematici. Condensata in un volume apparso sotto forma di *Dizionario* in più lingue³, quell'inchiesta era stata progettata e condotta in porto soprattutto sulla base della presa d'atto del definitivo esaurirsi dello scontro, tanto aspro quanto inconcludente, tra una storia sociale ispirata alla tradizione delle «Annales», e una storia delle idee dell'Illuminismo rappresentata al massimo livello dai lavori di P. Hazard, P. Gay e di F. Venturi.

Nelle *Trevelyan Lectures* tenute a Cambridge nel 1969, Venturi aveva severamente criticato i metodi quantitativi e la storia delle mentalità allora dominanti ritenendoli pregiudizialmente ostili alle idee, incapaci di comprenderne sia la funzione storica e di rottura, sia la loro importanza nella sfera decisiva della creatività intellettuale: sottovalutando la centralità dell'individuo rispetto al determinismo strutturalista di matrice marxista che ispirava quella nuova storiografia allora *à la mode*. Lo studioso italiano denunciava tuttavia con altrettanta vigore anche la sopravvivenza di una vecchia e ormai logora storia delle idee dell'Illuminismo che continuava ad essere condizionata dall'opera seminale di Ernest Cassirer *Die Philosophie der Aufklärung* del 1932, e più in generale da un predominio della lettura tutta filosofica della

²Un punto fermo della moderna storiografia italiana è certamente rappresentato dalle riflessioni di A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984.

³Cfr. V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari 1997 (Spanish Edition: *Diccionario historico de la Ilustración*, Alianza Editorial, Madrid 1998; French Edition: *Le monde des lumières*, Fayard, Paris 1999; Russian Edition: *Мир Просвещения Исторический словарь*, Памятники исторической мысли, Москва 2003). All'inchiesta, che diede vita anche a seminari e convegni tenutisi a Parigi e a Venezia, collaborarono G. Klingenstein, M.C. Jacob, J. Pocock, R. Chartier, J. Starobinski, G. Benrekassa, L. Hunt, D. Goodman, W. Weber, R. Birn, F. Diaz, M. Delon, E. Tortarolo, G. Ricuperati e altri ancora.

storia intellettuale che si era affermato da Kant in poi. Prigioniera del bisogno di concettualizzazione forte e logicamente fondata nell'ambito di una storia della razionalità dell'Occidente, quell'interpretazione imponeva giocoforza la ricerca di un criterio unitario, la coerenza e la sistematicità a tutti i tentativi di pervenire ad una narrazione storica complessiva dell'Illuminismo, trasformando quest'ultimo in un semplice capitolo – seppure importante e decisivo – della storia della filosofia occidentale.

E invece – secondo Venturi – la realtà storica non si piegava mai facilmente alle irrigidite ricostruzioni dei filosofi. Era sbagliato pensare separatamente uomini e idee, o addirittura identificare un'idea e studiarla nel tempo dall'origine ai nostri giorni, quasi fosse un'entità immobile, perennemente strutturata e autonoma. Molto più utile era studiare la funzione dell'idea, il suo mutare di forma e di significato nei differenti contesti, coglierne le capacità di generare eventi e azioni politiche da parte di figure come quelle rappresentate dall'irresistibile ascesa sociale dall'intellettuale militante, il moderno *philosophe* contrario ad ogni costruzione metafisica e attento invece alla vita concreta dell'umanità: «Non alle origini delle idee dobbiamo risalire, evidentemente, ma alla loro funzione nella storia del Settecento. I filosofi» – rimproverava Venturi – «hanno la tentazione di rinavigare verso la sorgente. Gli storici debbono dirci come il fiume si aprì la sua strada, in mezzo a quali ostacoli e difficoltà»⁴. E ancora: «Non è forse meglio tornare a interpretare gli enciclopedisti come dei *philosophes* e dei riformatori, della gente che viveva per le proprie idee e che trovò una strada per modificare la realtà che li circondava? La loro storia resta quella dei programmi e delle loro lotte»⁵. Da qui la sua personale e originale risposta alla celebre domanda *Was ist Aufklärung?*² di Kant. Una risposta che intrecciava utopia e riforma, pensiero e azione, idee

⁴F. Venturi, *Utopia and reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, p. 11. Sulla polemica di Venturi con gli storici della filosofia italiani e in particolare con E. Garin fautore di una tesi che indicava nelle idee guida del Rinascimento l'origine dell'Illuminismo cfr. V. Ferrone, *Eugenio Garin: il lungo illuminismo «da Petrarca a Rousseau»*, in M. Ciliberto (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 269-279.

⁵Venturi, *Utopia*, cit., p. 23.

e programmi politici di lotta in grado di mutare la società d'Antico Regime, le istituzioni e il modo di pensare, dando vita a quella ricostruzione europea del «Settecento riformatore» inteso come unico e plausibile filo rosso per dare un senso storico unitario alla moderna politicità dell'Illuminismo: il vero tratto innovativo e caratterizzante di quell'esperienza⁶.

Venturi fu tra i primi a comprendere che le sintesi puramente intellettuali fondate sulla coerenza logica di un sistema filosofico, le grandi narrazioni forzatamente onnicomprensive della storia dell'Illuminismo appartenevano al passato. Perché mai lo storico avrebbe dovuto andare alla ricerca di una mitica unitarietà, di un singolo magico filo capace di spiegare ogni cosa dello sviluppo concreto del pensiero in rapporto al contesto? Del resto non erano forse stati gli stessi *philosophes* a criticare lo spirito sistematico e metafisico della vecchia filosofia dei secoli precedenti? Anche la nuova storia delle idee doveva insomma far tesoro della inevitabile discontinuità dei discorsi quando sono riferiti alla realtà, della necessità di associare alla cruciale identificazione del nascente movimento sociale e politico dei nuovi intellettuali militanti, i veri protagonisti politici e sociali del movimento illuministico la frammentarietà e contraddittorietà delle loro idee, dei loro programmi di lotta. La storia dell'Illuminismo andava quindi fatta per nodi problematici, «punti essenziali»⁷, studiando, ad esempio, la forza e le metamorfosi della tradizione repubblicana nel XVIII secolo, le capacità eversive implicite nel dibattito sul diritto di punire con mitezza e giustizia avviato da Beccaria, la diversa cronologia e geografia dell'Illuminismo europeo.

Negli anni Ottanta e Novanta, parallelamente al revisionismo storiografico di Franco Venturi nell'ambito della storia delle idee, è andato sviluppandosi un analogo forte processo di revisione anche nel campo della storia sociale ispirata alle «Annales». Da autorevoli stu-

⁶Lungo questa direzione di ricerca il risultato dello straordinario impegno storiografico di Venturi sta tutto racchiuso nella sua imponente opera in sette volumi, *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969-1990, di cui solo due sono stati tradotti in inglese con il titolo *The end of the Old Regime in Europe, 1776-1789*, Engl. transl. by R. Burr Litchfield, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1991.

