



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE
DOTTORATO DI RICERCA IN
MODELLI DI FORMAZIONE. ANALISI TEORICA E COMPARAZIONE
CICLO XXIII
Settore Scientifico Disciplinare M-PED/01

Tesi di dottorato

Identità, cultura e formazione.

L'individuo nella crisi della coscienza europea

Coordinatore

Chiar.mo Prof. Giuseppe Spadafora

Dottoranda

Dott.ssa Antonia Giglio

Supervisore

Chiar.mo Prof. Giuseppe Spadafora

Anno Accademico 2009 – 2010

INDICE

Introduzione: visione d'insieme dei contenuti e dello sviluppo argomentativo 5

CAPITOLO 1- LA FILOSOFIA DI G. W. LEIBNIZ

1.1 Alcune considerazioni preliminari	43
1.2 La lotta all'ateismo	54
1.3 Necessità materiale e ragione formale	64
1.4 La dimensione sociale e culturale della conoscenza	77

CAPITOLO 2- MONDO E ANIMA

2.1 L'inquietudine della ragione	87
2.2 Il male	117
2.3 L'autonomia morale nella formazione dell'individuo	147
2.4 Una legge innata	160
2.5 <i>Recta ratio</i>	184

CAPITOLO 3- IDENTITÀ E DIFFERENZA

3.1 Le linee di sviluppo complessivo dei secoli XVII e XVIII	196
3.2 La necessità di un <i>telos</i> : il ruolo ideale della filosofia nello sviluppo della coscienza europea	206
3.3 Genesi ed evoluzione del concetto d'identità	220
3.4 Identità e conflitti nel mondo contemporaneo	235
3.5 <i>Islam</i> e modernità	258
3.6 Il problema della tolleranza nell'epoca moderna	273
3.7 L'idea rivoluzionaria della tolleranza	298

Appendice	314
Bibliografia	321

Introduzione: visione d'insieme dei contenuti e dello sviluppo argomentativo

La tesi di dottorato *Identità, cultura e formazione. L'individuo nella crisi della coscienza europea*¹ si propone di analizzare, attraverso il filtro della filosofia leibniziana, i fondamenti etico-teorici, che hanno contribuito maggiormente allo sviluppo della «crisi della coscienza europea».

Vero è che da alcuni anni, una nuova serie di studi va producendo una sempre migliore conoscenza della cruciale fase di passaggio dalla fine del Seicento ai primi decenni del Settecento², l'epoca storica che ha segnato il passaggio dal «mondo chiuso all'universo infinito»³, e che Paul Hazard definì con una formula felice e, da allora, ampiamente utilizzata, di *crisi della coscienza europea*, di profonda riformulazione delle categorie concettuali con le quali la cultura del tempo pensava se stessa e il mondo.

«Quel contraste! Quel brusque passage! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie: voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, les autorités, les dogmes, voilà ce que détestant les hommes du dix-huitième siècle, leur successeurs immédiats»⁴.

Del resto, la filosofia che Leibniz ha elaborato è finalizzata al superamento di questa “crisi”; della quale, per altro, fu egli stesso un figlio e

¹ Cfr. P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Boivin, Paris 1935, 2 tomi; trad. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1946.

² Cfr. E. RAPETTI, *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Olschki, Firenze 2003; A. CONTI, *Lettere da Venezia a Madame la Comtesse de Caylus (1727-1729)*, con l'aggiunta di un *Discorso sullo stato della Francia*, a cura di S. Mamy, Olschki, 2003.

³ Cfr. A. KOIRË, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (1957), trad. it. L. Cafiero, Milano 1970. Cfr. R. LENOBLE, *Le origini del pensiero scientifico* (1958), trad. it. P. Casini, Bari 1976.

⁴ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, tomo I, p. 9[Che contrasto! Che cambiamento improvviso! La gerarchia, la disciplina, l'ordine che l'autorità s'incarica di assicurare, i dogmi che regolano fermamente la vita: ecco ciò che amano gli uomini del XVII secolo. I vincoli, le autorità, i dogmi, ecco ciò che detestano gli uomini del XVIII secolo, i loro immediati successori (trad. mia)].

il cui valore permane ancora oggi; «in ultima analisi, pur se i termini sono mutati, la coscienza europea vive tuttavia in quella stessa crisi»⁵.

L'opera di Hazard, «che è un modello di *Kulturgeschichte*»⁶, sostiene che i decenni 1680-1715 furono culturalmente più fecondi di quelli che precedettero lo scoppio della «*Révolution française, qu'elle prépare*»⁷, e presenta vivaci quadri della cultura dell'epoca, soprattutto quello sulla lotta fra i *religionari* e i *libertini*, come li chiama il Bayle, e sul contrasto fra Bossuet e Leibniz per la riunificazione tra le Chiese⁸.

Il tema è alquanto complesso e sollecita a riflessioni che non possono esaurirsi nello spazio ristretto di un ragionamento introduttivo.

D'altra parte, la realtà del mondo contemporaneo è fortemente caratterizzata dai postumi di questa "crisi":

«L'Europa, proprio nell'ora del suo massimo splendore, sembra svuotata dall'interno, come paralizzata da una crisi circolatoria, una crisi che mette a rischio la sua vita affidandola a trapianti che ne cancellano l'identità. Al cedimento delle forze spirituali portanti si aggiunge un crescente declino etnico. C'è una strana mancanza di voglia di futuro [...]»⁹.

Abbiamo qui due livelli di indagine: 1) *la crisi della coscienza europea contemporanea come riflesso di quel passaggio dal mondo chiuso all'universo infinito e le implicazioni che questo comporta nella comune esperienza dell'esistere europeo*. L'Europa è riconoscimento reciproco, riconoscimento dialettico di identità e differenza, non l'abolizione di questa a favore della prima. L'Europa non può cancellare il magma vitale da cui nasce, non può liberarsene con un atto di volontà eticamente orientata, piuttosto si tratta di delineare un modello di comunità etico-politica in cui i soggetti, riconoscentesi nella loro concreta storicità, non vengano privati della loro identità, ma aiutati a crescere nella continua e attuosa energia che

⁵ D. O. BIANCA, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, La Scuola, Brescia 1973, p. 5.

⁶ Ivi, p. 71.

⁷ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, tomo I, cit., p. 10.

⁸ D. O. BIANCA, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 71.

⁹ J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri oggi e domani*, in M. PERA, J. RATZINGER, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004, pp. 59-61.

oggi li fa essere insieme, facendoli confluire nella comune prospettiva di un'etica condivisa.

In questo senso, e in questa prospettiva d'indagine, concetti come identità, cultura, ateismo, tolleranza, Europa, Occidente, Oriente, intercultura diventano luogo d'incontro per una riflessione pedagogica ed un intervento educativo volti ad affrontare le problematiche emerse dall'eterogeneità linguistica e culturale presente in maniera sempre più massiccia nella nostra società contemporanea. 2) *Si tratta, indubbiamente, di considerare, all'interno dei temi della riflessione leibniziana, qualche nodo problematico, non ancora sufficientemente approfondito: l'attualità e la novità del pensiero leibniziano nella formazione dell'individuo.* Questo, nel senso che in una società pluralistica come la nostra, la ricerca leibniziana concernente l'*armonia* può divenire condizione necessaria per passare dall'*etnocentrismo* nazionale alla *multicultura* come condizione di fatto esistente, e da questa all'*intercultura* come ideale pedagogico auspicato; dall'enfasi sul soggetto erogatore di proposte formative (lo Stato centrale, la scuola dei programmi prescrittivi), al soggetto fruitore di conoscenze e competenze (comunità locali, gruppi di tendenza, famiglie, rapporto di alternanza scuola-lavoro); dall'educazione dell'individuo, da inserire ieri nella società monoculturale, a una formazione del (con)cittadino da formare fin da oggi ai valori della convivenza tra diversi.

Il filosofo francese Edgar Morin, in un suo bellissimo libro, del 1987, *Pensare l'Europa*, fortemente caratterizzato dall'esame della coscienza europea, così scriveva: «L'esame della "nuova coscienza europea" ci porta a diagnosticare che esiste nei popoli europei una domanda silenziosa e profonda d'Europa. Ci vorrebbe una catarsi che permetta a questa domanda di riconoscersi e di esprimersi. Ci pare che siano gli intellettuali dei paesi europei coloro che potrebbero e dovrebbero esprimere la coscienza del destino comune per permettere al bisogno comune di esprimersi»¹⁰.

Krisis, del resto, significa capacità di porsi in ascolto di *ciò che viene*, «e che nessuna frontiera può prefigurare: stato d'attesa, critico in quanto decisivo, aperto all'infinitamente altro che non è più inscrivibile nelle nostre

¹⁰ E. MORIN, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris 1987; trad. it., *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Milano 1990³, p. 141.

già date *ana-logie*. Sentinelle e guardiani di un'altra idea di Europa, di un'identità che è più profondamente apertura e differenza, crisi di ogni pre-costituita identità»¹¹.

E del resto, accanto all'esigenza di affermare la propria originale unicità, ogni individuo deve sperimentare la promozione dell'alterità¹². L'integrazione sociale è anche e soprattutto una chiamata alla responsabilità per l'*altro*, che ingiunge di accogliere lo straniero non solo per integrarlo, ma anche per riconoscerne e accettarne l'alterità. Ma questo, si è detto, significa mettere alla prova il nostro stesso *eidos*, vale a dire, scoprirsi pronti alla scommessa "indefinita" e "indefinibile" di quell'apertura assoluta che costituisce l'orizzonte ultimo della *krisis* in cui si decide il nostro destino. *Al giorno d'oggi*, scrive Derrida, «non vogliamo più né l'eurocentrismo né l'antieurocentrismo», dobbiamo farla finita con questi «indimenticabili programmi» che «sfiniscono e sono sfiniti», in quanto hanno ormai fatto il loro tempo e non rispondono più alla domanda di oggi¹³.

In tal senso, disegnare i confini e i fini dell'*eidos* europeo significa tracciare uno stato di *krisis* irrisolta e permanente di cui l'essenza del pensiero europeo è sempre stata riflesso. «La forma del *giudizio*, come forma caratteristica del pensiero europeo», scrive Cacciari, «riflette perfettamente quella *krisis*, che fa ek-sistere l'Europa de-cidendola dall'astratta, immediata unità dell'Impero asiatico. Ma questa stessa decisione non può che costituire l'Europa come *parte*. Sta nella natura dell'Europa il sapersi *come parte soltanto*»¹⁴. Ebbene, l'Europa vive da sempre di questa molteplicità e opposizione: un *agón* che si esprime nel tentare e ritentare l'armonia tra *illimitate* e *illimitante*, tra *ápeiron* e *péras*, tra identità e differenza¹⁵.

¹¹ M. IIRITANO, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea*, edizioni Dedalo, Bari 2004, p. 58.

¹² P. DUSI, *Flussi migratori e problematiche di vita sociale. Verso una pedagogia dell'interculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 217.

¹³ J. DERRIDA, *Oggi, l'Europa*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano 1991, p. 15.

¹⁴ M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, p. 23.

¹⁵ Ivi, p. 23.

Vero è che la società del domani sarà una società multiculturale e lo sarà con i problemi e le difficoltà che ogni diversità, sia essa religiosa, sociale, economica, sessuale o dovuta al colore della pelle, porta con sé.

Tutto ciò senza trascurare il fatto che è illusorio chiedere al pedagogo di fornire ricette per fare andare d'accordo i diversi individui che abitano le nostre società¹⁶. Piuttosto, si tratta di riconoscere nell'alterità dell'*altro* i segni di quell'apertura all'avvenire che vanno al di là dell'inserimento professionale, poiché riguardano l'inserimento culturale nella vita sociale attiva, superando le molteplici barriere poste dalle differenze etniche, linguistiche e religiose.

«In tale contesto storico e socio-politico, potremmo dire, le teorie filosofiche dell'intersoggettività sono direttamente interrogate, nella loro costituzione formale e concettuale, dall'aporia (che è anche e innanzitutto esperienza storica) della reale differenza tra gli individui e dalla loro rivendicazione al riconoscimento»¹⁷.

Così, i concetti d'integrazione, tolleranza, solidarietà risultano determinanti anche nell'ambito delle politiche e delle etiche che stanno alla base di una visione pluralistica e dialogica delle civiltà e delle culture.

Non si tratta di cambiare la natura umana, ma di modificare il contesto in cui le persone operano. È un processo che implica una forte assunzione di responsabilità non solo da parte delle autorità politiche ed amministrative, ma anche da parte della società civile. Gli uomini, nelle comunità, devono, infatti, imparare a vivere insieme come un solo popolo. E questo è possibile non solo dando a tutti le stesse regole e le stesse istituzioni democratiche, ma anche ripensando un'idea di *alterità* come punto di partenza più adatto a comprendere una realtà, nella quale della differenza e della sua resistenza all'assimilazione si fa esperienza quotidiana, sia nel "microcosmo" dell'esistenza del singolo individuo che nel "macrocosmo" delle dinamiche globali dei conflitti religiosi e politici¹⁸.

¹⁶ P. DUSI, *Flussi migratori e problematiche di vita sociale. Verso una pedagogia dell'interculturale*, cit., p. 217.

¹⁷ G. CACCIATORE, G. D'ANNA (a cura di), "Introduzione", in *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010, p. 10.

¹⁸ *Ibid.*

Sembra inevitabile il riconoscere che l'*io* concreto ed unico che ognuno di noi sente di essere è qualcosa che accertiamo dopo aver conosciuto «i nostri tu».

Scrive, infatti, José Ortega y Gasset:

«L'*io* concreto ed unico che ognuno di noi sente di essere non è qualcosa che subito possediamo e conosciamo, ma ci va anzi apparendo – né più, né meno – come qualsiasi altra cosa; ossia, a poco a poco, grazie ad una serie di esperienze che hanno il loro ordine stabilito. Voglio dire che accertiamo di essere *io* dopo e grazie al fatto di aver conosciuto prima i *tu*, nell'urto con essi, nella *lotta* che abbiamo chiamato relazione sociale»¹⁹.

Se si muove da questa premessa iniziale, ne consegue che sicurezza e libertà non derivano da un efficace presidio delle frontiere o da regole più o meno restrittive per l'ingresso nel territorio europeo di cittadini extracomunitari, ma dal buon esito del processo d'integrazione dei migranti nelle nostre società²⁰.

Si tratta di valorizzare quella che Giuseppe Cacciatore definisce come la «precondizione morale di ogni dinamica interculturale», vale a dire, la «disponibilità di ogni cultura, di tutte le culture al dialogo e alla comprensione»²¹. Naturalmente, all'interno di questo quadro progettuale,

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *L'uomo e la gente*, trad. it. di L. Infantino, Armando, Roma 1996, p. 144 (il corsivo è mio).

²⁰ Un'ampia ricognizione dell'evoluzione dei Trattati e della politica comunitaria in materia si trova in K. HAILBRONNER, *European immigration and asylum law under the Amsterdam Treaty*, in *Common Market Law Review*, vol. 35, 1998, p. 1047. E. GUILD, H. STAPLES, *Inside out and outside in: third country nationals in European law and beyond*, relazione presentata al corso "European law and policy on immigration and asylum", Università Libera di Bruxelles, luglio 2002. La Comunicazione COM (2000) 757 Final, 22.11.2000, "Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on a Community Immigration Policy", disponibile (come tutti i documenti delle istituzioni europee) all'indirizzo web <http://www.europa.eu.int> nella banca dati EurLex, e, nell'ambito dei lavori della Convenzione Europea, la Nota del Presidio alla Convenzione CONV 69/02, 31.5.02, "Justice and Home Affairs-Progress report and general problems" in <http://european-convention.eu.int>. Ricordiamo, inoltre, anche l'analisi dei vincoli posti al nostro legislatore in materia di disciplina dell'immigrazione e delle condizioni dello straniero dall'adesione ai Trattati costitutivi delle Comunità e dell'Unione Europea, che si può leggere nella sentenza della Corte Costituzionale n. 31/2000.

²¹ G. CACCIATORE, *Etica interculturale e universalismo "critico"*, in G. Cacciatore, G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 34. La dimensione dialogica di un'etica interculturale si trova già in G. Cacciatore,

viene rappresentato un modello interculturale in cui coesistono sia le differenze culturali di cui gli immigrati sono portatori, sia i principi di coesione sociale, di difesa dei diritti universali dell'uomo e dei valori costituzionali.

L'etica che stiamo provando a immaginare, proprio perché trova la sua legittimazione all'interno di quello che possiamo definire il pluralismo dei corpi vulnerabili e delle esistenze precarie²², una condizione che accomuna gli esseri umani e che «innerva di materialità e concretezza il loro *sensus communis*»²³, va ben oltre un inattuabile universalismo. È un'etica del mutuo riconoscimento: essa dovrà saper costruire relazioni positive tra cittadini italiani ed immigrati, attraverso la comunicazione e l'informazione e, allo stesso tempo, garantire pari opportunità di accesso, colmando il divario derivante dalla specifica condizione di straniero (conoscenza della lingua, accesso all'istruzione, ai servizi sanitari, alla formazione e alle politiche di alloggio pubblico).

«[...] coltivare la “reciprocità” e il relazionalismo, ottemperando alle istanze di “riconoscimento” e di traduzione interculturale, favorire l'assunzione consapevolmente, con un atto di auto-obbligazione, di un impegno attivo e di una autentica “responsabilità” nei confronti del prossimo»²⁴.

Nella visione leibniziana, il mondo sociale, come il mondo naturale, è composto da individui che rivolgono le loro azioni alla ricerca della felicità

L'interculturalità e le nuove dimensioni del sapere filosofico e delle sue pratiche, in V. Gessa Kurotschka, G. Cacciatore (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 319-27, in cui viene illustrata l'idea di applicare l'interculturalità al dialogo filosofico, inteso come gioco linguistico e prassi pedagogica. Vorrei inoltre sottolineare che nel suo *Capire il racconto degli altri*, pubblicato su “Reset”, 97, 2006, pp.16-9, Cacciatore sottolineava invece l'importanza di elaborare un'ermeneutica dell'*altrui* “narrazione”, intendendola come tratto distintivo dell'identità. Si tratta per certi aspetti di una posizione molto simile a quella di H. K. Bhabha, che nel saggio *Il diritto alla scrittura* (in N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz *et al.*, *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, trad. it. Mondadori, Milano 2004, pp. 203-27) difende il diritto alla narrazione, cioè la possibilità di «raccontare delle storie che creino il tessuto della storia e cambiare la direzione del suo corso».

²² J. BUTLER, *Vite precarie*, trad. it. Meltemi, Roma 2004.

²³ F. R. RECCHIA LUCIANI, *Il connubio tra immaginazione e comprensione a fondamento dell'etica interculturale*, in G. Cacciatore, G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 61.

²⁴ *Ibid.*

e al compimento di se stessi. Sia lo sviluppo della natura che quello della società sono strettamente connessi nel senso che, come le monadi in virtù del *conatus* tendono alla perfezione, allo stesso modo, in ogni uomo c'è una spinta verso la perfezione data dal piacere; resta inteso che ricerca del piacere e possesso della felicità non coincidono.

Ogni azione trova il suo *conatus* nella ricerca della felicità, vale a dire, ogni decisione che sia stata presa in maniera razionalmente ponderata, con caratteristiche diverse rispetto a quelle che provengono dagli istinti e dagli appetiti, è un *impeto* che reca in sé la prospettiva di una perfezione maggiore. Le anime, sostiene Leibniz, sono portate ad aumentare la loro vitalità e a tendere anch'esse, come tutto l'esistente, verso l'infinito. Ogni perfezione, tranne quella divina, può ulteriormente aumentare nel continuo manifestarsi dell'infinito e dell'infinita perfezione di Dio nel mondo²⁵.

La ricerca di armonia, vale a dire, concordia nella differenza, varietà e pluriformità, oltre che nella ricerca di verità, acquista una connotazione particolare se inserita in un ambito che mira a valorizzare nel rapporto tra mondo e enti un legame che non individua solo una dipendenza, ma una reciprocità. Infatti, una delle caratteristiche pregnanti dell'armonia è per l'appunto la coordinazione tra le parti e lo sviluppo di reciprocità, che permettono al sistema di presentare una coerenza d'insieme.

Non è da escludere, infine, che proprio l'ideale leibniziano di un'enciclopedia delle scienze, perennemente in atto, che ha il suo fine nell'umanizzazione profonda della cultura e nell'incontro dei linguaggi, consente di ripensare oggi la natura dialogale delle pratiche e delle ricerche filosofiche. Avviene così, tramite le parole e le scienze, l'incontro delle culture e la messa in comune di una finalità collettiva.

A volere trovare un minimo comune denominatore, nella riflessione leibniziana, che rappresenti il nucleo del nostro argomentare, non si può non fare riferimento al carattere della saggezza²⁶.

²⁵ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *An mundus perfectione crescat*, in G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Carocci, Roma 2003, p. 101.

²⁶ I testi politici di G. W. LEIBNIZ sono stati pubblicati nell'*Akademie-Ausgabe (Politische Schriften: secondo l'abbreviazione, A IV)* in cinque tomi, I (1667-76), II (1677-87), III (1677-89), IV (1680-1692) e V (1692-1694). Attualmente gli scritti politici vengono curati e pubblicati a opera della *Leibniz-Editionsstelle* di

«La saggezza, che è la conoscenza del nostro bene, ci porta così alla giustizia, promuovimento razionale del bene altrui»²⁷.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, la giustizia altro non è che la carità del "saggio", «vale a dire una bontà verso gli altri conforme a saggezza»²⁸. Da qui, la considerazione della saggezza come scienza della felicità.

Naturalmente, la felicità non consiste nel possesso pieno della perfezione, ma è un tragitto da percorrere verso beni maggiori. Il cammino progressivo e graduale verso il *meglio* è anche e soprattutto un'esortazione ad impegnarsi per migliorare la propria esistenza; allo stesso modo della natura che agisce sempre verso il meglio e dunque verso l'infinito.

Parafrasando il linguaggio leibniziano, potremmo dire che ogni sostanza comprende l'insieme di tutte le sue proprietà, e poiché questo insieme è infinito, ne consegue che l'individuo è infinito e dunque inesauribile per qualsiasi analisi.

L'individuo leibniziano, da un lato, implica e comprende l'infinito e, dall'altro, vi si perde e si completa in esso che, a sua volta, lo attualizza e lo possiede.

Questa rapida trattazione contiene in *nuce* teorie che il filosofo ha ampiamente svolto nella sua produzione etico-politica. Leibniz non sottace che tutti gli ordinamenti politici debbono tendere sempre alla "virtù" dei

Potsdam (sede distaccata dell'*Akademie der Wissenschaften* di Berlino e del Brandeburgo), sotto la direzione di Hartmut Rudolph.

Nei prossimi anni è prevista l'uscita di vari volumi, frutto della riedizione di opere pubblicate in precedenza e del ritrovamento di inediti nel *Leibniz-Archiv* di Hannover. Ci si trova di fronte a una produzione estremamente corposa e consistente anche dal punto di vista quantitativo: l'*Akademie-Ausgabe* completa dovrebbe contenere almeno 10 volumi di scritti politici. Per quanto riguarda i testi compresi fra il 1695 e il 1716, al fine di sopperire alla mancanza, per il momento, di un'edizione completa filologicamente attendibile, occorre fare riferimento a varie versioni precedenti, e in particolare a quelle di G. MOLLAT (secondo l'abbreviazione, M), A. FOUCHER DE CAREIL (FC), O. KLOPP (K); C. I. GERHARDT (GP). In italiano è stata tradotta solo una piccola parte degli scritti politici in un'edizione curata nel 1951 da V. MATHIEU (SP).

²⁷ G. W. LEIBNIZ *La nozione comune della giustizia*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, UTET, Torino 1951 (1965²) [d'ora in poi SP], p. 230.

²⁸ Ivi, in SP, pp. 225-226.

cittadini e, tra essi, hanno importanza preminente quelli che concernono la loro educazione.

«Si ammetterà, ritengo, che coloro che hanno la responsabilità della condotta altrui, come i tutori, i direttori di società e certi magistrati, han l'obbligo non solamente d'impedire il male, ma anche di provvedere al bene»²⁹.

Ma non solo, accanto agli ordinamenti che si occupano dell'educazione dei cittadini, Leibniz considera anche le leggi che governano il commercio, le manifatture e il lusso, che pur rientrando nella *αυτάρκειαν* dei cittadini, sono ugualmente promosse dal diritto privato, poiché mirano ad istituire quella perfetta equità dalla quale dipende non solo la virtù, ma anche il benessere comune dello Stato.

Da quanto fin qui sostenuto, si evince che “giusto” è ciò che «giova alla comunità» e che il bene pubblico ne rappresenta la «legge suprema». Va ribadito che l'uomo giusto è consapevole del fatto che deve amare il *bene comune* perché solo nella felicità del genere umano può trovare la sua gloria. Fare il bene del prossimo non vuol dire aggiungere la somma dei beni, ma moltiplicarli: «più grande è il numero moltiplicato dal moltiplicatore, più grande è il nostro profitto»³⁰.

Da questo assunto, inoltre, si ricava che il punto di vista *altrui* è il «giusto punto di prospettiva così in politica come in morale»: esso è adatto a farci scoprire considerazioni che senza di esso non ci sarebbero venute in mente. Il senso del principio, osserva Leibniz, è di non fare o non rifiutare ciò che non vorresti che ti si facesse o rifiutasse³¹.

Semberebbe, dunque, che della valorizzazione del ruolo della comunità, ovvero, della molteplicità degli individui, più che quello del singolo individuo si nutrono le ragioni della riflessione leibniziana.

Vero è che il rapporto tra *individuale* e *comune* viene sviluppato da Leibniz attraverso la nozione di giustizia. Tale nozione non riveste solo un carattere politico *stricto sensu*, ma riguarda l'intera struttura del mondo, in

²⁹ Ivi, in SP, p. 226.

³⁰ G. W. LEIBNIZ, *A Antoine Arnauld (début novembre)*, in *Le droit de la raison*, Textes réunis et présentés par René Sève, Librairie philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne, Ve, Paris, 1994 [d'ora in poi DR], p. 207.

³¹ G. W. LEIBNIZ, *Osservazioni sulla vita sociale*, in SP, pp. 351-352

quanto sorretta da una *lex justitiae*. Leibniz ritiene che la *lex justitiae* sia da intendere come «una virtù relativa alla comunità (*gemeinschaftliche Tugend*): una virtù che conserva la comunità (*Gemeinschaft*)». Il carattere della *giustizia* è dunque quello di essere una virtù sociale che conserva la società³². La virtù, infatti, è dotata di un carattere espansivo. Non a caso, il compito di chi coltiva la giustizia è quello di fare in modo «[...] che la felicità sia estesa quanto più possibile [...] Ed essendo la felicità uno stato di gioia durevole, egli farà quant'è in suo potere affinché il maggior numero possibile sia lieto e la sua gioia possa perdurare, e le possibili cause di turbamento vengano eliminate. Si deve cercare pertanto di aumentare il numero di coloro che si possono rendere felici, nei limiti in cui essi non si ostacolano a vicenda: ciò significa che si devono favorire la propagazione e la conservazione»³³.

Leibniz definisce la giustizia anche secondo un'altra modalità, vale a dire, come *caritas sapientis*, carità del saggio³⁴, di chi segue i dettami della saggezza. Né stupisce che proprio su questo argomento egli si soffermi, con particolare cura, su un'idea di giustizia che viene a riguardare un individuo, il *sapiens*, il quale nella sua singolarità è in grado di condurre verso il *bene*

³² G. W. LEIBNIZ, *Le società naturali*, 1680, in A IV, 3, p. 908, trad. it., in SP, p. 137.

³³ G. W. LEIBNIZ, *Initium institutionum juris perpetui*, 1665, in *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, par G. MOLLAT, Neue Bearbeitung, Haessel, Leipzig 1893² [d'ora in poi M], p. 2; trad. it., *Inizio di istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p. 193.

³⁴ G. W. LEIBNIZ, *Sull'idea della giustizia come carità del sapiente: Discussion avec Gabriel Wagner*, 1698, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, 7 voll., Weidemann, Berlin 1875-90; rist. Georg Olms, Hildesheim 1960s [d'ora in poi GP], vol. I, p. 392; *De justitia et jure*, 1679-1670?, in A VI, 4C, p. 2777; *Aphorismi de felicitate, sapientia, caritate, justitia*, “Erste Fassung”, 1678-1679?, in A VI, 4C, p. 2792; *Juris naturalis principia*, 1678-1679, in A VI, 4C, p. 2809; *Tentamina quaedam ad novum codicem legum condendum*, 1680, “Zweiter Ansatz”, in A VI, 4C, p. 2854; *De justitia ac amore voluntateque Dei*, 1680-1688?, in A VI, 4C, p. 2890; *De abstractis*, 1683-1688, in A VI, 4A, p. 573, *Leibniz à Kettwig*, 6-7 novembre 1695, in G II, p. 654; “Praefatio Codicis juris gentium diplomatici”, 1693, in A IV, 5, p. 61, trad. it., *Prefazione al Codice diplomatico del diritto delle genti*, in SP, p. 159; *Relativo Codicis juris gentium diplomatici*, 1693, in A IV, 5, p. 82. Cfr. G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, p. 400: «La formula definitiva del 1677, “la giustizia carità del saggio [...] concilia spontaneità e calcolo, saggezza per sé e per tutti [...] La giustizia universale è ben definita come pietà utilitaristica, o meglio disinteressata in senso edonista, dedotta sotto i propri aspetti positivi e polemici dall'ottimismo”».

comune l'insieme dei cittadini. Non v'è dubbio che le sue decisioni devono comportare l'interesse per il *bene comune: gemeinsamlich*.

È la rilevanza del *comune* in un pensiero in cui (ci riferiamo agli ambiti più vari della riflessione leibniziana, dalla politica alla giurisprudenza, all'economia) ricorrono espressioni come *bene comune, felicità comune, salvezza comune, scopo comune, gemein, commune, commun*.

Si tratta di tenere in costante considerazione, da un lato, l'importanza della metafisica ai fini della comprensione del pensiero politico leibniziano e, dall'altro, l'irriducibilità di quest'ultimo a deduzione dalla prima e, quindi, l'estrema attenzione per le strutture politico-costituzionali attive nel contesto europeo. Il perché di questa scelta da parte di Leibniz ha anche motivazioni pratiche: il filosofo impostava i problemi come giurista, politico, diplomatico, piuttosto che come filosofo politico, perché saldamente ancorato alla concretezza delle dinamiche esistenti.

Si aggiunga a ciò il riferimento alla situazione europea e, in particolare, tedesca, dopo la guerra dei Trent'anni e la pace di Westfalia (1648).

«Per comprendere il momento storico in cui si colloca l'azione diplomatica e politica di Leibniz bisogna volgere uno sguardo alla situazione dell'Europa, e in particolare della Germania. Quest'ultima era ripiombata nel più cupo è squallido Medioevo. Devastata dalle soldatesche, impoverita dalle enormi imposte e contribuzioni di guerra cui i generali vincitori avevano a vicenda assoggettate le città e i paesi degli Stati occupati, con un'enorme circolazione di monete false, la Germania aveva sofferto dalla Guerra dei Trent'Anni, che si era svolta prevalentemente su suolo tedesco, tutto il soffribile. Essa usciva dalla guerra con la popolazione ridotta ad un terzo, il commercio e le industrie rovinate, l'agricoltura gravemente compromessa. La Hansa delle città tedesche del Nord era praticamente sciolta, le città avevano perduto tutti i loro privilegi e gran parte delle loro libertà; Brema, Amburgo e Lubeca, le sole che in qualche modo si tenessero ancora in piedi, erano ridotte ad un misero commercio di commissione. La borghesia cittadina, impoverita, umiliata, rovinata, perde ogni importanza; i contadini vengono ridotti dalla crescente miseria nello stato di servitù della gleba. La nobiltà, invece, che, militando nell'ufficialità dei vari eserciti, durante la guerra si era arricchita con i saccheggi, riacquista un'enorme importanza sociale, pur perdendo completamente ogni potere politico, e di questa sua potenza economica e sociale approfitta per pesare senza pietà sui borghesi e sui contadini. Il nobile nel suo castello diviene onnipotente e fa sentire il suo dominio in maniera per lo più intollerabilmente brutale.

La condizioni morali e intellettuali sono deprecabili: crassa ignoranza, avidità di facili guadagni, disprezzo per il lavoro, smania di godimenti brutalmente sensuali e spesso crudeli, dominano in tutte le classi della società tedesca. Rinascono tutte le vecchie superstizioni, e i processi per stregoneria si moltiplicano. Lo sviluppo intellettuale tedesco si arresta, e la cultura vive, di una vita assai grama, nelle sole Università»³⁵.

Il tema della riunione delle Chiese, con la sua intrinseca politicITÀ, risulta centrale al riguardo, così come decisiva è la ricerca di una *balance de l'Europe*, di un bilanciamento fra le nazioni europee, in grado di individuare un elemento unitario che assicuri la pace fra gli Stati.

«E la stessa società umana dev'essere ordinata in modo da uniformarsi il più possibile alla divina, e da far sì che nell'animo degli uomini si accenda nel modo più efficace, insieme con le altre scienze e virtù, la cognizione e l'amore di Dio»³⁶.

Nella metafisica leibniziana, armonia dell'universo e monade come punto di forza, come centro di espressione, rappresentano due facce della stessa medaglia.

«Come in una repubblica ottimamente costituita ci si cura che per i singoli vi sia quanto bene possibile, così pure l'universo non sarà abbastanza perfetto che nella misura in cui provvederà ai singoli, fatta salva naturalmente l'armonia universale. «Non se ne può trovare misura migliore della stessa legge di giustizia, che detta a ciascuno di prendere parte alla perfezione dell'universo e alla propria felicità [...]»³⁷.

Vale a dire: l'individuo nella sua singolarità e l'universo in quanto repubblica, lungi dall'escludersi, si compenetrano a vicenda. Del resto, nella prospettiva leibniziana:

³⁵ G. PRETI, *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma 1953, p. 32.

³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Inizio di istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p.197.

³⁷ G. W. LEIBNIZ, *L'origine radicale delle cose*, 1697, in GP VII, p. 308, trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, 3 voll., UTET, Torino 2000 [d'ora in poi SF], vol. I, pp. 486-487. Si vedano W. KABITZ, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems* (1909), Georg Olms, Hildesheim 1974, pp. 108-109.

«*Armonia* è la diversità equilibrata dall'identità. Armonico, cioè è l'uniformemente dissimile. Piace la varietà ma ridotta in unità, ben disposta e collegata. L'omogeneità pure piace, quando sia sempre nuova, sorprendente e inaspettata e, pertanto, o suggestiva o ingegnosa; essa è gradevole soprattutto tra cose diversissime, in cui nessuno sospetterebbe una connessione [...]»³⁸.

A questo deve aggiungersi, e proprio ai fini del chiarimento che qui si vuole prospettare, una puntualizzazione ulteriore.

Nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, e, precisamente, nel capitolo in cui si parla della divisione delle scienze, la risoluzione prospettata dal filosofo, riguardo a un'«alleanza della pratica con la teoria» – che «si vede presso coloro che insegnano quelli che si chiamano gli esercizi, come anche presso i pittori o scultori e musicisti, e presso altre specie di virtuosi» – intende sottolineare che, se i principi delle professioni, delle arti e dei mestieri fossero insegnati praticamente, «questi studiosi sarebbero veramente i precettori del genere umano»³⁹.

Ebbene, non si tratta solo «di parlare, né solo di pensare, ma di pensare nella pratica (*practice*) che cosa fare»⁴⁰.

A questo proposito Leibniz scrive:

«Bisognerebbe [...] mutare in molte cose la situazione attuale della letteratura, e dell'educazione dei giovani, e di conseguenza dell'amministrazione pubblica»⁴¹.

È noto come l'opera di Leibniz abbia segnato il passaggio dall'Europa seicentesca, tutta presa dai conflitti generati dalle divisioni religiose,

³⁸ G. W. LEIBNIZ, *Elementa juris naturalis*, «Zweite Hälfte», 1669-1670?, in A VI, I, p. 483, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in SP, p. 104. Cfr. sulla nozione di armonia: D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), FRIEDRICH FROMMANN, Cannstatt, Stuttgart-Bad 1964, pp. 13-16; J. MOREAU, *L'univers Leibnizien. Avec un appendice: L'espace e les vérités éternelles chez Leibniz*, Vitte, Paris 1956; rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1987, pp. 69-78; K. HILDEBRANDT, *Leibniz und das Reich der Gnade*, M. Nijhoff, Haag 1953, p. 104; Y. BELAVAL, *L'idée d'harmonie chez Leibniz*, in «*Studium generale*», 9, 1966, pp. 558-568.

³⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1703-1705, in A VI, 6, p. 527; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. IV, *Sulla conoscenza*, cap. XXI, *Della divisione delle scienze*, § 1, p. 524.

⁴⁰ G. W. LEIBNIZ, *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Deutschland*, 1671 in A, IV, 1, pp. 530-531.

⁴¹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. IV, *Sulla conoscenza*, cap. XXI, *Della divisione delle scienze*, § 1, p. 524.

all'Europa settecentesca, volta alla ricerca di una pace stabile. Con un'intensa attività diplomatica e culturale, il filosofo cercò di promuovere la conciliazione delle chiese e l'accordo tra le nazioni, diffondendo in Germania lo spirito europeo, quale si andava configurando in Francia e in Inghilterra. Leibniz godeva della protezione della casa di Hannover, che sarebbe, poi, salita sul trono inglese, ma il suo interesse per il regno di Prussia contribuì a spostare l'asse della cultura tedesca dal Reno all'Elba; e fu indotto a guardare ancora più in là, fino alla Russia. Eppure, l'intenso e costante impegno di Leibniz profuso sul piano politico e diplomatico nel tentativo di riunificare le chiese e di pacificare l'Europa non sortì l'effetto sperato. Non è un caso che la storia europea sia intrisa di sconvolgimenti, di catastrofi e di spinte in avanti. Vero è che Leibniz, nel tentativo di arginare l'inquietudine che affliggeva il suo tempo, e che a lui si manifestò in tutta la sua drammaticità negli anni della 'guerra di successione spagnola', elaborò nel 1712 un progetto di costituzione europea il cui *corpus* legislativo avrebbe dovuto garantire la pace tra le nazioni d'Europa⁴².

Le radici dell'Europa, delle quali oggi tanto si parla, hanno spesso qualcosa di oscuro e d'inquietante, perché non tutto nello spirito europeo, come nella storia di qualsiasi civiltà, è senza macchia e senza peccato. Ma se proprio si deve intraprendere un cammino a ritroso, Leibniz è un personaggio con il quale ci si intrattiene ancora volentieri.

Di certo, senza le guerre, che hanno turbato l'Europa fin dalle prime fondazioni delle Società o Accademie reali, si sarebbe andati lontano, osserva Leibniz, e si sarebbe già in grado di progredire per mezzo dei nostri lavori; purtroppo i potenti della terra per la maggior parte non riconoscono l'importanza della cultura né sanno di quali beni si privano.

«Non dispero che in un tempo o in un paese più tranquillo gli uomini seguano la ragione più di quanto non hanno fatto finora»⁴³.