⁷Venturi, *Utopia*, cit., p. 27.

diosi come Roger Chartier sono infatti venute critiche corrosive alla storia della mentalità, al quantitativo, all'analisi seriale, accompagnate dal riconoscimento dell'importanza delle idee in quanto vettori concreti di mutamento, del consumo culturale e creativo dei testi, della nuova storia intellettuale sensibile ai meccanismi della sociologia della conoscenza, alla comunicazione sociale e alla nascita dell'opinione pubblica. Nell'ultimo ventennio, infine, preziose ricerche nell'ambito della storia del libro, della massoneria, delle accademie, della letteratura utopica, ma soprattutto della storia della scienza con la sua pionieristica attenzione verso le nuove rappresentazioni della natura nel Settecento, della ridefinizione della professione dello scienziato e delle istituzioni, hanno radicalmente trasformato e arricchito il panorama storiografico internazionale. Ed è proprio dalla constatazione dei rispettivi limiti ed insufficienze delle differenti tradizioni storiografiche e in franca polemica contro la sopravvalutazione dei metodi di ricerca rispetto ai nodi problematici che sono nate sia l'inchiesta confluita nel *Dizionario*, sia le stesse *Lezioni illuministiche* da me tenute al Collège de France (Laterza, Bari 2010) retoricamente argomentate, anche e soprattutto, sulla base della secolare e irriducibile contrapposizione tra filosofi e storici sul piano del metodo e degli obiettivi.

La prima di queste *Lezioni*, indagando il cosiddetto punto di vista dei filosofi, ha infatti cercato di svelare e documentare l'esistenza di un vero e proprio peccato originale nella complessa creazione della moderna concettualizzazione dell'Illuminismo fatta in Germania – non a caso proprio dai filosofi – alla fine Settecento. Se con rinnovato spirito critico, da intellettuale militante attento alla contemporaneità, con la sua domanda *Was ist Aufklärung?* Kant si era interrogato sulle forme e la natura di un fenomeno culturale che stava pesantemente trasformando il presente intorno a lui, viceversa Hegel ne aveva ripensato le basi logiche e dialettiche mescolando storia e filosofia, proiettandolo già nella vita passata della fenomenologia dello spirito, lasciando in eredità ai suoi numerosi epigoni la necessità di ricostruire la progressiva messa a fuoco del concetto di Illuminismo come grande ed ineludibile problema filosofico della modernità alla ricerca di un fondamento ultimo nella natura stessa dell'uomo, del soggetto che si riflette allo specchio.

Ben altra cosa era invece il problema dell'Illuminismo dal punto di vista degli storici: condizionato dal contesto, dagli eventi e soprattutto da una rigorosa pratica del metodo critico-filologico. Ciononostante, quel potente paradigma interpretativo dell'*ircoceruo* – così lo abbiamo ironicamente definito nelle *Lezioni* usando un'espressione difficile da rendere in inglese che identifica nella lingua italiana un animale favoloso, metà caprone e metà cervo – genialmente creato da Hegel con quel suo mescolare filosofia e storia, dialettica e realtà, unitarietà razionale dello spirito e discontinuità irrazionale degli eventi, applicato con successo alla moderna concettualizzazione dell'Illuminismo, ha continuato implacabilmente a suggestionare – più o meno consapevolmente – anche la ricerca degli storici, in particolare di coloro che si sono occupati prevalentemente di storia intellettuale. Forse solo la lacerazione drammatica rappresentata dalla vicenda del 1989, con il crollo del muro di Berlino e dei sogni di palingenesi rivoluzionarie ispirate da suggestioni filosofiche ha potuto definitivamente revocare in dubbio il fascino perenne esercitato dal facile ricorso a scorciatoie rappresentate dalle molteplici filosofie della storia elaborate in passato, rilanciando il differente punto di vista discontinuista degli storici e il problema di comprendere e di spiegare *che cosa sia stato* per davvero il mondo dell'Illuminismo nella sua peculiare autonomia e nei suoi differenti caratteri originari.

In quest'ultima direzione di marcia, la seconda delle mie *Lezioni* è stata costruita intorno all'ipotesi di ricerca di una nuova storia dell'Illuminismo come rottura epocale e rivoluzione culturale dell'Antico Regime: discontinuità e cambiamento profondo dei valori di riferimento, delle idee di quel secolare assetto della società europea, dei suoi orizzonti intellettuali, dello stile di pensiero, ma anche delle rappresentazioni fino ad allora dominanti di un ordine naturale, sociale e politico fondato sul fissismo delle specie così come delle gerarchie sociali e politiche, delle pratiche culturali, delle istituzioni, dei linguaggi usati. Una storia culturale dell'Illuminismo come cantiere aperto a nuovi problemi, attenta ai contesti, ai mutamenti dei saperi e delle idee, del loro processo di appropriazione, alle trasformazioni economiche e sociali, ma anche e soprattutto alla nascita di uno straordinario e originale umanesimo, di un audace progetto emancipatorio dell'uomo attraverso l'uomo che indaga scientificamente su se

stesso: dell'emergere di uno spirito critico assai differente dal passato, capace di rinnovare l'eredità degli antichi e di costituire allo stesso tempo il vero filo rosso dell'identità illuministica dei moderni. Una storia che, liberata dalla ossessiva necessità teleologica di spiegare in ogni modo l'origine della Rivoluzione francese, sia finalmente capace di ridefinire compiutamente l'autonoma identità dell'Illuminismo, la sua geografia e cronologia in termini cosmopoliti e universalistici, mirando a sciogliere i grovigli problematici più importanti ricorrendo di volta in volta, a seconda della necessità, alla storia delle idee, alla storia sociale, allo studio del consumo culturale, dei fenomeni della comunicazione politica e artistica per comprendere ad esempio, i motivi del singolare successo della nuova potente corporazione degli intellettuali e delle loro idee alla fine del Settecento. Una storia, ancora, capace di spiegare il clamoroso affermarsi di inedite rappresentazioni della natura in campo scientifico ed estetico, o ancora, di vincoli sociali e politici differenti dal passato e fondati su un rapporto inedito tra i diritti naturali degli individui e i doveri comunitari. Insomma andando assai oltre le precedenti e stucchevoli diatribe metodologiche dei decenni trascorsi.

A una strategia e a modalità totalmente differenti sono invece chiaramente ispirati i tre ponderosi volumi di Jonathan Israel. Essi nascono programmaticamente in polemica contro una storia sociale e culturale dell'Illuminismo che da tempo ha cessato di esistere nei termini in cui egli sembra ancora concepirla: non a caso, egli fa riferimento ai vecchi dibattiti degli anni Settanta e Ottanta mentre ignora tutti gli sviluppi e i revisionismi successivi che avevamo cercato di riassumere nel *Dizionario*. La sua storia intellettuale mira infatti a rilanciare, come se nulla fosse successo, l'antico primato delle «philosophical ideas», del metodo dello studio delle grandi controversie intellettuali generate dai giganti del pensiero per documentare non già la trasformazione, l'appropriazione o la diversa funzione storica delle idee bensì unicamente la loro presenza e circolazione nel corso del Sei-Settecento. Come corpus dottrinale coeso, «radical “package” of ideas»⁸ elaborato una volta per tutte in un coerente sistema filosofico soprattutto da

⁸ J. Israel, *How to write the Intellectual History of the Enlightenment – and the Revolution: A critical Foray*, «Rivista Storica Italiana», CXXIV, 2012, pp. 1049-1091: 1076.

Spinoza⁹. E alla felice fusione tra una categoria tipica della storia della filosofia come lo spinozismo – oggi tornato prepotentemente al centro dell'attenzione dei filosofi europei della sinistra rivoluzionaria e post-marxista dopo i lavori di Gilles Deleuze e di Antonio Negri¹⁰ – con la categoria storica dell'Illuminismo radicale, Israel ha affidato il compito di dar vita ad una suggestiva e potente narrazione unitaria dell'Illuminismo come da tempo non si era più visto. E la conferma di volere rilanciare sul piano del metodo qualcosa di simile al vecchio *ircocervo* (con al posto del paradigma Newton-Kant caro a Cassirer o della dialettica hegeliana sottesa al lavoro di Koselleck, il materialismo ateo di Spinoza trasformato nel vero padre della modernità, della democrazia e dei diritti dell'uomo) sta chiaramente espressa nel volumetto di sintesi *A Revolution of The Mind* del 2010. A tal riguardo, nella *Prefazione*, indicando in Isaiah Berlin un riferimento ideale della sua impresa, Israel precisava: «Spero pertanto che quanto segue sia un piccolo riconoscimento alla sua memoria e al suo lavoro, specialmente nel fatto di tentare nuovamente di muovere la filosofia e la storia verso un'alleanza più stretta e più significativa»¹¹.

In realtà, negli ultimi anni quell'auspicato ritorno alla santa alleanza tra filosofi e storici per rilanciare le sorti della storia intellettuale ha già prodotto i suoi ambigui effetti, riportando in vita, proprio nell'opera di Israel, le suggestioni pericolose dell'anacronismo e di un uso problematico delle fonti rischiando di trasformare una pagina importante di storia della filosofia occidentale come lo spinozismo in

⁹Da qui, probabilmente, l'ironico e pungente titolo della recensione al volume *A Revolution of the Mind* che attribuisce alle idee di Spinoza, formulate una volta per tutte, la creazione dell'Illuminismo di M.C. Jacob, *Spinoza got it*, «London Review of Books», vol. 34, 8 novembre 2012, pp. 26-17.

¹⁰Sul significato politico di questa ondata di studi spinoziani cfr. il manifesto ideologico di una nuova sinistra rivoluzionaria che si ispira al carattere «eversivo» e al riferimento teorico della «democrazia delle moltitudini» presenti nell'opera di Spinoza di A. Negri, *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano 2012 (I ed. Galilée, Parigi 2010). Oltre ai recenti contributi dei filosofi sull'argomento, Negri discute anche i lavori di Israel (p. 20).

¹¹J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2010), trad. it. di F. Tassini e P. Schenone, Einaudi, Torino 2011, pp. VII-XIII: XIII.

una ennesima e discutibile filosofia della storia circa la genesi e i caratteri materialistici e secolari della modernità illuministica. Se infatti dal piano del metodo storico-filosofico apertamente rivendicato passiamo ai contenuti e ai risultati della ricerca, occorre infatti prendere atto che attraverso un racconto serrato, condotto instancabilmente con indubbia erudizione in volumi densi di nomi e di citazioni tratte da testi raccolti in ogni angolo del mondo, Israel è giunto a proporre la discutibile e assai discussa interpretazione del complesso fenomeno storico dell'Illuminismo principalmente come Illuminismo radicale, concreta realizzazione di un sistema filosofico, di una coerente e specifica *ideologia spinoziana* fondata sul monismo materialistico e sull'ateismo, sulla circolazione e diffusione di un sistema di idee eversive. Tra queste: l'appello alla ragione come unico e indiscutibile criterio del vero, il rifiuto dei miracoli e del ricorso al soprannaturale, un'etica universale e secolarizzata, l'uguaglianza razziale e sessuale, la tolleranza e la libertà di pensiero, la libertà sessuale, la libertà d'espressione pubblica, il repubblicanesimo democratico nella sua versione del governo rappresentativo. Insomma quanto di meglio è stato prodotto dalla cosiddetta modernità occidentale.

Con la forza di un autentico *tsunami* editoriale, tramite la produzione di impressionanti ondate di migliaia di pagine che suscitano comunque una sincera ammirazione e simpatia per il coraggio intellettuale mostrato, Israel ha spostato il baricentro della ricerca verso il materialismo filosofico e la secolarizzazione spinoziana come fonte autentica e carattere originale della nostra modernità. Con martellante tenacia egli ha liquidato, e comunque messo in secondo piano nel tradizionale *pantheon* dell'Illuminismo che si trova nei manuali, personaggi come Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Locke, Newton, Hume, colpevoli di non amare le idee materialistiche e il radicalismo politico del filosofo di Amsterdam, mettendo invece sugli altari suoi epigoni, o presunti tali, come Helvetius, Diderot e il barone d'Holbach; ha spostato cronologicamente la formazione del nucleo ideologico dell'Illuminismo da Parigi e dall'*Encyclopédie* ai decenni cruciali dal 1660 al 1740, facendo delle Province Unite la sua vera patria originaria. Infine, nell'ultimo volume *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, con incredibile audacia, ha portato la sua sfida neospinoziana al cuore stesso del tradi-

zionale paradigma storiografico illuministico indicando nell'Illuminismo radicale il vero e troppo a lungo misconosciuto protagonista delle origini intellettuali della Rivoluzione francese.

Come stupirsi allora delle risentite reazioni degli specialisti di questi temi e dello spigoloso dibattito che ha preso rapidamente corpo nella comunità scientifica internazionale? I libri scritti in passato sull'Illuminismo e sulla Rivoluzione francese paiono infatti destinati inesorabilmente al macero di fronte a un simile terremoto interpretativo che propone una tesi di straordinaria semplicità comunicativa particolarmente adatta ad essere usata nello spazio pubblico; una tesi, questa della centralità dell'Illuminismo radicale, argomentata in termini duri, esclusivi, selettivamente indifferenti alla documentazione che afferma il contrario, al punto di farla sembrare tendenziosa agli occhi dei più. In realtà, a ben vedere, le conclusioni del dibattito sono ancora impregiudicate così come testimonia la sua virulenza. Semmai il problema principale, forse troppo trascurato, è anzitutto quello delle stesse modalità del dibattito. Come si fa a discutere e a vagliare una simile gigantesca opera che richiede tra l'altro competenze linguistiche fuori dal comune? Ma soprattutto come applicare criteri di giudizio e di falsificazione oggettivi a una ricerca costruita abilmente proprio sul carattere anfibio, ambiguamente duale del concetto stesso di Illuminismo? La sua doppia natura storica e filosofica, abilmente rilanciata sul piano del metodo da Israel, crea infatti – e continuerà a creare anche in futuro se non se ne acquista rapidamente piena consapevolezza teorica – contrasti e confusioni. Non è certo casuale che i tre volumi abbiano suscitato attenzioni positive da parte dei filosofi, che amano le concettualizzazioni sintetiche e folgoranti e, allo stesso tempo, feroci critiche da parte degli storici, che sanno invece bene quanto sia complessa e contraddittoria la realtà e decisiva la prova documentaria.