⁴² Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *L'ottimismo in Leibniz*, in *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Svignano, Sansoni, Firenze 1983, p. 309.

⁴³ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. IV, *Sulla conoscenza*, cap. III, *Dell'estensione della conoscenza umana*, p. 369.

Non si sorprenderà il lettore nel notare che Leibniz aveva concentrato parte dei suoi sforzi più maturi proprio nell'istituzione di una Banca Centrale Europea: un involucro esterno che avrebbe tenuto insieme il complesso tessuto spirituale dell'Europa. Quest'idea di un'Europa unita nella diversità, rispettosa delle differenze, sensibile alla conciliazione tra gli Stati e le confessioni religiose, rappresentava già per Leibniz il destino dell'Europa.

A rinforzare quest'affermazione vi è inoltre la testimonianza che meglio caratterizza il suo pensiero e che consiste nella ricerca di una 'mediazione sintetica'. Mediazione che in ambito religioso cercò di realizzare attraverso la riconciliazione delle diverse confessioni cristiane – protestanti, cattolici, greco-ortodossi – in campo politico, favorendo una stabile pacificazione tra le nazioni europee e nella sfera culturale, ritenendo che non si dovessero contrapporre, come invece molti facevano, tradizione antica e progresso, filosofia (metafisica) e scienza.

Aggiungerei ancora una riflessione che mi sembra degna di considerazione per far meglio intendere la realtà e l'uso del concetto di 'mediazione sintetica'. Leibniz, inserendosi nel dibattito sulla preferibilità della cultura antica o di quella moderna, ha sostenuto la possibilità e l'opportunità di trattenere il meglio della cultura antica e della cultura moderna, allo scopo di operare una sintesi.

«Leibniz è lo spirito più universale che abbiano prodotto i popoli moderni fino a Goethe. Se il contributo più alto della filosofia è di elevare alla coscienza di se stessa e alla chiarezza sistematica la cultura di un'epoca e di accrescere così la potenza di questa cultura, nessun'altra mente dopo Platone e Aristotele lo ha compiuto in modo così ampio e creativo come questo filosofo»⁴⁴.

Il sapere, nella riflessione leibniziana, diviene continua testimonianza del progresso che l'uomo compie: sviluppo temporale dell'umana contingenza. L'identità individuale viene così ad essere definita dal rapporto che sussiste tra l'uomo e la sua memoria.

⁴⁴ Cfr. W. DILTHEY, *Leibniz e la fondazione dell'Accademia di Berlino*, in *Leibniz e la sua epoca*, a cura di R. B. Oliva, Guida, Napoli 1989, p. 100.

Da questo sfondo si dischiude l'esperienza della peculiarità di ogni individualità che, fin dalla sua interiorità, avverte la memoria di un comune universo simbolico da cui attingere un rassicurante senso di appartenenza.

È attraverso la memoria che l'arte combinatoria dell'immaginazione seleziona i ritagli della storia e ricostruisce eventi ormai sedimentati nella memoria collettiva.

Leibniz, prima di altri, ha compreso che l'uomo deve costituire una comunità unita e interdipendente, arricchita dalle differenze di cultura e tradizioni. Questo convincimento è confermato dal fatto che la cultura diviene capacità di capire se stessi e gli altri, vale a dire, consapevolezza, responsabilità e libertà. E che, nella nostra contemporaneità, si traduce nella capacità di assumere la dimensione dialogica e quella ermeneutico-comprendente come pilastri o basi di appoggio per edificare la convivenza democratica.

Mi pare, a questo punto, che si possa sostenere, che la novità e l'attualità della riflessione leibniziana consisti nel proporre alcune linee di risposta ad una sfida che è a un tempo concettuale e pratica; è la sfida che il terzo millennio è chiamato a vivere in tutta la sua drammaticità: la sfida della convivenza.

Si può dire, certo, che questo è un problema legato alla condivisione, spesso non scelta, ma inevitabile, dello stesso tempo e dello stesso spazio da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono come radicalmente differenti da ogni altro.

La sfida appare sollecitata dai meccanismi sociali e dal comune destino multiculturale, ma anche dalle dinamiche esterne agli Stati tradizionali e connesse alla globalizzazione dei processi culturali e politici.

«Gli imponenti flussi migratori transnazionali, e gli argini, gli ostacoli, i muri che essi incontrano, mostrano meglio di ogni altra cosa i limiti e le enormi contraddizioni delle democrazie contemporanee e dell'ideale universalistico democratico»⁴⁵.

⁴⁵ M. RICCIO, *Democrazia come "valore universale" ed etica interculturale*, in G. Cacciatore, G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 106.

Riguardo a questi temi, è opportuno, se non doveroso che la filosofia e la pedagogia dialoghino tra di loro e con altri ambiti delle presunte scienze umane.

L'indagine prende avvio dalla constatazione che l'uomo contemporaneo vive in una società multiculturale in cui la cultura non solo si esplica in molte forme, ma anche e soprattutto che più culture coesistono insieme.

Tutto ciò sarà rilevante per qualificare il compito che la politica e la filosofia si trovano oggi ad affrontare, che è quello di guardare alla storia e all'evoluzione delle culture non solo nella loro genesi identitaria, vale a dire, religioni, costumi, stili di vita, ma anche, e più di tutto, «nella dinamica del loro essere luoghi in cui le pratiche umane si organizzano in linguaggi, immagini, attribuzioni di significati e di simboli, in plurali e talvolta contrastanti narrazioni di vite individuali e collettive»⁴⁶. Le culture, osserva Seyla Benhabib, si costituiscono «attraverso complessi dialoghi con altre culture e, nella maggior parte di quelle che sono pervenute a un certo grado di differenziazione interna, il dialogo con l'altro è intrinseco piuttosto che estrinseco alla cultura stessa»⁴⁷.

Non v'è dubbio che la costruzione di una società solidale, pacifica e ricca di convivenza democratica è resa possibile dall'*accoglienza dell'alterità*.

Del resto, la stessa pedagogia si risolve in un sistema *in-fieri* di regole comunicative, sociali, relazionali in grado di permettere ad un soggetto di divenire *ciò che può*. Lo specifico della scienza dell'educazione consiste nel ricercare la promozione e la qualificazione della soggettività personale.

Al riguardo, si veda quanto sostenuto dall'insigne studioso Franco Cambi, il quale ritiene che la pedagogia, al contrario delle scienze naturali, goda di una particolarità: in essa i paradigmi sono compresenti, non si elidono e possono coesistere, invecchiano, ma si riaggiornano, si ridefiniscono a partire da una tensione dialettica⁴⁸.

Lo specifico della formazione si costruisce anche e soprattutto in termini di convivenza democratica e di educazione alla pace.

⁴⁶ G. CACCIATORE, *Etica interculturale e universalismo "critico"*, in G. Cacciatore, G. D'anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 41.

⁴⁷ S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), trad. it. il Mulino, Bologna 2005, p. 9.

⁴⁸ Cfr. F. CAMBI, *Il congegno del discorso pedagogico. Metateoria, ermeneutica e modernità*, Clueb, Bologna 1986, p. 27.

D'altra parte, per garantire le condizioni intersoggettive della parità partecipativa è necessario che i processi di apprendimento esprimano eguale rispetto nei confronti di tutti i partecipanti e garantiscano eguali opportunità per il conseguimento della stima sociale.

Si potrebbe ora indirizzare l'indagine critica sulla problematica inerente ai rapporti tra cultura di appartenenza e cultura 'altra'. Si tratta di una proposta teorica in grado di rilevare gli aspetti che rendono una cultura diversa dalla nostra e, al contempo, di comprendere che la rappresentazione di questa cultura 'altra' non sempre coincide con quella che essa ha di se stessa o con le rappresentazioni che gli altri hanno costruito intorno ad essa.

Non è privo di rilevanza il fatto che la conoscenza di altre culture sia prodotta da atteggiamenti di disponibilità, di apertura e di dialogo.

Su questo terreno, tanto le esigenze pratico-politiche emergenti, quanto l'ermeneutica dell'attualità chiamano in soccorso l'educazione interculturale, un approccio formativo in grado di promuovere le capacità di convivenza costruttiva in una società culturale e sociale molteplice.

Questa innovativa formulazione concettuale richiede l'accettazione e il rispetto del diverso, nel senso che il riconoscimento dell'identità culturale ha il suo compimento e la sua realtà solo nella quotidiana ricerca di dialogo, di comprensione e di collaborazione, in una prospettiva di reciproco arricchimento.

Il primo requisito che la formulazione esige è dunque il superamento di una situazione statica, multiculturale, a favore di una condizione sociale 'dinamica', interculturale. In altri termini, qui si vuole asserire che l'*incontro-confronto* con l'alterità si costituisce come relazione tra culture; una sorta d'interdipendenza e di correlazione fra individui diversi tanto prepotente da trascendere la loro stessa volontà d'interagire e comunicare con le altre costellazioni culturali, al punto da imporsi come dialogo sui valori da loro proposti, prima ancora che sulle differenze culturali.

Per cogliere l'originale curvatura 'interculturale' dell'educazione, occorre considerare come essa, nel contempo, non possa sottrarsi all'orizzonte del dialogo *io-altro*, consolidandosi così proprio sui motivi dell'unità, della diversità e della loro conciliazione dialettica e costruttiva nella società multiculturale.

Prioritaria, comunque, è anche l'analisi del termine 'straniero' nell'accezione più ostile che esso possa assumere: l'altro viene percepito come una minaccia, piuttosto che come soggetto portatore di nuova complessità.

Ma l'uomo è legato ad una potenzialità straordinaria: quella del vivere insieme. A riguardo, si è notato come la formazione costituisca un arricchimento per l'individuo, il quale viene messo in contatto con il patrimonio culturale e spirituale dell'umanità e, nello stesso tempo, viene educato a considerare con tolleranza, benevolenza e indulgenza idee, sentimenti e comportamenti altrui.

Qui si colloca la filosofia dell'educazione, coniugando insieme la razionalità dell'esperienza e l'esperienza del valore.

Giunti a questo punto, risulta evidente come per Leibniz lo Stato sia costituito da una complessità di individui i cui tratti distintivi negli anni possono migliorare come peggiorare. Ebbene, rendere ragione di tale complessità – consolare gli infelici⁴⁹, stimolare coloro che per pigrizia sono divenuti apatici, punire i malvagi – è un atto conforme a *recta ratio*. Vero è che tra i compiti che lo Stato deve assolvere rientra anche quello di aiutare chi vive nello sconforto, nell'indigenza o nell'apatia. E lo Stato, che di fatto personifica ogni singolo individuo, deve provvedere a tutte le necessità che il cittadino incontra nel corso della vita. Deve, effettivamente, contribuire al bene del singolo, tutelando anche coloro che per *léthargie*⁵⁰ mandano tutto in rovina. Da questo punto di vista, è significativo il valore storico della riflessione leibniziana.

La *respublica* e il relativo governo devono essere volti al *bene comune*, devono garantire la sicurezza comune. Resta inteso che il valore della relazione fra la «repubblica degli spiriti», guidata da Dio, nella quale giustizia e *bene comune* si realizzano al sommo grado, e ogni singola repubblica è notevole.

Nell'*optima respublica* l'individuo non solo è responsabile della sua felicità, ma deve anche contribuire al *bene comune*. Non v'è dubbio che si tratta di una compenetrazione di individuale e comune: l'*optima respublica*

⁴⁹ G. W. LEIBNIZ, *Assurances*, in DR, p. 174.

⁵⁰ *Ibid.*

deve tendere al «punto di vista altrui» e, quindi, al continuo scambio fra il proprio e l'altrui, ponendo alla sua base il *commune bonum* e la felicità comune degli individui⁵¹.

Nella visione leibniziana, lo Stato costituisce sia un elemento politico in *senso stretto* sia un elemento *ontologico* e *gnoseologico*. Esso, fondandosi sul *bene comune*, non solo realizza un obiettivo politico, ma si radica anche nella struttura e nella dinamica delle cose.

Tra sfera politica e presenza del *bene comune* sussiste un rapporto inscindibile. Si tratta di un *cooperare* in vista dell'utilità comune (*conspirare in communem usum*)⁵², attraverso la salvezza comune nei momenti difficili (*communis salus*)⁵³. Ciò che caratterizza la politica è dunque il *conatus* in vista di una direzione comune, che assicuri il *meglio* a tutti i cittadini, evitando così disgregazioni e lacerazioni.

La rilevanza del *comune*, tuttavia, non riguarda solo la politica in *senso stretto*, ma appartiene alla struttura complessiva della realtà. Ecco perché la giustizia viene intesa come *conatus*, tendenza costante verso la felicità comune⁵⁴.

⁵¹ G. W. LEIBNIZ, *Elementa juris naturalis*, «Untersuchungen», 1669-1670?, in A VI, 1, p. 446: «L'ottima repubblica (*optima respublica*) è quella in cui gli uomini vivono felici (*in felicitate*)». Sulla nozione di *optima respublica*, con il suo sostrato metafisico, cfr. A. ROBINET, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, Paris 1994, p. 68: «L'irruzione, nel lessico del 1670, dell'*optima respublica* ne fa entrare il concetto sotto un complemento considerevole dell'universalità semplice: è che questa universalità è complessa, armonica, la migliore, *optima Respublica universalis* [...] Il suo fondamento è la felicità, non l'utilità»; E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, PUF, Paris 1964, p. 49; A. HEINEKAMP, «Das Glück als höchstes Gut in Leibniz'Philosophie», in AA. VV., *The Leibniz Renaissance*, International Workshop, Firenze 2-5 giugno 1986, Olschki, Firenze 1989, p. 122.

⁵² G. W. LEIBNIZ, *Consilium Aegyptiacum*, «Specimen demonstrationis politicae», 1671-72, in A IV, 1, p. 244.

⁵³ G. W. LEIBNIZ, *De libero territorio*, 1682, in A IV, 2, p. 401, trad. it., *Sul territorio libero*, in SP, p. 499.

⁵⁴ G. W. LEIBNIZ, *Elementa juris naturalis*, 1670-71, in A VI, 1, p. 454. Cfr. *Kurzfassung einiger Ausführungen vor Kaiser Leopold I*, 1688, in A IV, 4, p. 48; *Juris naturalis principia*, 1678-1679, in A VI, 4C, p. 2810: «È proprio della carità tendere alla felicità comune (*ad communem felicitatem niti*)»; *Aphorismi de felicitate, caritate, justitia*, 1678-1679, «Erste Fassung», in ivi, pp. 2792 e sgg.. Sulla rilevanza della questione della giustizia, e sulla sua connessione col concetto di carità: P. RILEY, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard University Press, Cambridge 1996.

È, infatti, «conforme a ragione che ogni cosa sia ordinata secondo le esigenze del massimo bene comune»⁵⁵, sulla base di una legge di giustizia, che «detta a ciascuno di prendere parte alla perfezione dell'universo e alla propria felicità, a misura della propria virtù e dunque della sua volontà che lo volge al bene comune»⁵⁶.

D'altra parte, si tratta di comprendere, dal punto di vista del *diritto stretto*, la peculiare valenza della norma: «non ledere nessuno». Ebbene, secondo Leibniz, non basta prescrivere di «non ledere nessuno», che è una prescrizione minimale, ma bisogna anche “aiutare” ogni componente della società che si trova in difficoltà. Difatti, il progetto speculativo leibniziano vuole rendere l'uomo consapevole delle sue azioni e, nello stesso tempo, perfezionare le regole del diritto naturale. Non si tratta solo di pervenire a una ‘mediazione’ fra le esigenze individuali e quelle collettive, ma all’idea secondo cui il *comune* rappresenta un elemento decisivo per la costituzione politica dell’individualità: va fatto «ciò che è utile alla comunità»⁵⁷.

La *recta ratio* affranca l'uomo dalla schiavitù delle passioni e gli consente di potenziare le sue energie al fine di acquisire ricchezze considerevoli, con le quali vivere decorosamente. Mentre la schiavitù delle passioni lo condanna alla miseria e alla sottomissione, in quanto sono causa non solo del male *altrui*, ma anche e soprattutto del *proprio*.

Sulla base di questi elementi e dalla visuale offerta da questa prospettiva, la proposta filosofica di Leibniz mostra quello che può essere definito come il suo punto di forza: ovvero, l'intenzione di attribuire un'identità culturale alla sua epoca. È in questo contesto che si iscrive l'analisi della *tromperie pernicieuse*⁵⁸. Leibniz muove dal riconoscimento della malattia mentale come il più crudele dei mali che possono affliggere l'uomo: essa danneggia la mente e condanna alla perdita dell'identità personale. Il rispetto per l'uomo e la sua dignità è fondamentale in una filosofia finalizzata al

⁵⁵ G. W. LEIBNIZ, *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1680?, in A VI, 4C, p. 2852.

⁵⁶ G. W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*, 1697, in GP VII, p. 307; trad. it., *L'origine radicale delle cose*, in SF I, p. 486.

⁵⁷ G. W. LEIBNIZ, *La regola suprema del diritto*, in SP, p. 130.

⁵⁸ G. W. LEIBNIZ, *Nouvelle méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence* (1667), in DR, p. 197.

superamento della “crisi” della coscienza europea. Altrimenti non potrebbe sussistere la connessione tra gli esseri, l’universale armonia.

Sulla base di queste riflessioni, si può sostenere che la concezione leibniziana di «armonia prestabilita» diviene premessa indispensabile per comprendere il mondo in cui viviamo.

La società contemporanea è caratterizzata da una rete di rapporti che si estendono progressivamente per tutto l’intero pianeta. La rapidità e la profondità dell’evoluzione dei modi di vita umani, determinata dalle innovazioni tecnologiche, rappresenta una novità assoluta nella storia umana. Per non parlare, poi, delle trasformazioni antropologiche ed ecologiche globali, dovute all’interazione tra fattori evolutivi, sociali, culturali, economici, tecnologici, che sono di un’ampiezza senza precedenti. Si ritiene che i mutamenti in atto stiano modificando, in modo irreversibile, il nostro modo di vivere quotidiano, il nostro modo di pensare e di percepire il mondo e la convivenza umana. Vero è che in una società *pluri-etnica*, *pluriculturale* e *pluri-religiosa*, come la nostra, sia indispensabile un’apertura al pluralismo. Resta inteso che per realizzare la *connessione tra gli esseri* non basta occuparsi solo delle minoranze, ma bisogna pure tutelare i diritti delle maggioranze.

D’altra parte, la convivenza democratica non si realizza contrapponendo all’ideale della propria comunità la realtà assai più precaria dell’ideale di altre comunità. Vero è che nella storia umana tutto è profondamente mescolato e, quindi, possono esistere abissi di santità e di dedizione, ma anche d’intolleranza e di oppressione in tutte le tradizioni religiose. In tal senso, vanno rigettate quelle opinioni che stimano il bene da una parte e il male dall’altra.

Sotto questo aspetto, l’analisi dell’idea di verità e di giustizia, che la cultura europea si è formata nel corso dei secoli, presentando le proprie comunità come avente tutti i pregi, in contrapposizione ad altre comunità di cui invece sono state messe in evidenza soprattutto i difetti o gli errori commessi nel corso della storia, dimostra come il potere dei pregiudizi opera sull’animo umano, dando vita non solo alla corruzione del cuore e, in seguito, del peccato, ma anche a una reale incapacità conoscitiva dell’uomo.