Non v'è dubbio che la necessità di mantenere ferma la narrazione unitaria e la coerenza filosofica dell'interpretazione neospinoziana dell'Illuminismo radicale come fonte della modernità abbia finito con il comportare costi elevati sul piano della filologia e dell'uso delle fonti. Nessun studioso di storia sembra, ad esempio, accettare volentieri di vedere utilizzate le proprie ricerche archivistiche solo come un contenitore da cui trarre citazioni di seconda mano al fine di provare

la circolazione delle idee di Spinoza senza un cenno alle ipotesi interpretative che le accompagnano o alla funzione dirimente del contesto nel definirne il significato autentico. La stessa selettività mirata delle fonti, la loro natura e il loro significato talvolta equivocato o sovrainterpretato ha scatenato inevitabili commenti polemici. Insomma quei tre volumi vanno discussi ed eventualmente falsificati sul piano del metodo – e cioè sul piano delle questioni specifiche, dei singoli e peculiari contesti, dell'errata interpretazione dei singoli personaggi e dell'uso inappropriato delle loro idee –, oppure fidando nella sostanziale veridicità del loro disegno storico e filosofico complessivo, ammesso che questo sia possibile?

Esemplari sono state al riguardo le reazioni al primo volume, certamente quello più importante, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, dove l'aver messo in luce il carattere cosmopolita e il rilievo per la nascita della modernità dell'Illuminismo radicale cercando però di fornire una rappresentazione filosoficamente coerente dell'egemonia rappresentata dal sistema spinoziano su di esso ha comportato prezzi troppo alti e discutibili soprattutto agli occhi degli stessi storici delle idee¹². Com'è infatti possibile semplificare e ricondurre tutto a spinozismo – ammesso che esso sia mai esistito come coerente sistema filosofico e soprattutto ideologico nel corso dei secoli – il ricco pluralismo filosofico della magmatica letteratura clandestina e materialistica europea tra Sei e Settecento? Come reinterpretare senza coartare i testi la grande tradizione del libertinismo, tra cui quello italiano generata dai dibattiti sulla mortalità dell'anima da Pomponazzi a Cremonini a Vanini, alle eresie antiscientifiche di Bruno, alle teorie circa l'impostura delle religioni rilanciate da Machiavelli e riprese poi da Charron, Naudé, Hobbes? Il deismo, il nuovo repubblicanesimo dei *Freethinkers* da Collins al To-

¹²Non a caso le reazioni più critiche sono venute soprattutto dagli studiosi di storia intellettuale o di storia della filosofia, da M.C. Jacob a P. Casini, S. Berti, T. Verbeek, A. La Vopa, S. Moyn, D. Edelstein, S. Stuurman; mentre una dura reazione alle critiche di Israel verso la storia socio-culturale dell'Illuminismo si trova in A. Lilti, *Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie*, «Annales HSS», 1, 2009, pp. 171-206, cui ha risposto lo stesso Israel nel terzo volume e poi sull'articolo della «Rivista Storica Italiana» sopra citato alla nota 8.

land, il panteismo di quest'ultimo che ridisegnò le proprietà della materia in un moderno contesto newtoniano influenzando tutto il dibattito europeo sino a Diderot e d'Holbach sono davvero fenomeni marginali nella creazione dell'Illuminismo radicale rispetto allo spinozismo? Ma soprattutto, come conciliare il successo della potente corrente filosofica del pirronismo e dello scetticismo filosofico nel minare dalle fondamenta chiese e religioni aprendo la strada all'incredulità rispetto al fondamentalismo razionalista di Spinoza? Come dimenticare poi che il grande Pierre Bayle, padre della corrente scettica dell'Illuminismo, amatissimo da Voltaire e teorico di una possibile società di atei virtuosi criticò sempre le granitiche pretese di verità del metodo geometrico-deduttivo applicato da Spinoza nella sua *Ethica more geometrico demonstrata*. Infine, avendo studiato a lungo questi temi, mi risulta davvero difficile immaginare, per quanto riguarda il contesto italiano, G.B. Vico e P.M. Doria tra i fautori dell'Illuminismo radicale come sono stati presentati da Israel.

E tuttavia, al di là di critiche che si possono fare alle continue semplificazioni tese a ricondurre personaggi ed idee nell'ambito di una lettura dello spinozismo materialista e secolarizzato, quel primo volume merita comunque la massima attenzione soprattutto per avere riportato lo sguardo degli studiosi sulla funzione, sino ad oggi considerata suggestiva – basti pensare alla pionieristica ricostruzione di Margaret Candee Jacob – ma certamente minoritaria e marginale dell'Illuminismo radicale. In fondo, a ben vedere, la vera e principale questione storica messa in campo da Israel sta tutta qui! Ammesso che l'Illuminismo radicale caratterizzato dal monismo materialistico spinoziano sia esistito nei termini da lui descritti, qual è stato il suo effettivo peso e rilievo nella vita dell'Occidente? Davvero esso ha fornito le basi teoriche fondamentali per i diritti dell'uomo, la democrazia, l'emancipazione e la modernità? Ma soprattutto che rapporto ha avuto quel sistema filosofico e ideologico con l'ondata rivoluzionaria di fine Settecento e in particolare con la Rivoluzione francese? Come altri prima di lui anche Israel non è stato in grado di resistere al fascino potente e tutto teleologico del paradigma Lumi-Rivoluzione, al mito delle origini intellettuali della Rivoluzione francese proponendo l'ennesima soluzione, questa volta nel segno dello spinozismo e dell'Illuminismo radicale: «is the only important direct cause of

French Revolution»¹³. Il costo pagato a questa operazione si è tuttavia rivelato altissimo, costringendolo a irrigidire ulteriormente e a semplificare le sue tesi creando una sorta di riduzionismo filosofico ad oltranza in cui sono stati incasellati a viva forza personaggi ed idee, rendendo in tal modo sempre più fragile e discutibile l'intera costruzione.

Se nel primo volume l'intento era stato quello di definire compiutamente le matrici spinoziane del sistema ideologico dell'Illuminismo radicale, ponendolo al centro del rinnovamento della vita intellettuale e facendolo diventare l'impulso scatenante sia della dura reazione dei tradizionalisti sia, soprattutto, della nascita del cosiddetto Illuminismo moderato, sorto in tutto il Continente a difesa del ruolo della divina provvidenza nella storia, di un razionalismo newtoniano e lockiano pensato come baluardo del cristianesimo e politicamente filomonarchico; nel secondo volume, *Enlightenment contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, l'obiettivo era invece quello di spiegare le modalità e le ragioni per cui l'ideologia creata dagli epigoni di Spinoza era divenuta la causa principale dei moti rivoluzionari in tutto l'Occidente.

Ancora una volta, polemicamente, contro la concezione dell'Illuminismo come fenomeno sociale, Israel ha tenuto a ribadirne la natura essenzialmente intellettuale, indicando la strada maestra per studiarne i contenuti in una nuova storia della filosofia, nella singolare capacità delle idee di creare per il solo fatto di esistere una coscienza rivoluzionaria, una straordinaria «rivoluzione della mente» in grado di scatenare l'azione politica attraverso i grandi dibattiti, le controversie più importanti. A tal riguardo egli ha sempre considerato fonti preziose non tanto la materialità dei testi, la storia della loro circolazione, i contesti e le procedure di socializzazione, le modalità dell'appropriazione e dell'uso e funzione delle idee da parte dei protagonisti, quanto, invece, ad esempio, le sole denunce dei nemici dell'Illuminismo, di quegli ecclesiastici e quei pensatori reazionari capaci di vedere ovunque il demonio all'opera costruendo complotti filosofici ispira-

¹³ *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 16.

ti dalle idee di Hobbes, Bayle e soprattutto Spinoza¹⁴. Il fatto è che la fiducia di Israel nelle capacità della filosofia di cambiare la realtà, anche attraverso la presunta veridicità di queste accuse, rasenta il fideismo e rassomiglia in maniera inquietante a quell'Hegel che amava pensare all'Illuminismo e alla Rivoluzione francese come opera del solo pensiero, del cosiddetto 'esprit philosophique': momenti e fasi della fenomenologia dialettica dello spirito.

Ma la novità assoluta nel dispositivo che individua la funzione dell'Illuminismo radicale nell'aver scatenato i processi rivoluzionari in ogni angolo dell'Occidente sta certamente nella definitiva precipitazione definitiva, a partire dal secondo volume, della teoria di due illuminismi: autonomi, fortemente caratterizzati e destinati a dar vita alla 'rivoluzione della mente' dell'ultimo quarto di secolo attraverso il loro continuo e irriducibile scontro. Quello radicale, rappresentato soprattutto da Helvetius, Diderot, d'Holbach, epigoni della dottrina spinoziana dell'unica sostanza, atei, anticlericali, politicamente avanzati in direzione della modernità in quanto fautori del repubblicanesimo, dei diritti umani, dell'eguaglianza, della democrazia rappresentativa; quello moderato, incarnato invece da personaggi come Locke, Hume, Montesquieu, Voltaire, Turgot, Rousseau, fautori della religione naturale, del provvidenzialismo deista, della doppia sostanza, di posizioni politicamente arretrate come l'assolutismo monarchico o pericolose come la democrazia diretta auspicata dal grande ginevrino denunciato come il padre spirituale di Robespierre e del Terrore.

Benché ricche di erudizione, le centinaia di pagine dedicate da Israel alle grandi controversie filosofiche con l'obiettivo di attestare sempre e comunque la presunta netta differenza di posizioni, la contrapposizione dei due illuminismi in merito a temi quali la tolleranza, l'eguaglianza, la libertà di coscienza, il rapporto tra religione e scienza, il repubblicanesimo e l'idea di democrazia, il diritto di resistenza, la sovranità popolare, lo schiavismo, il neocolonialismo degli imperi moderni hanno suscitato – e non poteva essere diversamente di fron-

¹⁴ Per un differente e ben più meditato uso di quelle fonti cfr. invece D.M. Mc Mahon, *Enemies of Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford University Press, New York 2001.

te alla perentorietà delle tesi – molte critiche sul piano filologico e interpretativo.

La tesi principale secondo cui esiste nell'Illuminismo radicale un legame forte e organico tra il materialismo ateo, il monismo razionalistico spinoziano e il radicalismo politico risulta infatti quasi sempre enunciata e rivendicata più che dimostrata per davvero: ammesso che essa sia poi realmente dimostrabile caso per caso¹⁵. A ben vedere le questioni come al solito sono invece assai più complesse, irriducibili a schemi e a semplificazioni troppo stringenti. Non a caso in molti protagonisti di quelle controversie il radicalismo politico si sposa spesso e volentieri con il riformismo religioso, il deismo, l'adesione all'idea nascente e destinata a grande fortuna di una nuova religione civile senza chiese e preti al servizio dei diritti dell'uomo e dell'emancipazione dell'uomo, com'è scritto, ad esempio, chiaramente, e per la prima volta, nel celebre ottavo capitolo del *Contratto sociale*. A tal proposito sconcerata la sorte riservata al povero Rousseau, fautore delle moderne forme di religione civile, certamente credente ma anche politicamente eversore dell'Antico Regime con le sue opere e i suoi appassionati appelli alla libertà e all'eguaglianza contro ogni tirannia, confinato senza possibilità di appello addirittura tra i padri del contro-illuminismo reazionario. Ma gli esempi potrebbero essere facilmente estesi ad altri personaggi celebri o alla problematica ricostruzione delle controversie filosofiche di contesti storici come quello italiano, dove riesce francamente difficile accettare la descrizione fatta da Israel di un presunto scontro nella sfera pubblica tra i fautori di un fantomatico illuminismo cattolico moderato capeggiato dal grande riformatore napoletano Antonio Genovesi e i seguaci del monismo spinoziano repubblicano e democratico avviato da Vico, da Doria,

¹⁵ Va detto che le contrapposizioni e le divisioni all'interno del movimento illuminista erano da tempo note senza dover ricorrere all'ipotesi storiografica dei due illuminismi che irrigidisce ogni cosa. A tal proposito avrebbe probabilmente molto giovato a Israel la conoscenza del gran libro di uno dei maestri della storiografia illuministica, F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino 1962, in cui per la prima volta lo scontro tra l'ala materialista di d'Holbach e Diderot e l'ala deista capeggiata da Voltaire e d'Alembert è stata dettagliatamente esaminata da un punto di vista filosofico e politico mantenendo tuttavia l'unitarietà di fondo del movimento.

da Giannone e da Radicati di Passerano. E Beccaria e Filangieri da che parte stanno?

Né Venturi, né Ricuperati, né altri autorevoli esponenti della storiografia italiana si erano mai accorti nelle loro approfondite ricerche archivistiche dell'importanza di questo epocale conflitto intellettuale tra materialisti e credenti, e neppure dell'esistenza di un vero e proprio 'Illuminismo cattolico' che sembra invece stare molto a cuore non solo a Israel per amore di tesi, ma anche soprattutto a Joseph Ratzinger e ai rappresentanti della nuova storiografia cattolica internazionale sorta dopo il Concilio Vaticano II con l'intento di cristianizzare la modernità manipolando senza troppi scrupoli la memoria storica¹⁶.