In tempi in cui l'intolleranza squarcia le coscienze degli uomini e spodesta la ragione del bene come unica certezza, diviene prioritario comprendere l'analisi fenomenologica e l'impostazione psicologica degli oscuri meccanismi che conducono l'uomo a rimanere quello «della pietra e della fionda». È evidente che l'avvento della *cosmopolis* è divenuto anche quello dell'apogeo delle lacerazioni, in un mondo che a quanto pare non ha ancora imparato nulla dagli errori del passato. Etnocentrismo ed etnicismo dominano, quindi, l'immaginario collettivo degli uomini del terzo millennio. I fantasmi del passato si cibano di nuove ossa, ma il sangue ha sempre lo stesso colore. Resta inteso che l'altare sacrificale continua a mietere vittime, così si passa dalla Bosnia al Kosovo, al Ruanda, al terrorismo islamico, all'Afghanistan, all'Irak.

In tal senso, è essenziale per la sopravvivenza del genere umano, soprattutto al fine di attutire le attuali esplosioni di etnicismo, considerare non solo la nozione di tolleranza, ma di far prendere coscienza alla nostra *koinè* culturale, stanca e intorpidita, del rispetto che si deve all'altro, non l'altro in quanto diverso da 'me', ma l'*altro* in quanto *altro*⁵⁹.

E questo deve avvenire non a livello di vaghi e astratti principi universali, ma interrogandosi sulle possibili forme di organizzazione di una vita umana plurale in un mondo straordinariamente rimpicciolito. Non si tratta di fondare una cultura dell'universale, che non esiste, bensì di conservare un sufficiente distacco critico perché la cultura altrui conferisca un significato alla nostra.



Nelle pagine che seguono si propone, inoltre, un'interpretazione dell'identità occidentale intesa come esperienza fondamentale dell'esistere europeo.

L'identità è qui considerata attraverso l'analisi di alcuni nodi tematici 'fondamentali' quali 'tolleranza', 'integralismo' e il nuovo totalitarismo della 'non-identità'.

Nel contesto contemporaneo,

⁵⁹ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a c. di F. Garavini, Adelphi. Milano 2002.

«la tendenza a liberarsi da certezze metafisiche si accompagna all'accentuarsi delle situazioni di convivenza multietnica, sicché la lotta per la difesa del diritto all'identità spesso assume posizioni rigide e anacronistiche»⁶⁰.

La nozione d'identità, poiché la sua affermazione richiede sempre la presenza dell'altro, «presenza che le conferisce legittimità ed efficacia»⁶¹, rimanda al tema dell'incontro e dell'esperienza dell'alterità e della diversità. Identità e alterità si costituiscono in un legame di reciprocità dialettica: l'una non solo non si dà senza l'altra, ma ogni relazione implica una definizione di sé da parte dell'altro e dell'altro da parte del sé⁶².

Il pensiero occidentale è stato a lungo dominato dalla convinzione che l'identità fosse singola. Si tratta di un pregiudizio che ha lasciato profonde tracce di sé in ogni ambito della cultura europea.

D'altra parte, è un dato di fatto che alcune essenziali categorie, chiamate oggi a definire la riflessione etico-epistemologica, sono quelle che hanno sin da sempre accompagnato la riflessione filosofica: identità, alterità, differenza, riconoscimento, relazione, diritti umani, norme, dialogo, libertà, autonomia.

Non è privo di rilevanza il fatto che il nostro tempo, a prescindere dalle problematiche di una possibile convivenza tra identità e ideologie, sia caratterizzato dalla globalizzazione e dal tema del confine, ossia dal tema della relazione tra *ipseità* e *differenza* che è esplicitato dal confine della loro convivenza, da una linea tanto sottile quanto concreta, che coinvolge in modo vitale entrambi i termini.

Secondo Raul Fernet-Betancourt, si tratta di mettere in pratica un atteggiamento ermeneutico che parta dal presupposto che la finitezza umana, a livello individuale come a livello culturale, impone di rinunciare alla tendenza, propria di ogni cultura, di *assolutizzare* e *sacralizzare* ciò che è proprio, stimolando, al contrario, l'abitudine all'interscambio e alla differenza.

⁶⁰ P. DUSI, *Flussi migratori e problematiche di vita sociale. Verso una pedagogia dell'intercultura*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 217.

⁶¹ M. BEKOMBO, *Le paradoxe de l'antropologie*, «Recherche, Pédagogie et Culture», 1980, 46, p. 14.

⁶² R. DAVID LAING, *Soi et les autres*, Gallimard, Paris 1971, p. 99.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, l'approccio interculturale potrebbe, quindi, fornirci una chiave di lettura che rinunci ad ogni posizione riduzionistica. Rinunci, cioè, ad operare con un solo modello teorico-concettuale che serva da paradigma interpretativo. L'idea di Fernet-Betancourt è piuttosto quella di fondare la riflessione filosofica sulla relazione, sulla comunicazione reciproca, facendo così spazio alla figura di una ragione interdiscorsiva⁶³.

A questa riflessione si associa la necessità di rintracciare le radici culturali dell'Europa nell'incontro tra i principi della filosofia greca, della legislazione romana e della religione cristiana. Ebbene, proprio in corrispondenza di queste complesse figure concettuali, prendono rilievo i punti nodali di una riflessione sul rapporto tra autorità civile ed autorità religiosa. A questo deve aggiungersi, e proprio ai fini del chiarimento che qui ci sforziamo di offrire, una puntualizzazione ulteriore: il tema dell'uguaglianza tra gli uomini, il ruolo di fondamento nell'ordine sociale d'istituti come la famiglia e la proprietà privata, di una sfera pubblica orientata alla ricerca del *bene comune*, il diritto di resistenza, l'ateismo, i valori spirituali.

La cultura occidentale è divenuta per una serie di ragioni storiche principio e *summa* delle varie culture particolari; essa presuppone una realtà pluralista al di là del calcolo economico e del vantaggio individuale.

«Ma oggi ciò che ci appare come “ideologico” è l'atteggiamento di chi è sicuro delle proprie idee e non crede possibile sbagliarsi, di chi non accetta il dialogo e il confronto, perché vuole che gli altri riconoscano la sua verità per il solo fatto che è la *sua*»⁶⁴.

Si tratta, dunque, di comprendere che «non c'è vera e propria identità senza riconoscimento da parte di altri e di altri *diversi*»⁶⁵.

È allora che si scopre che è merito della tolleranza riconoscere che gli esseri umani sono uguali perché “differenti”⁶⁶.

⁶³ R. FERNET-BETANCOURT, *Trasformazione Interculturale della Filosofia*, Dehoniana Libri - Pardes Edizioni, Bologna 2006, p. 53.

⁶⁴ F. VIOLA, *Identità e comunità: il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 170.

⁶⁵ Ivi, p. 116.

La riflessione sul significato di tolleranza⁶⁷ e sulle sue implicazioni in campo etico si sofferma, quindi, sulla nozione di dinamismo. Qui si consolida il vero spirito di tolleranza, testimoniato e incrementato dal fatto che il dinamismo, da un lato, opera verso l'interno, a fronte di un'intesa tra esperienze nazionali e regionali e, dall'altro, contestualmente, opera verso l'esterno, realizzando una coesistenza con altre identità.

Sulla base di questi elementi, la proposta etica, teoretica e pedagogica di un'analisi della nozione di tolleranza mostra quello che può essere definito come un momento fondamentale della riflessione, ovvero l'assunzione dei concetti di *multietnicità*, di *accoglienza*, di rispetto della religione e di usi e costumi degli immigrati.

Inoltre, nelle società maggiormente investite dai fenomeni di mobilità, un gesto filosoficamente significativo potrebbe scaturire dal recupero del 'senso del dovere' verso se stessi e insieme verso gli altri.

La questione dell'integrazione culturale va dunque posta in divenire, rifiutando ogni determinismo ambientale o linguistico. Vero è che una visione statica, ancorata a schemi validi una volta per tutte, condannerebbe alla cancellazione o all'integrazione forzata quei gruppi che nel tempo sono entrati a far parte di un'altra comunità per cause legate al mutamento.

D'altra parte, se vogliamo favorire l'accoglienza di un numero sempre maggiore d'immigrati e la loro integrazione nella nostra società, non è tanto la tolleranza lo strumento da utilizzare per avere una risposta efficace, quanto la rivisitazione di tutto il nostro apparato concettuale verso le culture diverse dalla nostra.

Un'indagine accorta sull'identità europea non può trascurare il ruolo dell'ideologia nell'immaginario collettivo. L'Europa, infatti, varie volte, si è scontrata con il potere cieco dell'ideologia, un sistema di pensiero che ha come punto di riferimento solo se stesso.

Qui, mi limito ad osservare che l'analisi, concernente il corretto rapporto tra identità e ideologia, non può che muovere dal presupposto che esiste tra i due termini di paragone un'inconciliabilità assoluta, dovuta al fatto che la prima è di ostacolo alla realizzazione della seconda. È il caso di ricordare,

⁶⁶ M. CRUZ, *Farsi carico. A proposito di responsabilità e di identità personale*, Meltemi, Roma 2005, p. 112.

⁶⁷ Cfr. G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milano 2000.

nel rispetto di elementari conoscenze storiche e di altrettanto elementari dispositivi logico-concettuali, che le ideologie distruggono il concetto stesso d'identità, poiché tentano di assorbire in un unico nucleo essenze uniche e, quindi, impossibilitate a fondersi tra loro. In linee generali, il sistema ideologico si presenta come utopistico (esso, pur essendo ipotizzabile, diviene irrealizzabile alla prova dei fatti) e totalitario (in quanto pretende di costruire un *nuovo* mondo secondo le sue leggi, cioè un mondo dove tutto è ideologia)⁶⁸.

Questo tema prende le mosse dalla considerazione di Edmund Burke, considerazione contenuta nel testo *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, e cioè, che con la Rivoluzione francese si ha la prima affermazione a livello politico di una forma d'ideologia in Europa⁶⁹.

Lo statista anglo-irlandese ritiene che la rivoluzione francese pone le proprie fondamenta ideologiche su nozioni astratte, che hanno la pretesa di essere razionalmente fondate, ma che, al contrario, ignorano la complessità della natura umana e della società.

Burke, secondo Vittorio Beonio-Brocchieri, storico e giornalista italiano del Novecento, che nel 1929 curò uno studio introduttivo per la versione italiana, degli anni Trenta, di *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, «vuol giudicare delle forme assunte dal moto rivoluzionario di Francia», o meglio, si propone di giudicare gli eventi, «nel tempo medesimo in cui essi prorompono e si scatenano nel loro massimo fragore. Cerca di valutarli in relazione alla continuità della esperienza storica in cui vengono ad inserirsi», per pervenire, poi, alla negazione del valore del moto rivoluzionario di Francia⁷⁰.

Sembrerebbe dunque, che Burke sia pervenuto a esiti che saranno mantenuti senza modificazioni anche in seguito, vale a dire, che la rivoluzione francese, nelle sue formulazioni, non costituì un genuino

⁶⁸ Cfr. G. THIBON (1940), *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*, Librairie de Médecis, Paris 1945, trad. it. *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, "Prefazione" di G. Marcel, a cura e con considerazioni introduttive di M. Respinti, Milano, Effedieffe Ed., 1998.

⁶⁹ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, London 1790, trad. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, "Prefazione" di G. Gentile, a cura di V. Beonio-Brocchieri, Cappelli, Bologna 1930.

⁷⁰ V. BEONIO-BROCCHIERI, "Introduzione", in E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., pp. 25-26.

movimento popolare diretto alla difesa dei diritti violati, come invece avvenne per la rivoluzione americana; ma rappresentò un sovvertimento ispirato ai principi “astratti” della ragione illuministica, che pretese di sostituirsi alle tradizioni nazionali dei popoli e alle strutture storiche, consolidate dal consenso comune.

«Ma il tempo della cavalleria è passato. È succeduto ad esso quello dei sofisti, degli economisti e dei calcolatori; e la gloria dell'Europa è estinta per sempre. Mai, mai più, noi potremo vedere quel sentimento generoso di lealtà che reca omaggio al rango e al sesso, quella fiera sottomissione, quella dignitosa obbedienza, quella subordinazione dello spirito, che mantien viva anche nello stato di servitù la fiamma di una fervente libertà. La generosa magnanimità di vita, la disinteressata difesa della patria, alimentatrice di grandi sentimenti e di eroiche imprese, tutto è finito. È finita quella sensibilità dei principi, quella castigatezza dell'onore per la quale una leggera violazione valeva come un colpo, ispirava il coraggio e mitigava la ferocia, nobilitava tutto ciò che toccava togliendo perfino al vizio una metà della sua degradazione e purificando ogni grossolanità. Quel sistema, nel quale si mescolavano convinzioni e sentimenti, traeva origine dalla antica cavalleria: e tale principio, sebbene diversificato nelle sue manifestazioni per il continuo variare delle cose umane, continuò a sussistere e ad esercitare influenza attraverso un lungo seguito di generazioni, fino al tempo nel quale viviamo. Se mai dovesse estinguersi completamente, io temo che subiremmo una perdita enorme. È questo spirito che ha improntato il suo carattere sull'Europa moderna; è questo che ha costituita la nota distintiva di tutte le forme di governo, segnando in esse una notevole superiorità rispetto agli stati del mondo asiatico e, se possibile, anche rispetto a quelli che fiorirono nel periodo più felice del mondo antico. Questo spirito, senza creare confusione di gerarchie, ha introdotto un nobile equilibrio estendendolo attraverso tutte le gradazioni della vita sociale. Esso ha infuso nei sovrani un sentimento di solidarietà ed ha elevato i sudditi fino a renderli seguaci e compagni dei re. Senza esercitare una opposizione violenta veniva per tal modo smorzato l'orgoglio dei potenti; e i sovrani dovevano sottostare al dolce controllo della pubblica estimazione e l'esercizio dell'autorità non poteva prescindere da una motivazione legale, creandosi così un valore che dominava al di sopra delle leggi: quello della correttezza formale.

Ma oggi tutto sta per essere cambiato. Quelle garbate illusioni che ingentilivano l'esercizio del potere, rendevano liberale la stessa obbedienza, armonizzavano i diversi aspetti della vita e con un'opera di blanda assimilazione trasfondevano nella vita politica gli stessi sentimenti che rendono bella e gentile la convivenza dei privati, tutto sta per essere dissolto grazie alla nuova conquista dominatrice dell'illuminismo

razionalista. Tutte le caste ornamentazioni della vita devono essere rozzamente strappate. Tutte quelle elaborate concezioni tratte dal patrimonio della coscienza morale, che trovano ratifica anche nel sentimento e nell'intelligenza in quanto necessarie ad occultare i difetti della nostra miserabile ed imperfetta natura onde aumentarne la dignità di fronte alla nostra estimazione medesima, devono essere rigettate come pleonasmi ridicoli, assurdi ed invecchiati⁷¹.

Secondo Burke, la ragione illuministica, assunta come canone supremo di giudizio delle strutture sociali e politiche, è lontana dalla vera natura dell'uomo e può essere precorritrice di morte e tirannia.

In tal senso, nessuna norma, in grado di fissare nelle coscienze dei giovani le ragioni della speranza o del timore, saprà imprimere alle azioni degli uomini una direzione sicura né incanalarle verso uno scopo definitivo. L'esito, a cui lo statista approda, mette in evidenza il tentativo di denunciare un'impostazione culturale che, svilendo lo sforzo di preservare i diritti di proprietà o, di esercitarne le funzioni, invalida la possibilità per le famiglie di fare ricorso ad un solido "fondamento", al fine di educare le nuove generazioni o, di suggerire ai propri figli un criterio di scelta per la futura posizione che «essi prenderanno nel mondo»⁷².

«E così nessun principio potrà mai entrare per tempo nell'ordine educativo dell'abitudine acquisita. Non appena il più abile dei maestri istruttori abbia portato a compimento il corso laborioso delle funzioni educative, anziché essere in grado di licenziare il suo allievo armato di virtuosi insegnamenti disciplinari e pronto a guadagnarsi l'attenzione e il rispetto del mondo oltre al suo posto nella società, troverà tutte le condizioni alterate radicalmente; e s'accorgerà che la sua fatica non è giunta ad altro risultato se non quello di esporre la disgraziata creatura alla sprezzante derisione del mondo, nella più completa ignoranza dei motivi che procacciano la stima ed il successo. Chi mai vorrà istillare nei primi battiti di un cuore umano un sentimento tenero e delicato dell'onore allorquando nessuno può prevedere quale sarà il conto che di esso si terrà in una nazione che altera continuamente il valore di questo principio?

Nessun elemento della vita potrà manifestare una persistenza dei valori acquisiti. Forme di regresso barbarico intaccheranno la scienza e la letteratura, l'imperizia entrerà nell'esercizio delle arti e della manifattura, infallibile conseguenza di una mancata stabilità educativa e di una deficiente fondatezza di principi.

⁷¹ E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., pp. 165-166.

⁷² Ivi, pp. 196-197.

In tal modo nel giro di poche generazioni anche lo stato sarà dissolto e si sfalderà in una polverosa disgregazione di individualismi per essere ben tosto disperso a tutti i venti»⁷³.

Queste precisazioni permettono di inquadrare in modo più opportuno un modello di ragione, illuministica, per l'appunto, che condurrà, poi, alla "crisi" dell'agire politico nel Novecento; "crisi" della quale possiamo scorgere configurazioni e spiegazioni differenti, anche se collegate tra loro.

Vero è che uno dei testimoni di questa crisi, a cui occorre rispondere non già con la deriva irrazionalistica, ma, al contrario, con la riaffermazione del primato della ragione, restituita alla sua vocazione universale e filosofica, è Edmund Husserl.

Nel testo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, opera che il filosofo scrive in uno dei momenti più inquietanti della storia della Germania e dell'Europa, viene presa in esame la crisi della civiltà europea e affidato alla ragione il compito di indicare la via da percorrere per il recupero della libertà e della soggettività, andate smarrite dopo tanti secoli di sviluppo scientifico e tecnologico dell'umanità⁷⁴.

Anch'io, osserva il filosofo, sono persuaso che la crisi europea affondi le proprie radici in un razionalismo erroneo. «Ma ciò non significa che la razionalità come tale sia una calamità o che rivesta un'importanza soltanto subordinata per l'umanità». D'altra parte, «noi ammettiamo volentieri», che lo stadio di sviluppo della *ratio*, costituito dal razionalismo della fase illuministica, «era un errore, per quanto un errore comprensibile»⁷⁵.

Dal punto di vista teoretico e pedagogico possiamo ora permetterci un'altra ipotesi che, a suo tempo, si potrà vedere se sarà verificata o no. L'ipotesi è la seguente: la «crisi dell'esistenza europea», "crisi" documentata da diversi sintomi di dissoluzione, «non è un oscuro destino». Questa "crisi", come ha, giustamente, rilevato Husserl, diventa

⁷³ Ivi, p. 197.

⁷⁴ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, "Prefazione" di E. Paci, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008.

⁷⁵ Ivi, p. 349.

comprensibile sullo sfondo di quella *teleologia della storia europea* che solo la filosofia è in grado di illuminare⁷⁶.

«Ma la premessa di questa comprensione è che si riesca innanzitutto a cogliere il nucleo essenziale e centrale del fenomeno “Europa”. Per penetrare il groviglio della “crisi” attuale, era indispensabile elaborare il *concetto Europa* in quanto *teleologia storica di fini razionali infiniti*; era indispensabile mostrare come il mondo europeo sia nato da idee razionali, cioè dallo spirito della filosofia. La crisi poté così rivelarsi come un *apparente fallimento del razionalismo*. Ma la causa del fallimento di una cultura razionale sta – come abbiamo detto – non nell’essenza del razionalismo stesso ma soltanto nella sua *manifestazione esteriore, nel suo decadere* a “naturalismo” e a “obiettivismo”.

La crisi dell’esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell’Europa, nell’estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell’ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell’Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell’Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto “buoni europei”, in quella vigorosa disposizione d’animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall’incendio distruttore dell’incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell’Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell’umanità: perché soltanto lo spirito è immortale»⁷⁷.