Ciononostante, lo sforzo di marcare nettamente le differenze e le contrapposizioni tra i due illuminismi nel campo filosofico, morale, economico e politico anche a costo di gravi semplificazioni non sarebbe certo stato sufficiente per spiegare il clamoroso successo dell'Illuminismo radicale nell'innescare i processi rivoluzionari ovunque dall'Europa alle Americhe. A tal proposito Israel è pienamente consapevole che la 'rivoluzione della mente' creata dalle controversie filosofiche non sarebbe certamente bastata da sola a fornire una spiegazione plausibile. Da qui la sua tesi, ancora una volta più enunciata che dimostrata, secondo cui fu soprattutto il fallimento delle riforme auspicate dai fautori dell'Illuminismo moderato e dell'assolutismo illuminato alla fine del secolo a lasciare definitivamente campo libero al radicalismo politico degli spinozisti e al dilagare delle idee di Helvetius e di d'Holbach, ma anche agli eredi della tradizione sociniana e del cristianesimo unitario come Thomas Paine e Joseph Priestley, o del capo degli Illuminati di Baviera Adam Weishaupt, tutti arruolati sbrigativamente senza troppe giustificazioni tra i fautori dell'Illuminismo radicale.

¹⁶ Israel sembra ignorare del tutto le polemiche suscitate in Italia dall'uso crescente da parte della storiografia cattolica della categoria di 'Illuminismo cattolico' creata nel primo Novecento in Germania ad opera dello storico della Chiesa Sebastian Merkle. Al riguardo cfr. V. Ferrone, *Lo strano Illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Al di là dello stordimento che procura al lettore il viaggiare senza sosta tra Parigi e Berlino, tra la Cina, l'India e le colonie americane, addentrandosi nelle complicate controversie filosofiche in Germania, in Francia, in Olanda, tra Voltaire, Lessing, Kant l'autentico filo rosso dell'intera opera resta sempre lo stesso: ribadire lo straordinario ruolo di Spinoza.

In una prospettiva più ampia – scrive Israel in una sorta di *Manifesto* politico e filosofico riassuntivo dell'intera sua opera – il ruolo di Spinoza come progenitore principale dell'Illuminismo radicale è senza paragoni. È stato il solo filosofo del XVII secolo che ha mantenuto un'importante e costante presenza nei dibattiti filosofici del tardo XVIII e XIX secolo. Dopo il 1750 Bayle svanisce lentamente sullo sfondo. Spinoza al contrario resta alla ribalta e lungo tutta la successiva età dell'Illuminismo viene considerato da molti intellettuali – e più tardi, dai liberi pensatori e dalle menti creative del XIX secolo, da Heine fino a George Eliot – come il filosofo che, più di ogni altro, ha dato forma al tracciato metafisico di base, a valori morali esclusivamente secolari e alla cultura della libertà individuale, alla politica democratica e alla libertà di pensiero e di stampa che oggi incarna la definizione dei valori essenziali dell'egualitarismo secolare moderno: vale a dire dell'Illuminismo radicale¹⁷.

Ma il frenetico cipiglio classificatorio e tassonomico di Israel, sviluppato soprattutto nel terzo volume, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, teso a dividere implacabilmente gli epigoni di Spinoza dai suoi detrattori, i buoni dai cattivi, i materialisti atei dai credenti, i radicali dai moderati, e persino i padri intellettuali della moderna sinistra da quelli della destra¹⁸ non deve in alcun modo nascondere l'acre sensazione che il promettente disegno iniziale di scrivere una nuova storia della filosofia dell'Illuminismo si sia trasformato pagina dopo pagina in una ennesima filosofia della storia della modernità secondo la vecchia tradizione dell'irco-cervo hegeliano.

Come abbiamo già detto in precedenza, l'interpretazione del fenomeno storico dell'Illuminismo prospettata nelle mie *Lezioni* è del tutto differente sul piano del metodo di ricerca e delle conclusioni. Per

¹⁷ *Una rivoluzione della mente*, cit., p. 224.

¹⁸ *Democratic Enlightenment*, cit., p. 19.

quanto riguarda i caratteri originali di quel fenomeno, al di là della specifica attenzione verso la crescita esponenziale del mercato editoriale, del consumo culturale, dell'ascesa della nuova potente corporazione dei letterati e del proliferare dell'associazionismo massonico come importanti soggetti sociali del mondo dell'Illuminismo, il possibile profilo intellettuale unitario di quel mondo individuato nelle *Lezioni* non sta certo nell'ideologia spinoziana bensì nella complessa costruzione di un originale umanesimo dei moderni¹⁹.

Fu in quell'ostinato collocare l'uomo sempre al centro di ogni cosa, proteso alla ricerca della felicità e della sua emancipazione: nel cuore stesso di una cultura inedita e alternativa a quella della cristianità medievale e dell'Antico Regime, come spiegava lucidamente Voltaire nei suoi pungenti pamphlet e Diderot nell'*Encyclopédie*, che si cela infatti gran parte dell'enigma dell'Illuminismo. A quell'ambizioso progetto necessariamente eclettico e polisemico che s'interrogava liberamente e con spirito critico sulla condizione umana, sui limiti e le facoltà del soggetto nella sua duplice identità individuale e collettiva – non bisognerebbe mai dimenticare che il programma filosofico ed epistemologico tutto empirico prospettato nell'*Encyclopédie* metteva sullo stesso piano la ragione, l'immaginazione e la memoria – diede un formidabile apporto soprattutto la cosiddetta 'seconda rivoluzione scientifica'. Più che la filosofia come antica disciplina e coerente forma di pensiero secondo lo spirito sistematico secentesco – del resto ampiamente ridimensionata e largamente ridefinita nei suoi compiti e nel suo profilo epistemologico proprio nel corso del Settecento dai *philosophes*²⁰ – fu la nuova scienza al servizio dell'uomo, il ripensamento della prima rivoluzione scientifica alla luce delle nuove prospettive, con le sue metodologie ispirate all'empirismo critico a dare forma e sostanza al moderno umanesimo illuministico. Furono i risultati – e la loro pronta divulgazione al gran pubblico su gazzette e periodici

¹⁹ Spunti interessanti in questa direzione si trovano anche nella recente sintesi di D. Edelstein, *The Enlightenment. A Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.

²⁰ Bisognerebbe sempre rileggersi con attenzione la voce «Philosophe» nell'*Encyclopédie*, cfr al riguardo le riflessioni di G. Ricuperati nel volume *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., pp. 5-20: 7-9.

appositamente creati – delle ricerche sempre più avanzate della medicina, della zoologia, della fisiologia, della chimica, dello studio dei fenomeni elettrici e magnetici a interloquire con la letteratura, la pittura, la musica²¹, mettendo a nudo, accanto alla rinnovata volontà di potenza degli illuministi esaltata dall'apparizione dell'opinione pubblica anche l'evidente debolezza dell'uomo nella catena dell'essere; una canna al vento – secondo la celebre definizione di Voltaire prigioniero della sua finitudine, della sua storicità, libero di ricercare la felicità, ma allo stesso tempo ostaggio della fatalità del male e responsabile nei confronti dell'altro da sé.

Nel XVIII secolo il mito illuministico della creazione di una vera e propria 'scienza dell'uomo' si frantumò nella nascita o nella ridefinizione di tante scienze umane come la storia, l'antropologia, l'economia politica. Ne nacquero saperi inediti e discipline che ancora oggi costituiscono parte vivente e attiva della nostra modernità. Tutto ciò comportò diatribe e scontri. Molti contributi storiografici hanno da tempo dimostrato che nella seconda metà del Settecento infuriarono nelle capitali europee roventi controversie scientifiche destinate ad appassionare gli animi e a rivoluzionare le menti assai più che le controversie filosofiche e metafisiche riservate a pochi dotti. Quelle dispute erano soprattutto il frutto del radicale mutamento della rappresentazione della natura e delle immagini della scienza. Un mutamento destinato a sconvolgere tutta la costellazione dei saperi: aprendo crepe profonde nella stessa struttura corporativa della comunità scientifica e di riflesso, più in generale, sull'ordine politico e sociale d'Antico Regime. Dal fissismo di Newton e di Linneo si passò al trasformismo delle specie caro a Diderot, alla temporalizzazione e dinamizzazione della materia secondo schemi assai lontani dalla con-

²¹ Sulla centralità della scienza nella forma di razionalità propria dell'Illuminismo Cassirer aveva certamente molte ragioni, salvo sbagliare nell'interrogarsi sui caratteri e le differenti immagini della scienza nel Settecento da lui ricondotte forzatamente alla presunta egemonia del solo paradigma fisico matematico newtoniano e del riduzionismo meccanicistico. Sullo scontro in atto tra differenti immagini della scienza nel mondo dei Lumi cfr. V. Ferrone, *Una scienza per l'uomo. Illuminismo e Rivoluzione scientifica nell'Europa del Settecento*, Utet, Torino 2007, e soprattutto Id., *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1989.

cezioni filosofiche spinoziane. Il crescente successo degli studi sull'elettricità e sul magnetismo animale misero in crisi il primato dell'universo macchina e del metodo geometrico-deduttivo, del galileiano e newtoniano *numero pondere et mensura* a favore di nuove concezioni empiriche e qualitative della materia che molto piacevano ai seguaci di Rousseau. Con l'irrompere sulla scena del *neonaturalismo* – di chiara matrice rinascimentale visti i molti punti di contatto aveva con la concezione della *natura naturans* – entrò in crisi il gracile processo di professionalizzazione e di istituzionalizzazione dello scienziato moderno avviato nel Seicento: per la prima volta esplose quello che gli epistemologi chiamano oggi il moderno problema della demarcazione con i suoi inquietanti interrogativi: che cos'è la scienza? Come e chi decide in merito alla verità scientifica?²²

Ma fu soprattutto in quei decenni prima della Rivoluzione francese animati da scontri e aspre polemiche, cui partecipò l'intera comunità illuministica internazionale, che la ricerca sui caratteri autentici dell'umanità dell'individuo e della sua emancipazione attraverso la conoscenza scientifica diede definitivamente vita al moderno linguaggio dei "diritti dell'uomo". Lo fece trasformando l'antica concezione medievale dei diritti naturali del soggetto in «*droits politiques*», come amava spiegare Condorcet nel suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

È questo un punto cruciale per valutare ulteriormente non solo la solidità complessiva dell'opera di Israel, ma soprattutto le future prospettive di ricerca che essa potrebbe aprire o, al contrario, ostacolare con la rigidità e la eccessiva perentorietà delle sue tesi. Senza dedicarvi molto spazio, quasi dicesse qualcosa di assolutamente ovvio e scontato egli infatti lega l'Illuminismo radicale alla modernità politica dei diritti. Questi ultimi, considerati giustamente «*as corner-stones of "modernity"*»²³, sono definiti come «*inextricably linked to radical monist philosophical position during the Enlightenment era*»²⁴. In

²² Su questi temi mi sia consentito rinviare a V. Ferrone, *The Man of Science*, cit.

²³ *Democratic Enlightenment*, cit., p. 33.

²⁴ Ivi, p. 21. La stessa enunciazione, senza ulteriori apprezzabili approfondimenti, si trova in J. Israel, *Philosophy, religion and the controversy about basic human*

realtà le cose non stanno affatto così. Già i primi studi apparsi sino ad oggi mostrano quanto sia complicato ricostruire la genealogia di quel linguaggio che affonda le sue radici nelle continue metamorfosi del diritto naturale nel corso dei secoli.

L'idea dei diritti naturali non ha nulla di filosofico tra i suoi fondamenti: si tratta essenzialmente di una straordinaria idea morale²⁵, di un postulato etico che muove anzitutto dal riconoscimento della dignità della persona secondo uno stereotipo caro a Cicerone, a Pico della Mirandola, a Voltaire, e si trasforma poi durante il XVIII secolo, attraverso il suo concreto uso nella lotta per le riforme, l'emancipazione e il riconoscimento dell'autonomia dell'individuo, in un inedito e potente linguaggio politico e giuridico dei moderni; passo dopo passo, con Locke, Barbeyrac, Burlamaqui, Rousseau, Genovesi, Beccaria, Filangieri e molti altri ancora²⁶. Se proprio se ne vogliono cercare le radici intellettuali non è certo alla filosofia o al monismo spinoziano che occorre rivolgersi: esse vanno trovate soprattutto nella costruzione di una nuova scienza dell'uomo, nell'ambizioso disegno degli illuministi, chiaramente delineato nell'*Encyclopédie*, di un rinnovato umanesimo capace di collocare sul trono l'individuo. Com'è infatti possibile pensare all'invenzione dei 'diritti dell'uomo' se prima non si inventa una nuova idea di uomo? Se non si ridefiniscono i

rights in 1789, in K.E. Tunstall (ed.), *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*, Bloomsbury Academic, New York 2012, pp. 111-125.

²⁵ Cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta 1997, p. 22.