A partire da queste premesse, si apre una fase della riflessione da non trascurare: essa corrisponde, essenzialmente, alle involuzioni politiche indotte dai totalitarismi e dalla progressiva degenerazione della sfera pubblica nel corso del Novecento.

Qui, in primo luogo, l’attenzione si sposta sull’oggetto formale della nostra indagine o, più esattamente, di ogni possibile indagine concernente uno studio sull’identità europea, e cioè, un’analisi di quelle configurazioni concettuali che la “crisi” delle ideologie e i processi di massificazione politica hanno, eminentemente, delineato tra ventesimo e ventunesimo secolo.

⁷⁶ Ivi, p. 357.

⁷⁷ Ivi, p. 358.

«La crisi delle ideologie era già in atto al tempo del grande sviluppo tecnologico ed economico iniziato nella seconda metà del secolo XX, ma oggi, dopo la dichiarazione astratta della morte delle ideologie, l'uomo contemporaneo, in cerca di nuovi parametri e di un nuovo modello da offrire alla società del futuro, sembra ancor più "alienato" rispetto ad una realtà che muta vorticosamente tempi e modi di produzione e riduce sempre più gli spazi della realizzazione individuale e sociale»⁷⁸.

Sono istanze non estranee ad una speculazione filosofica che intende non solo constatare la "crisi" che investe il mondo contemporaneo in tutti i suoi aspetti, ma, allo stesso tempo, sente, fortemente, l'esigenza di prospettare una risoluzione di questa stessa "crisi" al fine di costruire un mondo etico⁷⁹.

«In primo luogo, esso dà voce all'esigenza largamente diffusa di un generale recupero della dimensione etica: ci pare infatti che al fondamento teorico, filosofico o morale, da sempre 'evocato' e presente nella generalità dei soggetti, oggi si 'sovrapponga' una sorta di diffuso sentimento (sentire comune) fondato sulla speranza-convincimento che il richiamo all'etica possa in qualche modo 'prevenire' le implicazioni negative che si temono nella società odierna, sempre più fondata su insicurezza e flessibilità, su rapporti asimmetrici che determinano insieme debolezza/disagio sociale/insicurezza unita ad una debolezza economica»⁸⁰.

D'altra parte, pensare l'educazione oggi è anche e soprattutto pensare all'identità nella sua più autentica valenza morale. Nello specifico, come ciò che coincide con il perfezionamento dell'*Io* e la sua liberazione dalla dipendenza prodotta da fenomeni quali: la perdita del centro, il nichilismo e il senso di vuoto che attanaglia la nostra contemporaneità. L'aspetto interessante è che al centro di questo percorso c'è lo sforzo di realizzare un pensiero libero e laico, ovvero la possibilità di una scepsi-ricerca⁸¹,

⁷⁸ P. LONGO, "Presentazione", in *Il futuro oltre lo «stretto». Indagine sul capitale umano: i diplomandi nel sistema locale di Palermo*, a cura di A. Buccafusco, Franco Angeli, Milano 2009, p. 11.

⁷⁹ P. SPINICCI, *Fenomenologia ed ermeneutica*, in Aa Vv, *Storia della filosofia diretta da MARIO DAL PRA*, vol. XI, *La filosofia contemporanea. La filosofia della seconda metà del Novecento*, II Edizione interamente riscritta e ampliata a cura di G. Paganini, Piccin Nuova Libreria-Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi, Società Editrice Libreria, 2 voll. tomo I, cap. XIV, Padova 1998, p. 593.

⁸⁰ M. LA ROSA, "Presentazione", in L. MORRI, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l'agire economico e sociale*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 7.

⁸¹ N. D'AGOSTINO, *Shakespeare e i Greci*, Bulzoni, Roma 1994, p. 42.

restituendo così alla ragione non solo una funzione progettuale, ma anche un significato etico⁸².

A ciò si aggiunga la considerazione che, proprio, i totalitarismi, del Novecento, rappresentano uno degli stadi più avanzati dell'offensiva ideologica: l'ideologia si incardina nello Stato e per il tramite di questo strumento tenta di condizionare ogni aspetto dell'esistenza⁸³.

Questo vale in particolar modo per il Nazismo e per lo Stalinismo.

È vero che il Nazismo sostituì alla tradizionale patria tedesca una comunità di sangue legittimata a mettere a morte chiunque non vi appartenesse; e, contestualmente, lo Stalinismo degradò gli individui da persone (cioè soggetti con legami religiosi, patriottici, patrimoniali) a sottotipi umani la cui vita dipendeva dal volere della legge del partito⁸⁴.

Appare chiaro, dunque, come astratte patrie ideologiche, spesso trasversali a nazioni, culture e civiltà, si sostituirono nel Novecento alle patrie storiche e concrete.

Eppure il venire meno di queste ideologie non ha, comunque, prodotto la morte delle impostazioni ideologiche. Bisogna, allora, evitare che si affermino nuove ideologie, forse meno consapevoli della propria essenza rispetto a quelle del passato, ma altrettanto pericolose.

Qui, in primo luogo, l'attenzione si sposta sul 'proprio' di queste nuove forme ideologiche che, in preda a una pulsione 'reattivamente' autarchica, vogliono affermarsi e imporsi al mondo nella loro radicale verità.

Vero è che il tema dell'identità non è affatto neutro, e lo stesso bisogno di affrontarlo indica che pone problemi di ordine sociale, culturale e psicologico⁸⁵.

⁸² P. SPINICCI, *Fenomenologia ed ermeneutica*, in Aa Vv, *Storia della filosofia diretta da MARIO DAL PRA*, vol. XI, *La filosofia contemporanea. La filosofia della seconda metà del Novecento*, cit., tomo I, cap. XIV, p. 593.

⁸³ F. A. VON HAYEK, *The Fatal Conceit: the Errors of Socialism*, Routledge 1988; *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, trad. it. di F. Mattesini, Rusconi, Milano 1997.

⁸⁴ P. BATTISTA, *La fine dell'innocenza. Utopia, totalitarismo e comunismo*, Marsilio, Venezia 2000.

⁸⁵ P. NASO, *L'identità nel sistema dell'informazione*, in *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, a cura di R. De Vita, F. Berti, L. Nasi, Franco Angeli, Milano 2009, p. 81.

D'altra parte, l'identità è il fondamento primo di ogni persona e di ogni società. Infatti, non vi è comunità civile senza relazione tra identità individuali che si danno un sistema di regole e di valori condivisi.

Ma è altrettanto evidente che:

«identità esclusive ed ideologicamente aggressive minano alla base ogni progetto sociale: tanto più in società pluraliste sotto il profilo culturale e religioso, richiami identitari violenti e discriminanti finiscono col produrre gravissime e talvolta insanabili fratture»⁸⁶.

In sostanza, l'identità passa attraverso l'integrazione delle appartenenze, non tramite la loro sottrazione.

«Occorre rinunciare a tutte le armature forgiate sugli assoluti e sulle appartenenze etniche (io sono occidentale, io sono musulmano, io sono americano) la rinuncia non tanto alle identità ma alla loro assolutezza e cominciare a disarmarle per confrontarsi con identità altre, dialogare con queste, accettare le domande delle esperienze altrui e interconnetterle con le nostre. Il disarmo è anche un disarmo degli spiriti, una vicendevole fiducia, una solidarietà operante»⁸⁷.

Vero è che:

«la rinuncia all'identità nazionale – ammettendo che sia possibile – potrebbe, a proposito di convivenza multi-etnica, addirittura incrementare la propensione al radicalismo e al fondamentalismo»⁸⁸.

Appare chiaro, dunque, come il nuovo totalitarismo della 'non-identità' sia il risultato di un falso universalismo, erroneamente descritto come tollerante e pluralistico, e che in realtà prevede la rinuncia alla propria identità.

Per affrontare questa problematica, sarebbe utile una riflessione sul modo in cui la pluralità dei modi delle esperienze si inserisce all'interno di ogni

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ R. DE VITA, "Presentazione", in *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, a cura di R. De Vita, F. Berti, L. Nasi, Franco Angeli, Milano 2009, p. 17.

⁸⁸ F. PIZZI, *Educare al bene comune. Linee di pedagogia interculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 218.

individuo. È evidente che ciascuno è, inevitabilmente, portatore di una pluralità di disposizioni, di punti di vista, di modi di sentire e di agire.

Ma allora, che cosa ci permette di mantenere una certa coerenza? Di essere fedeli a noi stessi? O meglio, come si costruisce l'essere plurale collettivo senza minare la sua identità? Sicuramente non è rinunciando alla propria identità che si costruisce l'essere plurale collettivo. Non a caso, è proprio l'idea di pluralità che ci obbliga a rivedere le regole del rapporto con l'altro. È un progetto educativo che implica un'idea di appartenenza condivisa, o meglio, un'idea di relazione sociale che mette in comune valori, costumi, usi, stili di vita, espressioni linguistiche e patrimoni simbolici. In questa prospettiva, la comunità avrebbe origine da una sorta di appartenenza soggettiva che i membri "hanno" di *appartenere e di essere importanti gli uni per gli altri e tutti per il gruppo* e, quindi, «starebbe a connotare una fiducia condivisa nella possibilità di soddisfare i propri bisogni come conseguenza dello stare insieme»⁸⁹.

La sollecitazione prende le mosse dall'insieme dei significati raccolti sotto l'espressione "comunità educante". Si tratta di un dibattito che intende sottolineare non già la "natura", ma la "modalità" della partecipazione.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, la "comunità educante" è la comunità che è resa attiva dall'esercizio della partecipazione, e proprio per questo educa i suoi componenti all'esercizio della cittadinanza.

«[...] la nozione di comunità educante fa riferimento all'esercizio della democrazia effettiva, e si connota come strumento di attuazione integrale del diritto all'educazione e come possibilità di eliminazione o di dimensionamento dei condizionamenti che possono indurre disparità, svantaggi, deprivazioni»⁹⁰.

Secondo Milena Santerini:

⁸⁹ N. PAPARELLA, *Progettazione educativa e comunità educante*, in *Il progetto educativo vol. II. Comunità educante, opzioni, curricula e piani*, a cura di N. Paparella, Armando Editore, Roma 2009, p. 10. Cfr. F. PERARO, G. VECCHIATO (a cura di), *Responsabilità sociale di territorio. Manuale operativo di Sviluppo sostenibile e best practices*, Franco Angeli, Milano 2007.

⁹⁰ *Ibid.*

«Si tratta piuttosto di formare un'identità capace di affrontare il pluralismo senza paura dell'altro. In questa direzione si colloca anche il tema della cittadinanza europea, sfera di appartenenza non sottrattiva a quella nazionale»⁹¹.

Vi è poi un altro aspetto non indifferente: il pericolo ideologico non scaturisce solo dalla negazione della propria identità nazionale, ma anche dalla sua esaltazione. Vero è che l'esaltazione dell'identità etnica o razziale di un popolo e la denigrazione o l'inferiorizzazione di un altro possono essere usate dall'élite dominante addirittura come mezzo strategico per una determinata finalità politica⁹².

Anche l'integralismo costituisce un'estrema difesa della propria identità culturale, quando il rapporto fra «diverse culture e diversi modelli politico-economici» non scaturisce da una comparazione pacifica e paritaria, ma da un rapporto squilibrato e di dominio⁹³.

Ciò che è in questione non è più l'*ideologia tout court*, ma l'integralismo ideologico che vuole adeguare le varie realtà ad un modello teorico ideale. Quest'ultimo, da sistema concettuale di riferimento, avente esclusivamente la funzione di orientamento, assume un carattere specifico e mirato⁹⁴.

In questa prospettiva, l'identità, da riconoscimento di ciò che esiste oggettivamente, diviene parametro soggettivo di ciò che deve esistere. Il dover essere subentra all'essere.

«In una confusione sempre maggiore tra normalità e patologia, tra negazione ed opposizione, tra identificazione e identità, la realtà perde concretezza. Il giovane, sottoposto a stimoli contrastanti, diventa confuso anche verso il proprio mondo interno»⁹⁵.

⁹¹ M. SANTERINI, *Educare alla cittadinanza: la pedagogia e le sfide della globalizzazione*, Carocci, Roma 2001, p. 73.

⁹² D. DEL PISTOIA, *Nazismo: tra mito politico e modernità*, Armando Editore, Roma 2006, p. 154.

⁹³ A. JABBAR, N. LONARDI, *Immigrazione e rapporti interculturali. I diritti umani fra enunciazione e prassi*, in *Tra il dire e il fare. L'educazione alla prassi dei diritti umani. Annali 1999*, a cura di C. Tugnoli, "Presentazione" di M. G. Dutto, "Introduzione" di C. Tugnoli, Franco Angeli, Milano 2007, p. 140.

⁹⁴ M. C. SANTILLO, *La partecipazione politica: un diritto o un dovere?*, in *Crollo delle ideologie o silenzio dei valori?*, a cura di G. Cazora Russo, Franco Angeli, Milano 2007, p. 58.

⁹⁵ S. BISI, *Crisi dei valori e disorientamento dei giovani*, in *Crollo delle ideologie o silenzio dei valori?*, cit., p. 125.

Da qui si genera il tentativo di distruggere per essere qualcuno: distruggere gli altri o se stessi, non ha importanza.

«Allo sbaraglio nel pluralismo di riferimenti culturali, nella coesistenza di valori tra loro in opposizione quali la solidarietà, l'accettazione del diverso, il riconoscimento dei propri limiti da un lato e quelli dell'efficienza, dello "status simbol", del "consumismo selvaggio" dall'altro, i problemi che il giovane sente di dover affrontare si ingigantiscono»⁹⁶.

Il rischio che si corre, in una società in cui comunicazione e dialogo non sono più ritenuti la naturale cinghia di trasmissione della dimensione sociale e politica, è che l'identità non venga più vissuta, ma imposta.

Non a caso, nella Russia di Stalin l'ateismo era imposto dalla legge del partito, nell'Afganistan talebano l'Islamismo dalla legge coranica.

Com'è noto, la fine delle guerre ideologiche ha spinto il politologo Francis Fukuyama a ritenere che l'umanità sia giunta alla fine della storia⁹⁷: il nuovo ordine mondiale non conoscerebbe più né differenti ideologie né differenti identità, gli unici problemi residui sarebbero tecnici o economici e andrebbero risolti secondo procedure formali unanimemente condivise.

⁹⁶ Ivi, p. 127.

⁹⁷ F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York 1992; trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, a cura di D. Ceni, Bur, Milano 2007.

CAPITOLO 1- LA FILOSOFIA DI G. W. LEIBNIZ

1.1 Alcune considerazioni preliminari

L'attenzione è rivolta al pensiero leibniziano e alle sue incidenze nello sviluppo della cultura europea. Leibniz è uno spirito poliedrico, aperto ad ogni manifestazione che possa sublimare lo spirito umano. La sua vasta produzione bibliografica e l'incompiuta pubblicazione, avvenuta per lo più dopo la sua morte, insieme ai suoi numerosi interessi – di logica, di matematica, di metafisica, di religione, di politica e di formazione dell'individuo – hanno determinato nel suo itinerario speculativo un impianto teorico alquanto complesso e singolare.

È interessante notare come questo tratto renda il suo pensiero 'vivo' e, al contempo, costituisca «per i suoi interpreti una continua e sempre rinnovata discussione»⁹⁸, sia nel caratterizzare l'ideale passaggio dall'antico al moderno, sia nel definire, attraverso la riformulazione del concetto di armonia, l'incidenza del pensiero leibniziano sul bisogno di comunità contemporaneo⁹⁹.

D'altra parte, l'interesse per i "dintorni" di Leibniz «si è allargato verso orizzonti culturali e ambienti intellettuali dai confini né netti né definitivi, ma non per questo ambigui: il movimento cabalistico cristiano, il millenarismo protestante, l'asestamento dei nuovi saperi scientifici all'interno delle vedute teologiche ed etiche della tradizione ne rappresentano alcuni segmenti compositivi»¹⁰⁰.

Da questo punto di vista, la presenza di segmenti compositivi come segni di una 'nuova' sensibilità, non implicano soltanto la scelta di un modello di convivenza, ma rappresentano l'unica, possibile risposta all'esigenza

⁹⁸ R. B. OLIVA (a cura di), *Incidenza di Leibniz sul Historismus: Humboldt, Dilthey*, in DILTHEY-TROELTSCH, *Leibniz e la sua epoca*, Guida, Napoli 1989, p. 11.

⁹⁹ Il concetto di armonia è una risposta alla prassi depoliticizzante del sociale ed estetizzante della politica. Nella nostra contemporaneità il sociale ha perso di intensità e colore e si va dileguando in una sorta di soggettività frantumata e frammentata. La depoliticizzazione contemporanea, seguendo il presagio di Hannah Arendt, si realizza nelle acque fredde del calcolo egoistico. Lo spazio pubblico è pressato e costretto dal declino dell'azione politica intesa come progetto, volontà, azione collettiva. A completamento di questo processo, troviamo l'altra faccia delle medaglia della "crisi" e del declino della politica: la sua estetizzazione. La trasformazione della politica in base a principi di convenienza immediata, di immagine del candidato o dei candidati, di pubblicità e marketing.

¹⁰⁰ Cfr. G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Carocci, Roma 2003, p. 9.

leibniziana di quell'interesse rivolto, fin dall'inizio del suo filosofare, alla dimensione dell'interiorità individuale e all'alterità dei popoli e delle culture.

In tale riflessione, particolare rilievo assume la mancanza del *cogito* e di quella sostanzializzazione dell'esistenza pensante presente in Descartes. L'aspetto interessante è che al centro di questo percorso c'è la metafisica creazionistica. Il filosofo si è effettivamente trovato nel labirinto del conflitto tra necessità e libertà, ma ne è uscito brillantemente proprio grazie alla metafisica creazionistica.

Secondo Friedrich Meinecke, Leibniz è effettivamente andato al di là dei suoi tempi, superando il senso delle sue *quaestiones*.

Volendo concludere ed insieme riassumere, potremmo dire che l'autenticità, che è all'interno del "più proprio" dell'identità, si risolve nell'itinerario leibniziano in un diverso livello speculativo, che si configura come autenticità nella differenza.

«Dipende dai tempi e dagli uomini che determinate idee dei grandi pensatori siano destinate a manifestare pienamente la loro fecondità, nel qual caso poi finiscono ordinariamente col superare di gran lunga le intenzioni dei loro autori, e così contribuiscono alla creazione del nuovo»¹⁰¹.

Il "nuovo", posto tra la fine del XVII secolo e la prima metà del XVIII, definito dal letterato e critico francese Paul Hazard: «epicentro del fenomeno che si irradia»¹⁰², rappresenta uno spartiacque genealogico¹⁰³, un periodo storico denso di ampie e profonde trasformazioni¹⁰⁴.

¹⁰¹ F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954, p. 15.

¹⁰² P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, cit., p.

¹⁰³ D. O. BIANCA, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 71.

¹⁰⁴ P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, cit. pp. 493-494: «Se diamo il nome di novità (e, nel dominio spirituale, sembra bene che non ce ne siano altre) a una lenta preparazione che alla fine matura, al germogliare di tendenze eterne che, dopo aver dormito a lungo sotto terra, un bel giorno sorgono, dotate di una forza e adorne di uno splendore che appaiono sconosciute agli uomini ignoranti e dimentichi; se chiamiamo novità una certa maniera di porre i problemi, un certo accenno, una certa vibrazione; una certa volontà di guardare all'avvenire piuttosto che al passato, di affrancarsi dal passato pur giovandosi di esso; se chiamiamo novità, infine, l'intervento di idee-forze le quali diventano abbastanza vigorose e abbastanza sicure di sé per esercitare un'azione evidente sulla pratica quotidiana; allora è certo che un mutamento, le cui conseguenze si sono ripercosse sin nella nostra epoca, s'è compiuto negli anni in cui geni che si chiamavano, per ricordare

Hazard sottolinea più volte che le trasformazioni che la coscienza europea subì nel passaggio del Rinascimento all'Illuminismo e al traumatico periodo della Rivoluzione francese permisero, altresì, il passaggio, da una civiltà basata sull'idea del dovere e sull'obbligo della più stretta obbedienza all'autorità, radicata nella figura del monarca e del clero, a una civiltà fondata sull'idea del diritto: il diritto alla libertà di coscienza, di pensiero e di azione, i diritti dell'uomo e del cittadino¹⁰⁵.