²⁶ Tutti personaggi questi che com'è noto sono assai lontani dallo spinozismo, dal monismo materialista, ma semmai simpatetici verso il deismo e la religione naturale. Sulla centralità di Rousseau e in particolare dei suoi romanzi capaci di creare nell'opinione pubblica le condizioni per la fondazione empatica ed emotiva dei diritti cfr., ad esempio, l'importante libro di L. Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, W.W Norton & Co., New York 2007. Sempre sul ruolo di Rousseau, ma da un punto di vista differente, attento alla storia delle idee politiche, cfr. V. Ferrone, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo. La pratica politica diritti tra natura e cultura, individuo e comunità, «stato di pura natura» e società civile*, «Studi Francesi», LVI, 2012, pp. 221-256, oggi ripubblicato nel volume *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza 2014.

rapporti tra il soggetto e la comunità, tra la sua libertà e responsabilità; identificando semmai nella storia e non nella filosofia la legittimazione ultima, il fondamento possibile nonché il valore di civiltà di quei diritti capaci di riformare politicamente le basi stesse dell'Antico Regime?

Va nondimeno sottolineato che dove più forte e incommensurabile si presenta il distacco tra la sintesi storiografica delineata nei volumi di Israel e il progetto che succintamente ho formulato nelle mie *Lezioni* è certamente nell'ennesimo rilancio del paradigma teleologico delle origini intellettuali della Rivoluzione francese. Proprio perché proveniente dalla storiografia anglosassone, quel rilancio nel segno dell'Illuminismo radicale sembra ancora una volta ignorare i costi assai elevati che esso potrebbe comportare per quei settori della storiografia europea che da anni si battono per superare definitivamente proprio i molteplici effetti negativi di quel paradigma. Condiviso e costruito e dai rivoluzionari e dai reazionari per darsi battaglia ideologica sin dai primi decenni dell'Ottocento, e divenuto ben presto un inossidabile mito politico, quel paradigma rischia infatti di ostacolare sia il processo di superamento degli aspetti più arcaici e retrivi delle singole storiografie nazionali europee, da sempre ossessionate dalla centralità della Francia rivoluzionaria e napoleonica nella ricostruzione del proprio passato illuministico e cosmopolita, sia di costituire un vero e proprio blocco epistemologico nello studio dei caratteri originali dell'Illuminismo. Il caso Filangieri e la circolazione europea della sua *Scienza della Legislazione*, la cui stesura fu interrotta dalla morte dell'autore prima del 1789, possono risultare esemplari al riguardo. Solo a partire da un punto di vista della ricerca dei caratteri originali del Tardo Illuminismo e senza nulla concedere alla trappola della storiografia rivoluzionaria e teleologica è stato infatti possibile ricostruire i tratti salienti di una peculiare politica dell'Illuminismo europeo, di un progetto costituzionale e di un nuovo ordinamento legislativo fondato sui diritti dell'uomo, profondamente differente da quelli pensati e attuati poi dalla cultura rivoluzionaria²⁷.

²⁷ A tal proposito, anche per sottolineare la recezione positiva nella storiografia francese di questa prospettiva d'indagine, rinvio alla prefazione di T. Ménissier

Insomma laddove grazie ai risultati recenti della storia della scienza abbiamo appena cominciato a liberarci di un'interpretazione miope che negava autonomia epocale e creatività al cosiddetto *Tardo Illuminismo* di fine secolo (*Lumière Tardive*, *Spätaufklärung*, *Late Enlightenment* nei diversi contesti), ritornare a interrogarsi sui cosiddetti veri o falsi *pères de la Révolution* rappresenta davvero un brusco (anche se, beninteso, legittimo) ritorno al passato. Considerati generalmente anche da studiosi come Venturi e Darnton il periodo storico del declino finale dell'esperienza illuministica, connotato da un patologico irrazionalismo che annunciava – tramite l'insorgere delle controversie scientifiche mesmeriane e fisiognomiche contro il meccanicismo e il paradigma fisico matematico newtoniano – le imminenti sfrenatezze rivoluzionarie, quegli anni meritano invece la massima attenzione da parte delle future generazioni di studiosi. Non a caso, proprio contro quel mondo improvvisamente politicizzato che vide l'affermazione finale del linguaggio dei diritti dell'uomo infurieranno nei decenni successivi le polemiche più forti e astiose del cosiddetto *Contro-Illuminismo* che vi vedeva, con ragione, molti dei tratti salienti della nostra inquietante modernità politica fondata sull'arrogante pretesa dell'autonomia e libertà dell'uomo.

Il fatto è che al di là dell'indubbio merito di avere rimesso al centro del dibattito internazionale la questione dell'Illuminismo, le tesi di Israel, così tendenziose e perentorie, rischiano di riportarci su sentieri già percorsi in passato pregiudicando per il futuro l'esplorazione di nuovi. Troppe sono le sue concessioni alla filosofia. L'aver indicato nelle Province Unite la presunta vera patria natale dell'Illuminismo contro i tradizionali riferimenti all'Inghilterra e alla Francia sembra fatto apposta per scatenare la corsa a rivendicare tale onore anche per altri contesti storici. Perché, ad esempio, non riconoscere al Rinascimento italiano, alle idee di Machiavelli, Bruno, Galilei quella funzione genetica dal punto di vista intellettuale come sostenne con ricchezza di argomentazioni il grande storico della filosofia Eugenio Garin? Infine ciò che più sconcerta e lascia perplessi in generale è soprattutto la concezione dell'Illuminismo come un mondo chiuso,

al mio volume *La politique des Lumières. Constitutionnalisme, républicanisme, Droits de l'homme, le cas Filangieri*, trad. fr. par S. Pipari, L'Harmattan, Paris 2009.

Che cosa è stato l'Illuminismo?

complessivamente definito una volta per tutte dalla prospettiva intellettuale, asfittico, costruito sulla base delle sole controversie filosofiche, quasi si trattasse di una folgorante rivelazione profetica da parte di un solo filosofo, Spinoza, le cui idee hanno prodotto quella che noi oggi chiamiamo modernità.

Fortunatamente decenni di ricerche e il lavoro di tanti studiosi ci dicono che l'Illuminismo non era affatto così. Il suo carattere aperto, empiricamente sperimentale, eclettico, polisemico, cosmopolita, ricco di apporti provenienti dalle scienze naturali, dalle arti come la musica, la pittura, dalla politica; reso vivo e palpitante nella sua lotta contro l'Antico Regime da nuove pratiche culturali e linguistiche, nonché da un rinnovato spirito critico che traeva linfa e legittimità dall'essere sempre finalizzato all'indagine sull'umanità e i suoi limiti, nella ricerca della felicità attraverso l'esercizio dei diritti dell'uomo. Insomma lungi dall'essere un progetto di modernità concluso e definito all'insegna del monismo filosofico spinoziano, quell'esperienza culturale fu, e resta probabilmente ancora oggi nella sua eredità valoriale, soprattutto un laboratorio della modernità, talvolta interrotto, ma mai domato e concluso.

E ciononostante onore al merito al coraggio intellettuale di Jonathan Israel e di quei giovani studiosi anglosassoni che stanno ridisegnando con grandi risultati il mondo dell'Illuminismo. Una sfida intellettuale la loro che va raccolta da parte della nuova storiografia europea rispettando, con un sorriso sulle labbra, l'antico adagio italiano che così recita: *chi ha più filo più tesserà!*