I protagonisti di questa trasformazione culturale, che ebbe i suoi centri propulsori in Francia, in Inghilterra e nei Paesi bassi, furono Locke e Bayle, sostenitori, soprattutto il secondo, dell'assoluta indipendenza della morale dalla religione; Shaftesbury, valoroso fautore del principio di tolleranza e Toland. Quale sia stato il successo e quali gli esiti della lezione di Hazard lo testimoniano efficacemente la sua maestria nel descrivere quel confronto con altre culture che la coscienza europea subì e che fu fondamentale nello sviluppo del suo spirito¹⁰⁶.

«L'Europe, imprécise dans ses limites orientales, incertaine dans ses divisions, forme, dans la diversité de ses éléments, un tout merveilleux — A l'inertie des races de l'Orient, elle oppose une curiosité inlassable et un perpétuel effort vers le mieux [...]»¹⁰⁷.

Il punto di riferimento teorico è costituito dalla diversità culturale, quel tratto antropologico del genere umano che ha determinato la sua intera storia. Si può senz'altro ritenere, in sintonia con le osservazioni di Hazard, che il principio di libertà non sempre si nutriva di potenti ideali quali uguaglianza e democrazia e così il confronto con altre culture produceva

soltanto i più grandi, Spinoza, Bayle, Locke, Newton, Bossuet, Fènelon, hanno proceduto a un esame di coscienza integrale, per trarre nuovamente alla luce le verità che dominano la vita. Per dirla con le parole di Leibniz, estendendo all'intero mondo morale quel ch'esso diceva del mondo politico: *Finis speculi novam rerum facies aperuit*: negli ultimi anni del secolo decimosettimo è cominciato un nuovo ordine di cose».

¹⁰⁵ Cfr. G. RICUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, UTET, Torino 2006.

¹⁰⁶ Cfr. G. RICUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, UTET, Torino 2006.

¹⁰⁷ P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Boivin et Cie, Paris, 1946, p. 349.

inquietudini e conflitti che venivano risolti dall'utilizzo della forza persuasiva della violenza.

La ragione di questa divaricazione sembra molto semplice e tuttavia teoreticamente necessaria. Nell'Europa moderna si è svolto il confronto tra identità e diversità. Questa ragione è offerta in modo innegabile attraverso lo studio di istituzioni, ideologie, prassi politiche, scelte individuali determinate, che hanno sia consentito questo confronto, sia fatto emergere e definito cosa fosse la diversità.

Il confronto con la diversità fu un confronto tra civiltà, tra mondi complessi, tra molteplici diversità religiose, sociali, ideali e politiche.

Gli anni che vanno dal 1680 al 1715, un lasso di tempo relativamente breve, rappresentano la fase acuta della "crisi" e l'avvio della radicale revisione del pensiero rinascimentale.

È un lasso di tempo che ha lo scopo di inquadrare cronologicamente il trapasso intellettuale che si determinò in un mondo in fermento, all'interno del quale il vecchio si mescolava, spesso, inestricabilmente, al nuovo.

Potrebbe sembrare eccessivo il rilievo dato da Hazard al conflitto delle idee e alle controversie filosofiche sviluppatesi nei secoli XVII e XVIII; ma non è così.

In breve, e raccogliendo i vari fili del discorso: nei decenni in cui si ebbe la "crisi" definitiva della coscienza europea, emersa dalla grande stagione rinascimentale, vi furono aspri conflitti culturali e politici che portarono alla nascita di idee e comportamenti, diffusisi, poi, con successo in quasi tutta l'Europa e che riguardavano il modo di concepire la politica e l'economia, di guardare il mondo da parte dell'*intelligenza* europea.

Da atteggiamenti psicologici e culturali fondati sul rispetto per la tradizione, l'ordine e la stabilità si passò a una cultura aperta al cambiamento e sensibile al nuovo; si diffusero il piacere del viaggiare e, con esso, un atteggiamento mentale di accettazione, o quanto meno di comprensione, di abitudini, di usi e costumi diversi; si aprì la *querelle* tra gli antichi e i moderni, si cominciò a parlare di religione naturale, si diffuse un amore per il sapere che portò a immaginare un nuovo modello di umanità. Ma quella crisi, nonostante tutto, non costituì una rottura netta col passato, in quanto era frutto di un processo iniziato certamente prima del 1680. E,

Hazard, nel sottolineare l'importanza di quelle trasformazioni, che turbarono il foro interiore della coscienza, e richiesero la necessità di un confronto con altre culture, testimoniava la consapevolezza, che cominciava a farsi strada in quel momento dei limiti e della "crisi" della civiltà europea.

Quel che più importa, del resto, è la ragione profonda che stava dietro la tesi di Hazard, e cioè lo sviluppo dell'idea di moderno come fenomeno che si irradia nelle coscienze degli uomini.

Dalla stabilità si passa al movimento¹⁰⁸, al confronto con le altre culture, si comprende che tutto è relativo e i valori sui quali per secoli si era fondata la vita dell'uomo europeo entrano in "crisi", forti spinte psicologiche generano una sorte d'inquietudine che mina i fondamenti dell'antico edificio culturale che fino ad allora aveva riparato la grande famiglia del genere umano.

È come se un motto unisse unanime le coscienze degli uomini: demolire il vecchio sapere per costruire il nuovo, e sostituire a una civiltà fondata sull'idea del dovere una civiltà fondata sull'idea del diritto.

Vero è che in questo contesto di discussione, la riflessione leibniziana, caratterizzata e stimolata da un grandioso progetto speculativo: dare un'identità culturale alla sua epoca, pone le sue radici.

La filosofia che Leibniz elaborò è finalizzata al superamento di questa "crisi" della coscienza europea, della quale, per altro, fu egli stesso un figlio, il cui valore permane ancora oggi, pur se i termini sono mutati l'Europa continua a vivere in quella stessa "crisi".

«O non ci si deve difendere, noi filosofi, dall'invadenza e dalla prepotenza delle scienze particolari, naturali o umane, per rivendicare il diritto (ed il dovere) della filosofia, — se si vuol dire metafisica non ci adontiamo (metafisica, è noto, è un genus del quale vi sono molte specie) — di pronunciarsi a sua volta sulle scienze, quali che

¹⁰⁸ P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, cit. p. 25: «L'Europa è in movimento e i viaggiatori e i racconti di viaggio disseminano le idee e la scoperta degli altri. Ovunque dalla stabilità si passa al movimento, gli italiani riprendono a viaggiare, i tedeschi, che viaggiavano di padre in figlio, visitano ogni parte d'Europa, gli inglesi adepti del Grand Tour estendono i loro circuiti, allungano i loro itinerari; gli olandesi, gli svizzeri, i russi si mettono in cammino. Una passione comune travolge i viaggiatori e l'industria delle guide e degli itinerari, l'amore dei nuovi orizzonti, la scoperta del mondo accanto al focolare, l'evasione vera e i turbamenti della coscienza a causa dell'espansione generalizzata fino ai limiti dell'universo conosciuto».

esse siano, nonché sulle diverse tecniche che da esse conseguono, soprattutto in ordine, per dirla con Kant, “all’intera destinazione dell’uomo”?¹⁰⁹.

In un contesto storico ancora legato al mondo alchemico, in cui sta nascendo la scienza moderna, dove la connessione tra vecchio e nuovo è così forte da mettere in dubbio l’idea stessa di ‘verità’, la peculiarità leibniziana consiste nel dare un fondamento metafisico alla scienza e nel concepire un diverso modo di fare cultura.

In questo senso, e in questa direzione d’indagine, la dimensione umana ha a che fare con il ‘più proprio’, cioè ciò che rende una realtà identica a se stessa nella sua essenza, e che non può essere appiattita su quella empirica.

Secondo Leibniz, nella spiegazione dei fenomeni quello che è in primo piano non lo spieghi se non ricorri a quel certo *non so che*. Come si vede, la tesi di fondo qui espressa, che di seguito analizzeremo nei dettagli, consiste nel sostenere che proprio quel certo *non so che* costituisce l’essenza dell’uomo e fonda la sua coscienza morale, anche se non fonda il sapere.

Il punto davvero decisivo, ai fini della discussione con Leibniz, è che l’individuo deve costituirsi come soggetto morale. Vero è che senza coscienza morale l’individuo non esiste. A tale scopo è necessario ripiegare su di sé: divenire soggetto morale vuol dire costituirsi come punto di resistenza a fronte della mobilità e delle perturbazioni dell’ambiente; ergersi a momento stabile di selezione e di decisione.

Non v’è dubbio che non vi può essere consapevolezza di sé al di fuori dell’esperienza della differenza: è nell’incontro con l’altro che si guadagna l’identità, nel rapporto con l’alterità, con culture e tradizioni etiche diverse.

A volere ricostruire in breve lo *status quaestionis*, almeno nelle sue linee generali, si può osservare che si tratta di una forma di autocoscienza che consente di attribuire un nuovo significato anche ai processi interattivi di riconoscimento, mostrando le cause che la generano, le finalità cui deve tendere e le ragioni della sua necessità.

Particolare rilievo assume, poi, l’adozione di un metodo fondato sull’analisi di quel rapporto reciproco che sussiste tra individuo e società. Tale obiettivo metodologico si persegue allo scopo di constatare che

¹⁰⁹ D. O. BIANCA, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 5.

l'autocoscienza del singolo è sempre un'autocoscienza sociale, che può rapportarsi a sé solo in quanto si riferisce ad altri.

In tale prospettiva, il paradigma intersoggettivo comporta un'attitudine a comprendere dialetticamente la stessa dimensione intersoggettiva; anzi ad individuare nella tensione dialettica tra individuo e società le origini e le attuali condizioni del precario equilibrio contemporaneo.

Presupposto teorico di questo commento critico è l'esigenza di Leibniz di conciliare la fede con la scienza, le cause finali, volontà divina con il meccanicismo¹¹⁰. Egli ritiene che «nelle cose corporee vi è qualcosa oltre l'estensione, anzi prima dell'estensione: si tratta appunto della forza, infusa ovunque nella natura dal suo autore, la quale non consiste in una semplice facoltà, di cui sembra si accontentasse la scolastica, ma è dotata inoltre di un conato, o impulso, che produrrà l'effetto pieno se non ne viene impedito da un altro conato. Tale impulso a volte, si mostra ai sensi e a mio giudizio, è inteso dalla ragione ovunque nella materia, anche ove non appare ai sensi. Ora, sebbene non la si debba ascrivere come un miracolo, bisogna che quella forza sia prodotta da lui nei corpi stessi, anzi, che costituisca l'intima natura dei corpi, dato che l'agire è il carattere delle sostanze»¹¹¹.

Simile costruzione concettuale si rivela incentrata su un pensiero che, pur nella sua irriducibile tensione interna, sembra dominato da una forte istanza all'unità. Una sintesi armonica, che non intende cancellare il dinamismo individuale, ma porsi come suo fondamento e garanzia, attraverso il tentativo di ricomporre ogni forma di dualismo cartesiano.

In analogia con il mondo della vita, che si presenta come una realtà complessa e stratificata, Leibniz disegna il profilo di una volontà pervasa a «riprendere, e quasi riabilitare, le forme sostanziali», che divengono centri di forza, di appetizione, e quindi soggetti attivi: «la loro natura consiste nella forza e di qui procede alcunché di analogo al sentire e all'appetire».

¹¹⁰ D. O. BIANCA, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 188: «La crisi della coscienza europea, crisi che, sebbene investisse un po' tutti i rami della cultura, per quanto si riferisce alle scienze morali aveva assunto la forma del dissidio fra scienze e fede, come dire la versione moderna dell'antico contrasto tra verità di ragione (nel seicento ragione significava propriamente ragione geometrica) e verità di fede».

¹¹¹ G. W. LEIBNIZ, *Saggio di dinamica*, in SF I, p. 431.

A conferma di questi giudizi, si possono riproporre alcuni motivi centrali nella riflessione di Leibniz quali la teoria delle «percezioni insensibili» o «piccole percezioni», non accompagnate dalla consapevolezza o dalla riflessione.

Non a caso, Leibniz sostiene che lo spirito pensa sempre, in quanto non è mai senza percezioni. Queste, tuttavia, come avviene anche durante il sonno, non rientrano necessariamente nel campo della coscienza. Com'è noto, il filosofo distingue fra due tipi di *inconsapevolezza*, quella derivante da percezioni passate e dimenticate, e quella derivante da percezioni che non hanno mai raggiunto il livello della consapevolezza.

In un passo dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, egli descrive il caso di queste percezioni non coscienti che producono «reali mutamenti nell'anima».

In ogni uomo c'è un fondo oscuro che costituisce quel certo *non so che*, «piccole sollecitazioni impercettibili»¹¹². Si tratta di un magma incandescente e primordiale: un'inquietudine¹¹³, che fa vibrare la carne di ogni essere come le note di uno Stradivari.

Non si è mai senza percezioni, anche se non sempre si ha coscienza, cioè *appercezione* di questi movimenti dell'anima. Le percezioni non sempre sono distinte, si hanno infatti «piccole percezioni insensibili», movimenti dell'anima: *fitte*, che ci spingono a scegliere una cosa piuttosto che un'altra. E questa scelta è sì senza costrizione, ma non è indifferente, in quanto nella concezione leibniziana non esiste libertà d'indifferenza.

La teoria elaborata da Leibniz, che potremmo definire energetico-vitalistica, intende fornire un'immagine dell'uomo e della realtà sia unitaria che poliedrica. È unitaria perché risolve il dualismo corpo-mente nell'unità dello psichico. È poliedrica perché la molteplicità degli atomi psichici, con le loro differenze nel grado di sviluppo, riesce a descrivere la complessità e la pluralità dei vari livelli che strutturano la personalità umana: istinti, passioni, razionalità.

¹¹² G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 143.

¹¹³ G. W. LEIBNIZ, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 165.

A questo tema il filosofo tedesco – diversamente dai Cartesiani, che hanno trascurato le percezioni di cui non si ha coscienza – dedica per l'appunto un'intera opera, per l'appunto i *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. Qui, descrive, con sagacia accortezza, la notevole rilevanza che assumono le cosiddette «piccole percezioni» nel condizionare la personalità e il comportamento umano.

Leibniz, lontano dal materialismo meccanicistico, che ritiene una spiegazione superficiale della realtà, elabora una teoria in cui sostiene che anche quando ci si trova in uno stato di stordimento si hanno molte piccole percezioni, nelle quali però non c'è nulla di distinto; così come avviene quando si gira senza sosta sempre nello stesso senso e si è in preda a una vertigine tale che può farci svenire e che non ci lascia distinguere nulla¹¹⁴.

Secondo Michel Serres, «la teoria globale delle piccole percezioni è un calcolo infinitesimale»¹¹⁵, che permette di fare incontrare il principio di continuità con il principio degli indiscernibili.

Le piccole percezioni manifestano il legame di ogni individuo con l'intero universo, il conservarsi del passato nel presente, gravido a sua volta dell'avvenire. Per questa ragione, gli atti morali, il senso della vita non possono essere appiattiti sul riduzionismo della scienza moderna. Va da sé che si tratta di una filosofia delle differenze e della valorizzazione dell'unicità dell'essere umano.

In altri termini, esistono piccole percezioni, gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, quelle impressioni dei corpi esterni che racchiudono l'individuo, quel legame che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo.

Sono esse che formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nel loro insieme, ma confuse nelle loro parti, quelle impressioni che i corpi esterni fanno su di noi e che racchiudono l'infinito, quei legami che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo. In conseguenza di queste piccole percezioni si può anche dire che il presente è carico del passato e gravido dell'avvenire, che tutte le cose cospirano fra di loro (*sumpnoia panta*, come diceva Ippocrate) e che nella più piccola delle sostanze, occhi penetranti, come quelli di Dio, potrebbero leggere la

¹¹⁴ G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, in SF III, § 21, p. 456.

¹¹⁵ M. SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 voll., PUF, Paris 1968, p. 207.

connessione di tutte le cose dell'Universo. *Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur* (Le cose che sono, che sono state e che saranno)¹¹⁶.

Probabilmente Leibniz è il primo filosofo, in età cartesiana, a soffermarsi sull'impercettibile. Non a caso, è considerato il primo filosofo dell'inconscio.

Le differenze non vanno considerate come cesure, bensì come scarti impercettibili che, poi, mutano in diversità sostanziali. Nel cosmo non si danno che differenze infinitesimali di grado qualitativo, secondo il principio degli indiscernibili, e non di struttura, di quantità¹¹⁷.

Sicuramente, il virtualismo delle idee, basato sulle piccole percezioni, conferisce all'anima individuale armoniosità.

D'altra parte, il problema teorico è quello di far collimare la perfezione autosufficiente della sostanza individuale e la continuità di ogni sostanza con ogni altra, in un universo che non va pensato come un contenitore da riempire «di enti discreti, materiali o spirituali che siano, ma come una proiezione dello sguardo monadico»¹¹⁸.

La monade contiene l'infinita serie delle esistenze – senza soluzione di continuità – ed è in grado di risentire di qualunque fenomeno che accade nell'universo. Ogni monade è una rappresentazione dell'unica realtà cui appunto essa è connessa. Inoltre è coordinata alle altre monadi nelle rispettive percezioni; per questo tutti i fenomeni (le connessioni casuali naturali) di cui è composta la realtà sono ricondotti a connessioni concettuali. Tutta la realtà, appunto, non è altro che collegamento, interfaccia, nesso. Altrimenti non potrebbe sussistere la connessione tra gli esseri.

È una veduta interpersonale, intersoggettiva, che sembrerebbe contrastare con la veduta 'monadologica', eppure questa ricchezza di vita, quest'infinito è dentro ognuno di noi.

Ebbene questo *non so che* non rappresenta solo l'individuo, ma anche l'insieme delle relazioni che legano il mondo alle cose. La monade può non

¹¹⁶ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 174.

¹¹⁷ R. FABBRICHESI LEO, F. LEONI, *Continuità e variazione: Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein*, p. 32.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 24

comunicare, può non avere finestre, ma ha legami con l'intero universo perché ha dentro di sé tutta questa ricchezza, questo mondo infinito e meraviglioso che rende ogni individuo unico e irripetibile nel corso della storia umana.

La sua filosofia diviene un'analisi di come è costituito il *non so che* della soggettività umana. Esiste una fisionomia dell'individuo che lo distingue dall'*altro*, facendone la differenza. Per questa ragione, bisogna portare l'esame dell'individualità dell'uomo verso un sottofondo che non è attualizzabile, non è visibile, non è documentabile, non è accertabile, ma esiste e costituisce l'individuo.

Leibniz traccia un percorso filosofico che delinea il passaggio da una concezione fondata sul paradigma riduzionistico della scienza, in cui non c'è posto per quella miriade di sensazioni che costituiscono l'essenza di ogni essere, ad una conoscenza che recupera, sulla base del paradigma della complessità, l'identità umana.

1.2 La lotta all'ateismo.

Senza pretendere di esaurire ora l'approfondimento di una tematica così complessa, sul tema dell'ateismo ritorneremo in un altro capitolo del presente lavoro. Ai fini del presente discorso, è utile ribadire come la lotta all'ateismo, in Leibniz, si vada ad identificare con il tentativo di dare un'identità alla cultura della sua epoca e, dunque, con la storia e la vita dei singoli, in quanto costituisce il nesso inscindibile tra l'esistere nel mondo ed il processo di educazione.

Secondo Leibniz, uno dei problemi più drammatici che la sua epoca si trova ad affrontare è quello dell'ateismo. Lo sviluppo del pensiero scientifico e la filosofia meccanicistica portano ad escludere Dio dall'ordine del mondo, con tutte le implicazioni che questo comporta sia in ambito causale sia in ambito morale.

Così, in una pagina di un suo saggio *Testimonianza della natura contro gli atei*, la filosofia diviene un argine all'ateismo. Vero è che la filosofia, gustata fuggevolmente, allontana da Dio, ma assimilata a fondo riconduce a lui.

A quanto sembra, il filosofo, in un secolo fertile ad un tempo di scienza e di empietà, deve reinserire il principio spirituale nell'organizzazione del mondo e nella spiegazione dei fenomeni. Deve salvaguardare la vita. Vale a dire: deve contrastare un modo di pensare che ha dentro di sé un germe che portato ad estreme conseguenze conduce all'ateismo.

Considerare, infatti, la natura al centro dell'universo e fornirla di tutto ciò che le serve per poi svilupparsi, escludendo Dio dall'ordine del creato, conduce alla negazione di Dio. La scienza del suo tempo ha come risultato la matematizzazione dell'universo: essa, nella spiegazione dei fenomeni, non vuol saperne di fini e di valori. È l'idea del mondo macchina. Una dimensione di pensiero, totalizzante e unitaria, che esclude la presenza divina nel mondo perché l'assorbe all'interno della materia.

La soluzione proposta da Leibniz, in conclusione, è la seguente: da una parte il «principio creatore»: Dio, e, dall'altra, il resto della natura¹¹⁹.

¹¹⁹ G. W. LEIBNIZ, *Testimonianza della natura contro gli atei*, in SF I, p. 124: «Francesco Bacone di Verulamio, uomo di ingegno divino, disse giustamente che la filosofia, gustata fuggevolmente, allontana da Dio, ma assimilata a fondo riconduce a lui. Lo sperimentiamo nel nostro secolo, fertile ad un tempo di scienza

È un Leibniz giovane a scrivere di getto, in una locanda, il breve saggio *Testimonianza della natura contro gli atei*¹²⁰. In questo testo teorizza per la prima volta il principio di *ragion sufficiente* e la nozione di armonia prestabilita¹²¹.

La questione che insistentemente si ripresenta è sempre la stessa: la vera filosofia deve dare una concezione della perfezione di Dio utile in fisica e in morale. Deve tener conto nella spiegazione dei fenomeni naturali delle cause finali, «giacché la causa efficiente delle cose è intelligente»¹²².

A questo punto, pare che la visione razionalista sviluppata da Leibniz vada assai oltre il livello raggiunto dal mondo antico, non solo perché la fisica del suo tempo era molto più evoluta di quella antica, ma anche perché combinava in modo nuovo e originale l'idealismo platonico con il materialismo aristotelico, che erano spesso intesi come visuali filosofiche opposte.

Qui è il nocciolo duro della questione dell'identità: la sua concezione di un mondo spirituale – 'ideale' – governato da "cause" finali (vale a dire da

e di empietà. Infatti, dal momento che le arti matematiche sono state assai perfezionate e con la chimica e l'anatomia si è giunti a studiare l'interno delle cose, si è visto che si poteva rendere ragione quasi meccanicamente, mediante la figura e il moto dei corpi, di molte cose che gli antichi riconducevano o al solo creatore, o a non so quali forme incorporee; e dunque certe persone ingegnose presero a esaminare se non si potessero salvare e spiegare i fenomeni naturali, ossia ciò che appare nei corpi, senza presupporre Dio né introdurlo nei ragionamenti: anzi, quando il tentativo ebbe qualche successo (cioè prima di spingersi ai fondamenti e ai principi), come felicitandosi della propria sicurezza, proclamarono frettolosamente di non aver trovato né Dio né l'immortalità dell'anima mediante la ragione naturale, e che la fede in tali cose si dovesse piuttosto o alle norme civili o alle relazioni storiche: così sostenne il sottilissimo Hobbes, che per le sue scoperte meriterebbe di non essere menzionato qui, se non dovessimo contrapporci apertamente alla sua autorità perché non sia fatta valere nei suoi lati peggiori. E come vorremmo che altri, spingendosi più lontano, sino a dubitare dell'autorità della sacra scrittura e delle verità dei resoconti e delle relazioni storiche, non avessero introdotto senza infingimenti l'ateismo nel mondo!

Mi è sembrato davvero particolarmente indegno che si accechi il nostro animo con la filosofia, ossia con la sua stessa luce. Ho dunque iniziato io stesso ad applicarmi all'indagine delle cose, con veemenza tanto maggiore quanto più diventavo insofferente di venir espropriato, a causa delle sottigliezze degli innovatori, del massimo bene della vita, ossia della certezza di un'eternità dopo la morte e della speranza nella divina clemenza che un giorno si manifesterà ai buoni e agli innocenti».

¹²⁰ E. J. AITON, *Leibniz. A Biography*, Adam Hilger, Bristol and Boston 1985; trad. it. *Leibniz*, a cura di M. Mugnai, Il Saggiatore, Milano 1991.

¹²¹ F. PIRO, *Spontaneità e Ragion Sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 41-42.

¹²² G. W. LEIBNIZ, *Su Descartes (a Christian Philipp)*, in SF I, p. 221.

implicazioni logiche) esistente in parallelo con un mondo fisico – ‘reale’ – governato da cause efficienti (vale a dire da forze meccaniche), mirava a stabilire una sintesi tra quelle due posizioni filosofiche.

Per questa ragione, il dualismo idealismo-realismo, propugnato da Leibniz o, in termini più convenzionali, il dualismo spirito-materia, fu il punto di arrivo necessario del pensiero moderno classico¹²³.

Il problema è che la modernità vuole introdurre nel mondo una nuova concezione della ‘verità’ in cui è considerato ‘vero’ soltanto ciò che può essere considerato tale attraverso l’esperienza e può essere provato.

La nuova conoscenza del mondo è fondata sull’esperienza. Da qui, il passaggio alla filosofia è molto semplice: si tratta di un nuovo modo di considerare la matematica, grazie al quale è stato possibile dar vita al concetto di *metodo*, concetto che ha caratterizzato lo sviluppo dell’età moderna.

Sicuramente, il merito fu soprattutto di Descartes, che sollecitato dalle istanze di Galilei, sostenne la teoria copernicana, eliocentrica del mondo e le fornì una giustificazione e una fondazione metodologica.

A questo punto, occorre prendere atto che tutto muove dal concetto di *metodo*. Del resto, in ogni ambito del sapere c’è un *metodo*, nel senso che si segue una via già tracciata da altri, e la si fa propria. C’è da dire, tuttavia, che in età moderna l’espressione *metodo* diviene sinonimo di scienza. E la prima questione su cui concentrare la nostra attenzione è rappresentata dai problemi teorici derivanti da questa concezione. In altri termini, nella scienza c’è un solo principio, un unico *metodo*, che poi si differenzia in innumerevoli forme e applicazioni; ma il *metodo* è uno solo: quello della certezza della prova.

In tal senso, nel nostro modo di percepire la vita, il concetto di verità si è progressivamente lasciato soppiantare da quello di certezza. L’importante, come ha osservato il filosofo Martin Heidegger, non è più tanto la conoscenza, quanto piuttosto la «certezza della conoscenza»: essere sicuri di ciò che conosciamo, questa è la garanzia offerta dal metodo.

¹²³ Cfr. R. NOBILI, *La cognizione dello spazio e il principio di dualità*, Dipartimento di Fisica “G. Galilei”, Università di Padova 1990. Cfr. C. B. Boyer, *Storia della matematica*, ISEDI, Milano 1976.

Bisogna evidenziare che già Descartes, nel famoso saggio sulle *Regole* – sicuramente, lo scritto più radicale che egli dedicò ai metodi di ricerca e accertamento della verità – ha mostrato che l'essenza della nuova scienza risiede proprio in questo procedimento di continua verifica.

È vero non più ciò che è affermato autoritariamente o, ciò che è antecedente o, ciò che è sempre stato ritenuto tale, ma ciò che è provato, sperimentato, verificato e verificabile da tutti, secondo le regole della logica e della ragione.

Vero è che l'Illuminismo scientifico si affermò sulla scia di questa concezione scientifica sviluppatasi nel corso del Seicento.

Il nodo centrale, dunque, dell'analisi leibniziana non è tanto l'ateismo moderno come fenomeno particolare di un periodo della storia occidentale, un fenomeno storico e sociologico e neppure, a quanto sembra, la questione dell'ateismo filosofico della storia della filosofia moderna, in opposizione al teismo. Oggetto dell'analisi è l'evento della modernità, il suo senso epocale.

Si tratta di una novità storica senza precedenti nel pensiero filosofico occidentale, che pone fine a un'epoca precedente e ne istituisce una 'nuova' costituendone, per l'appunto, il 'senso', vale a dire, un'epoca filosofica, politica ed atea.

Tutto ciò, in realtà, significa la posizione di almeno due problemi.

1. La parallela necessità di riconoscere che la tecnica della prova utilizzata dalla modernità fornisce verità parziali più certe, ma verità globali meno certe. La scienza moderna fornisce 'delle' certezze ma non 'la' certezza.

2. La necessità di ricercare i processi di cambiamento che riguardano non solo gli assetti istituzionali e le organizzazioni, ma anche gli atteggiamenti, i comportamenti e le forme di socializzazione e di espressione della popolazione. Queste tendenze, ieri come oggi, mostrano una specificità giovanile nella creazione di nuovi bisogni e nuovi valori, sia in rapporto alla sfera strettamente privata, sia in rapporto al legame che unisce il giovane alle istituzioni del territorio.

Riguardo al primo problema, anche senza la pretesa di entrare nel cuore di una tematica tanto complessa, è opportuno però ribadire che la concezione della verità proposta dalla tradizione non si preoccupava né di prove né

d'esperienza. La concezione tradizionale della verità, infatti, si fondava sull'autorità degli antichi, che legittimata dal potere sovrano, non poteva essere messa in alcun modo in discussione. La verità della religione è una verità assoluta. Vero è che al processo di Galilei era l'autorità di Aristotele e dei padri della Chiesa ad opporsi al filosofo e non controprove alle sue teorie. Eppure, l'imperativo della prova provoca l'incertezza e l'assenza d'imperativo di prove provoca la certezza¹²⁴.

La differenza consiste appunto nel metodo: l'uno è passivo, l'altro è attivo, l'uno è accettazione, l'altro è sollecitazione, l'uno si rimette ad un'autorità (i padri della Chiesa, le Sacre Scritture, il re), l'altro si rimette solo a se stesso o ad un'autorità che ha prima dato prova della sua validità (l'autorità scientifica).

Non è dunque una certezza che ne sostituisce un'altra, né una certezza che sostituisce un'incertezza: è una *certezza d'incertezza* che sostituisce un'*incertezza di certezza*.

Ad ogni modo, la modernità mette in discussione le certezze assolute che non si possono provare sul campo, ed impone il meccanismo del dubbio, della verifica e della prova. La stessa religione è costretta a piegarsi a questa moderna concezione della verità, divenendo oggetto di verifica su tutti i piani: storico, archeologico, giuridico, morale, psicologico¹²⁵.

D'altra parte, uno dei tratti maggiormente caratterizzanti la modernità consiste appunto in quel mutamento di pensiero che conduce alla nascita dell'ateismo.

Riguardo al secondo problema, si può indirizzare la nostra indagine verso l'interpretazione leibniziana secondo cui bisogna evitare che delle dottrine, tendenzialmente atee, possano offuscare la coscienza dei "nostri" giovani "sconsiderati", non ancora dotati di senso critico. Non a caso, nella lettera a Thomasius, il filosofo sostiene che «agli innovatori non bisogna attribuire tutto, ma neppure nulla!»¹²⁶. Tutto ciò potrebbe sembrare un'esagerazione, ma non è così: il filosofo deve salvaguardare la vita dai mali del

¹²⁴ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi, Torino 1982.

¹²⁵ A. GÉRARD, *L'Ateismo*, Conferenza di Tolosa del 15 gennaio 1997, trad. it. di F. Virzo, 2006.

¹²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Lettera a un uomo di squisitissima dottrina sulla conciliabilità di Aristotele con i più recenti filosofi*, in SF I, p. 132.

riduzionismo della «scienza moderna», e per farlo deve reinserire il principio spirituale nell'organizzazione del mondo e nella spiegazione dei fenomeni¹²⁷.

Sulla base di queste indicazioni e più in generale sulle prospettive della *lex continui*, l'idea di *dynamis* aristotelica si convertirà in una «forza viva» che salva la materia dalla riduzione geometrica che è all'origine delle aporie della scienza moderna.

Il mondo ridotto a categorie geometriche è un pericolo e bisogna considerare se esiste 'qualcosa' che sfugga a questa geometrizzazione, che non si lasci ridurre ad un puro meccanismo. In altre parole, se è presente 'qualcosa' che individualizzi la realtà. Se questo 'qualcosa' esiste il mondo è salvo, e si sconfigge l'ateismo. Il suo compito, quindi, è di conciliare la fede con la scienza, le cause finali, volontà divina con il meccanicismo¹²⁸.

La tematica sarà ribadita ancora con chiara efficacia in uno scritto del 1695, e precisamente, il *Saggio di dinamica*, un compendio della sua nuova concezione fisica, vista in stretta connessione con la metafisica:

¹²⁷ Riguardo a tale problematica, risulta evidente come sussistono notevoli corrispondenze tra un pensiero che si sta formando e un pensiero maturo come quello che darà vita ai *Saggi di Teodicea*, in SF III, Parte prima, § 7, p. 111: «Dio è la ragione prima delle cose, poiché quelle che sono limitate, come tutto ciò che vediamo e sperimentiamo, sono contingenti e non hanno nulla in sé che renda la loro esistenza necessaria, essendo manifesto che il tempo, lo spazio e la materia, uniti e uniformi in se stessi, e indifferenti a tutto, avrebbero potuto accogliere altri movimenti e figure, e in un ordine completamente diverso. Bisogna dunque cercare la ragione dell'esistenza del mondo, che è la raccolta intera delle cose contingenti: e bisogna cercala nella sostanza che porta in sé la ragione della propria esistenza e che, di conseguenza, è necessaria ed eterna. Bisogna anche che questa causa sia intelligente». Cfr. M. SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCIA, *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 42: «El creado no es otra cosa que la actualización de algo eterno, del consunto de posibles que Dios elige, que antes de ser creados, ya existen en la eternidad de Dios. En el séptimo parágrafo de la *Théodicée*, Leibniz expondrá de un modo preciso cómo se relaciona la prueba co-smológica con la de las verdades eternas».

¹²⁸ D. O. BIANCA, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 188: «La crisi della coscienza europea, crisi che, sebbene investisse un po' tutti i rami della cultura, per quanto si riferisce alle scienze morali aveva assunto la forma del dissidio fra scienze e fede, come dire la versione moderna dell'antico contrasto tra verità di ragione (nel seicento ragione significava propriamente ragione geometrica) e verità di fede».

«tutti i fenomeni corporei si possono senz'altro ricavare da cause efficienti meccaniche, ma intendiamo che in generale le stesse leggi meccaniche a loro volta derivino da ragioni superiori»¹²⁹.

Si tratta di affermare la presenza spirituale di Dio nella costruzione dell'universo e nella conoscenza.

Riguardo a tale problematica, preme, ancora una volta, sottolineare la lettera a Jakob Thomasius. Nella lettera, infatti, la conciliazione della filosofia moderna con quell'aristotelica è un tramite per realizzare questo disegno. Non è un caso che sulla base delle idee precedenti maturi, poi, un pensiero adulto, anche se gli orientamenti più accreditati del '900 hanno volutamente trascurato gli scritti giovanili leibniziani, trascurando così la componente metafisica che è determinante per le opere della maturità¹³⁰.

Anzitutto, bisogna osservare, in via preliminare, che Leibniz approva più cose nei libri di Aristotele che nelle meditazioni di Descartes. Del resto, non si ritiene un cartesiano, anzi, è certo che «si possono serbare tutti gli otto libri della fisica di Aristotele, senza nuocere alla filosofia riformata»¹³¹. Il filosofo, ritiene che il meccanicismo cartesiano, riducendo i corpi alla sola estensione, ha dato non solo un concetto di materia alquanto riduttivo, ma inadeguato a comprendere l'operare della stessa natura¹³². Pertanto, il

¹²⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggio di dinamica*, in SF I, p. 441.

¹³⁰ R. CIRINO, *Dal movimento alla forza, Leibniz: l'infinitesimo tra logica e metafisica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 9 (Cirino osserva come Russell e Couturat abbiano «volutamente trascurato il quadro storico in cui operava Leibniz [...]. Come, pure, avere ignorato del tutto gli scritti giovanili leibniziani in cui la componente metafisica, da Russell e Couturat sottovalutata, mostra tutta la sua forza speculativa determinante per le opere della maturità»).

Cfr. B. RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, At the University Press, Cambridge 1900; trad. it. *La filosofia di Leibniz*, a cura di R. Cordeschi, Newton Compton, Roma 1972, p. 37: «Poiché voglio esporre un complesso coerente di idee, mi sono limitato, per quanto è possibile, alle idee del Leibniz maturo, a quelle, cioè, che egli elaborò, non apportandovi che delle lievi modifiche, dal gennaio del 1686 fino alla sua morte, avvenuta nel 1716. le sue idee giovanili, come pure l'influenza che su di lui esercitarono altri filosofi, sono state prese in considerazione solo quando sono sembrate essenziali alla comprensione del suo sistema conclusivo».

¹³¹ G. W. LEIBNIZ, *Lettera a un uomo di squisitissima dottrina sulla conciliabilità di Aristotele con i più recenti filosofi*, in SF I, p. 134.

¹³² G. W. LEIBNIZ, *Su Descartes...*, in SF I, pp. 223–224: «Vi sono ancora molte cose nelle opere di Descartes che considero errate [...] credeva che fosse impossibile trovare la proporzione tra una linea curva e una retta. Ecco le sue parole “perché non è conosciuta la relazione che sussiste tra le rette e le curve, e non potendo neppure — almeno — divenire mai nota agli uomini” (*Geometria*, lib.

compito che si propone è di recuperare la filosofia di Aristotele, senza orpelli e commentari e integrarla con la «filosofia riformata». In ogni modo, non possiamo considerare Leibniz un conservatore, difatti, il filosofo, assieme all'impianto della fisica di Aristotele, considera, altresì, i progressi scientifici raggiunti. La fisica di Aristotele, pur essendo utile nei suoi principi metodologici, deve, nello specifico, essere integrata con la «filosofia riformata».

Intento di Leibniz, è, infatti, asserire che il progresso si realizza anche grazie all'apporto dell'esperienza, delle scienze particolari e delle acquisizioni empiriche, egli ritiene che non si può far filosofia se non si è consapevoli di questo. Sarà proprio la «conciliazione» dei *philosophi novi* con Aristotele, e cioè, la ricerca di una sintesi Antichi/Moderni, a consentire la nuova lettura della natura e dell'uomo¹³³. Una filosofia in cui la materia e il moto si sono mutati in fenomeni, e lo spazio in ordine logico, insieme ad una lettura dei fenomeni psicologici, delle *percezioni*, tramite il *logos dell'espressione*¹³⁴.

Leibniz parla di *espressione* a proposito di un *disporsi reciproco* tra la cosa esprime e la cosa espressa. Il concetto di *espressione*, come

I, art. 9, nell'edizione di Schooten del 1659). Qui si è gravemente ingannato [...]. Se ne sarebbe avveduto egli stesso, se avesse meglio considerato le tecniche di Archimede. È persuaso che tutti i problemi si possano ridurre ad equazioni [...]. La fisica di Descartes ha un grande difetto, ed è che le sue regole del moto o leggi della natura, che devono servire di fondamento, sono per la maggior parte false. Se ne ha dimostrazione, e il suo gran principio secondo cui si conserva nel mondo la medesima quantità di moto è un errore».

¹³³ G.W. LEIBNIZ, *Lettera a un uomo di squisitissima dottrina...*, in SF I, pp. 134-135. Cfr. F. PIRO, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Bibliopolis, Napoli 1990, p. 71.

¹³⁴ Sull'identificazione percezione/espressione, cfr. LEIBNIZ, *Discorso di Metafisica* (1686), in SF I, § 14, p. 275: «Tuttavia, è proprio vero che le percezioni o espressioni di tutte le sostanze si corrispondono vicendevolmente, in modo che ciascuno, seguendo con cura certe ragioni o leggi che ha osservato, si armonizza con l'altro che fa altrettanto, come diverse persone, essendosi accordate di incontrarsi in un certo luogo a una certa data prefissata, se vogliono possono farlo effettivamente. Ora, benché tutti esprimano i medesimi fenomeni, non è che per questo le loro espressioni si somiglino perfettamente, ma basta che siano proporzionali: come diversi spettatori credono di vedere la stessa cosa e si intendono in effetti a vicenda, benché ciascuno veda e parli solo secondo la misura della propria visuale». Cfr. ID., *Leibniz a Arnauld, 29 settembre/9 ottobre 1687*, in SF I, p. 366: «Una cosa esprime un'altra nel mio linguaggio, quando vi è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra». Sulla teoria leibniziana dell'espressione. Cfr. M. MUGNAI, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 38-42. Cfr. M. A. KULSTAD, "Leibniz's Conception of Expression", *Studia Leibnitiana*, 9 (1977) 1, pp. 55-76.

sottolinea Massimo Mugnai, appassionato studioso leibniziano, in *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, non è soltanto connesso alla teoria della conoscenza, ma è parte integrante della nozione di *armonia*¹³⁵. La nozione di *armonia pre stabilita* chiarisce come possa accadere che le sostanze semplici *esprimano* quello che è complesso. Nello specifico, Leibniz afferma che «si dice dunque esprimere una cosa, ciò in cui vi sono abitudini corrispondenti alle abitudini della cosa da esprimere»¹³⁶.

«Una cosa *esprime* un'altra, nel mio linguaggio, quando vi è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. È così che una proiezione prospettica esprime il suo piano geometrico. L'espressione è comune a tutte le forme ed è un genere di cui la percezione naturale, la sensazione animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nella sensazione, basta ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in molteplici esseri sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile, ossia nella sostanza dotata di vera unità. E nell'anima razionale questa rappresentazione è accompagnata da coscienza, ed è allora che la si chiama *pensiero*. Ora questa espressione giunge dappertutto, perché tutte le sostanze simpatizzano con tutte le altre e ricevono qualche mutamento proporzionale, corrispondente al minimo mutamento che accade in tutto l'universo, benché tale mutamento sia più o meno considerevole a misura che gli altri corpi o le loro azioni hanno più o meno rapporto al nostro»¹³⁷.

Tramite la categoria semiotica di *espressione*, come ha sottolineato Francesco Piro, *Nel laboratorio della teodicea leibniziana*, Postfazione a *Confessio Philosophi e altri scritti*, e precisamente lo studio: *L'individuo tra Aristotele, Lutero e Hobbes*, si designa: «un'analogia strutturale tra due oggetti la quale renda possibile l'uso di essi come raffigurazione dell'altro»¹³⁸.

Non a caso, per il Leibniz maturo, la percezione, più che uno stato psicologico, è un insieme di informazioni codificate o, come afferma lo

¹³⁵ M. MUGNAI, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976, cit., p. 10.

¹³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Che cos'è l'idea*, in SF I, p. 193.

¹³⁷ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz a Arnauld*, in SF I, p. 366.

¹³⁸ F. PIRO, *Nel laboratorio della teodicea leibniziana*, in G. W. LEIBNIZ, "Confessio Philosophi e altri scritti", a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 1992, p. 152.

stesso Leibniz, un'*espressione*¹³⁹. La relazione di espressione, nonostante sia solamente formale, diviene indispensabile per stabilire il legame tra i vari mutamenti delle sostanze. Vale a dire: i mutamenti di una sostanza sono requisiti del mutamento di un'altra¹⁴⁰.

L'unità di connessione e percezione, che permette l'unità ideale dell'individuo, è messa in relazione dalla *lex continui*. La *lex continui*, attraverso l'atto del percepire in modo cosciente, l'appercezione dei sentimenti passati, ne saggia non solo l'identità morale, ma anche quella reale¹⁴¹. Ed è nel reale sviluppo storico che l'essenzialità dell'uomo viene colta dalla *lex continui* in quella che è la sua vera essenza, la sua complessità, quell'essere insieme corpo e anima.

¹³⁹ F. PIRO, *Spontaneità e Ragion Sufficiente...*, cit., p. 120.

¹⁴⁰ Ivi, p. 121.

¹⁴¹ E. CASSIRER, *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1922; trad. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, a cura di G. Spada, Firenze, Le Lettere, 1999, p. 76: «Il reale è completamente penetrato dall'ideale, ciò che è materiale da ciò che è matematico; «la ragione infatti domina ogni cosa; se così non fosse non vi sarebbe né scienza, né legge, e ciò contraddirebbe la natura del principio supremo».

1.3 Necessità materiale e ragione formale

«E invero nel mondo osserviamo realmente che tutto avviene secondo le leggi delle verità eterne, non soltanto geometriche, ma anche metafisiche: cioè non soltanto secondo le necessità materiali ma anche secondo le ragioni formali. Ed è vero non soltanto in generale, rispetto alla ragione illustrata poc'anzi del mondo esistente piuttosto che non esistente, ed esistente così piuttosto che altrimenti (che comunque va cercata nella tendenza dei possibili all'esistere), ma anche discendendo alle cose specifiche, vediamo che in tutta la natura, secondo una mirabile ragione vigono le leggi metafisiche della causa, della potenza, dell'azione, e prevalgono sulle stesse leggi puramente geometriche della materia»¹⁴².

Il pensiero di Leibniz, pur nella sua irriducibile tensione interna, sembra dominato da una forte istanza di unità. È il tentativo di ricomporre il dualismo cartesiano, in nome di una superiore unità armonica, che non intende cancellare il dinamismo individuale, ma anzi porsi come suo fondamento e garanzia. Si tratta appunto non solo di cogliere il mondo della vita come una realtà complessa e stratificata, ma anche di «riabilitare, le *forme sostanziali*, oggi tanto screditate, – scrive Leibniz – ma in una maniera che le rendesse intelligibili e che separasse l'uso che bisogna farne, dall'abuso che se ne è fatto»¹⁴³.

Una precisazione importante: il razionalismo leibniziano, diversamente da quello cartesiano, non è legato a una concezione meccanicistica del mondo corporeo e al dualismo di *res extensa e res cogitans*, ma a una metafisica in cui i costitutivi ultimi della realtà sono concepiti come monadi, la cui natura consiste nella forza – qualcosa di analogo al senso e all'appetito – e l'universo è concepito non come il parallelismo di due sostanze eterogenee, ma come una gerarchia di monadi che dalla prima infinita monade, Dio, discende fino alle più basse, quelle costitutive di ciò che appare a noi, ma che non è materia inerte¹⁴⁴.

Anche da questi motivi deriva la constatazione che a fondamento dell'individualismo monadico vi è il principio degli indiscernibili, che

¹⁴² G. W. LEIBNIZ, *L'origine radicale delle cose*, in SF I, p. 483.

¹⁴³ G. W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze, nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo*, in SF I, pp. 448-449.

¹⁴⁴ S. V. ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, p. 182.

consente al filosofo di bilanciare il principio di continuità, articolando la differenza esistente nel regno della natura sulla base di un principio intrinseco agli esseri e non attribuibile unicamente a una loro diversità di posizione nello spazio.

Il principio di continuità possiede una valenza estremamente ampia: esso rappresenta, infatti, una sorta di ‘ponte’ fra metafisica, epistemologia, diritto, morale e storia, e permette di cogliere i tratti più significativi della filosofia leibniziana, e, in particolare, i suoi aspetti più dinamici.

Leibniz definisce il principio di continuità come un «principio dell’ordine generale», che trae la sua origine dall’infinito¹⁴⁵. È utile in geometria, ma vale anche nella fisica, perché la suprema saggezza, che è principio di tutte le cose, agisce da perfetto geometra e secondo un’«armonia prestabilita»¹⁴⁶.

Si tratta appunto di un ordine intelligibile, che concilia la semplicità delle ipotesi con la varietà dei fenomeni.

Il problema è che quando una regola è complessa, ciò che le è conforme passa per irregolare. Ma non è così, poiché in qualunque modo Dio avesse creato il mondo sarebbe sempre stato regolare e compreso in un ordine generale:

¹⁴⁵ G. W. LEIBNIZ, *Lettera su un principio generale*, in SF I, pp. 385–386: «Lo si può enunciare così: *quando la differenza tra due casi può essere diminuita al di sotto di ogni grandezza data in datis, o in ciò che è posto, bisogna che la si possa trovare diminuita al di sotto di ogni grandezza data anche in quaesitis, o in ciò che risulta. O per parlare più familiarmente: quando i casi (o ciò che è dato) si avvicinano con-tinualmente e si perdono infine l’uno nell’altro, bisogna che le conseguenze, o eventi (o ciò che si domanda), lo facciano pure. Il che dipende da un principio ancora più generale, ossia: datis ordinatis, etiam quaesita sunt ordinata*».

¹⁴⁶ Cfr. L. SCARAVELLI, *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, a cura di G. Brazzini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 80: «Una applicazione ulteriore della legge di con-tinuità la troviamo in geometria, e tiene conto dei fondamenti della “geometria degli indivisibili”. Leibniz dice che questa legge stabilisce che “non si possa mai finire di percorrere una linea o lunghezza prima di aver percorso una linea più piccola. Con ciò Leibniz chiama in causa il principio di Archimede». Cfr. *Ibidem*: «ed è qui che, attraverso lo studio del movimento, iniziano le critiche alla fisica cartesiana. Le analisi di Leibniz in questo campo si basano sul calcolo infinitesimale, in cui trova espressione matematica la legge di continuità. Con il calcolo infinitesimale, Leibniz mira a dare rigore matematico a quantità tendenti a 0, che sono infinite. Perciò, stu-diando il moto, Leibniz si rende conto che la differenza tra la velocità attuale e quella precedente non può essere un numero finito ma deve essere ε , una quantità spostabile all’infinito, che può essere avvicinata a 0 in modo infinito. Leibniz si è accorto che non si arriva mai a 0, e che quindi non esiste la quiete».

«Ma Dio ha scelto quello che è il più perfetto, vale a dire quello che è al tempo stesso il più semplice nelle ipotesi e il più ricco in fenomeni: come potrebbe essere una linea della geometria, la cui costruzione fosse agevole e le cui proprietà ed effetti fossero molto ammirevoli e di grande portata»¹⁴⁷.

A rigore bisogna considerare che la certezza della *lex continui*, sebbene tale legge possa essere utilizzata nelle matematiche, non è geometrica, ma morale. La *lex continui*, infatti, è determinata non da ciò che è assolutamente necessario, ma dalla ragione del *miglio*, che opera affinché l'effetto sussista di continuo¹⁴⁸. Il passaggio dalla potenza all'atto, che avviene secondo le leggi della natura, è stabilito, dunque, *a priori* dall'armonia prestabilita. Si intravede qui l'intento leibniziano di una fondazione metafisica della *lex continui*.

Emblematica è, a riguardo, l'analisi di un filosofo 'antimetafisico' come Bertrand Russell. Nell'opera *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* e, precisamente, nel capitolo in cui parla della legge di continuità, Russell, pur considerando che la *lex continui* occupi un posto di rilievo all'interno della filosofia leibniziana, afferma che non riesce a vedere in cosa consista la sua grande importanza, fatta eccezione che per le sue applicazioni in matematica¹⁴⁹.

In un altro capitolo del suo libro, Russell, d'altra parte, osserva che «il problema della continuità potrebbe essere preso assai bene [...] come punto di partenza della filosofia di Leibniz. Non ho cominciato da questo problema per ragioni di priorità logica [...]»¹⁵⁰. Il caso di Russell permette di riconoscere che, qualora si trascuri la portata metafisica della *lex continui*, diventa difficile comprendere come tale importanza derivi dalla matematica.

Diversa è la posizione di Louis Couturat. Il «célèbre *principe de continuité*», sostiene Couturat, di cui il filosofo si è avvalso sia nella metafisica che nella sua polemica contro i cartesiani, è un corollario del principio di ragion sufficiente¹⁵¹. Com'è noto, lo studio del Couturat fonda la sua analisi sull'aspetto puramente logico del sistema leibniziano. I

¹⁴⁷ G. W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, in SF I, p. 267.

¹⁴⁸ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, in SF III, Parte terza, § 349, p. 353.

¹⁴⁹ B. RUSSELL, *La filosofia di Leibniz*, cit., pp. 102–103.

¹⁵⁰ Ivi, p. 143.

¹⁵¹ L. COUTURAT, *La logique de Leibniz, d'après des documents inédits*, Alcan, Paris 1901, pp. 233–237.

principi logici di questo studio, tuttavia, richiamano all'unità della riflessione matematica e metafisica della filosofia di Leibniz.

Il pensatore francese, ritiene, infatti, che:

«S'il y a un penseur que l'on ne puisse dédoubler ainsi impunément, c'est bien celui qui disait: "Métaphysique est toute mathématique" o encore "Les Mathématiciens ont autant besoin d'être philosophes que les philosophes d'être Mathématiciens"»¹⁵².

Joseph Moreau, nell'opera: *L'univers Leibnizien* ritiene che tale legge sia stata suggerita al filosofo dai suoi lavori sul calcolo infinitesimale¹⁵³. A questo proposito si era anche espresso Louis Davillé:

«L'énoncé le plus général de la loi de continuité a un caractère tout mathématique; il semble avoir été suggère à Leibniz, par ses travaux sur le calcul infinitésimal. Lui-même en donné une formule plus mathématique encore en énonçant à propos de séries continues "ou infinie" le principe meme du calcul différentiel et on peut dire que celui-ci est en quelque sorte une conséquence de la loi de continuité»¹⁵⁴.

Si spiega così il suo aspetto matematico e il suo essere una pietra di paragone alla quale non sono in grado di reggere le regole di Descartes, del padre Fabri, del padre Pardies, del padre Malebranche e di altri filosofi¹⁵⁵. Moreau sembra essersi reso pienamente conto del fatto che «Leibniz ne parviendra à ses fins qu'après avoir marqué le défaut de la mécanique cartésienne, élaboré la notion de *force viva* et inventé le calcul infinitésimal»¹⁵⁶.

Giunti a questo punto, risulta evidente come per Leibniz l'essenza di un corpo consista in qualcosa d'altro che l'estensione. Eric J. Aiton, sottolinea, infatti, nel suo *Leibniz. A Biography*: «la cosa nuova», che Leibniz trova nei

¹⁵² Ivi, p. VIII. Riportiamo il testo nella trad. it. *La logica di Leibniz*, a cura di U. Sanzo, Glauco, Napoli 1974, 2 voll., vol. I, p. 32: «Se esiste un pensatore la cui opera non possa essere sdoppiata, è proprio colui che diceva: "La mia metafisica è tutta matematica", o ancora: "I matematici hanno tanto bisogno di essere filosofi, come i filosofi d'essere matematici"».

¹⁵³ J. MOREAU, *L'univers Leibnizien...*, pp. 113-123.

¹⁵⁴ L. DAVILLÉ, *Leibniz Historien, Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Alcan, Paris 1909, p. 672.

¹⁵⁵ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, in SF III, Parte terza, § 348, p. 352.

¹⁵⁶ J. MOREAU, *L'univers Leibnizien...*, cit., p. 14.

corpi, è la forza¹⁵⁷. Su questo concetto fonda la nuova scienza della dinamica e ricava, inoltre, la legge sulla conservazione della forza e il principio di minima azione¹⁵⁸. Il medesimo principio ha luogo nella fisica, per esempio, Leibniz considera la quiete come un moto evanescente a seguito di una diminuzione continua: la quiete può essere considerata come una velocità infinitamente piccola, o come una lentezza infinita¹⁵⁹.

«Ne discende anche la legge di continuità, che per primo ho enunciato, in base alla quale legge di ciò che è in quiete è una quasi-specie della legge di ciò che esiste in moto, la legge degli uguali è una quasi-specie della legge dei disuguali, come la legge dei curvilinei è una quasi-specie della legge dei rettilinei, il che ha sempre luogo quando il genere si conclude in una quasi-specie opposta. E qui trova posto quel ragionamento che i geometri tengono da tempo in grande stima, nel quale, dall'aver supposto che qualcosa sia, si prova per via diretta che ciò non è, o viceversa; oppure ciò che viene assunto come fosse di una certa specie si trova essere opposto, o differente. Questo è il privilegio del continuo»¹⁶⁰.

La *lex continui*, inoltre, è presente nel tempo, nell'estensione, nelle qualità e in ogni movimento della natura, che non avviene mai per salto¹⁶¹.

¹⁵⁷ E. J. AITON, *Leibniz. A Biography*, Hilger, Bristol and Boston 1985; trad. it. *Leibniz*, a cura di G. Pacini Mugnai, Mondadori, Milano 1991, p. 225.

¹⁵⁸ L. DAVILLÉ, *Leibniz Historien...*, cit., p. 673: «elle rend compte du passage du mouvement au repos ou réciproquement et donne les véritables lois du mouvement». Cfr. E. CASSIRER, *Libertà e forma...*, p. 76: «Come nel movimento di un corpo, malgrado non solo il suo luogo, ma anche la sua velocità varino ad ogni istante, l'accelerazione, rimanendo costante, può fornire la base di una stabile regola del movimento, così è possibile sostenere universalmente che ogni varietà e diversità, apparentemente immensa, se sufficientemente ricostruita, si risolve necessariamente in armonia e uniformità».

¹⁵⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, in SF III, Parte terza, § 348, p. 353. Cfr. ID., *Lettera su un principio generale*, in SF I, p. 385.

¹⁶⁰ G. W. LEIBNIZ, *Gli inizi metafisici della matematica*, in SF III, pp. 477-478.

¹⁶¹ L. DAVILLÉ, *Leibniz Historien...*, cit., pp. 668-670: «On a distingué chez lui trois formes de continuité, selon qu'elle se rapporte au temps et à l'espace, aux cas et aux êtres ou aux formes. La première est d'une valeur toute métaphysique: le temps et l'espace sont, l'un une durée, l'autre une étendue continue et sont, par suite, divisibles à l'infini, ainsi le requiert l'ordre des choses. La seconde continuité est beaucoup plus importante: elle donne eu quelque sorte la raison de la précédente, puisqu'elle est la loi même de l'ordre des choses, c'est la loi de continuité proprement dite. L'énoncé le plus général en est que l'ordre des principes se retrouve dans les conséquences et réciproquement. C'est pourquoi Leibniz appelait aussi la loi de continuité principe "de l'ordre général", principe "de l'harmonie ou de la convenance". Cette loi, qu'il nomme lui-même un postulat de la raison, est un corollaire du principe de raison, puisqu'il n'y aurait pas de raison pour que l'ordre des principes ne se retrouvât pas dans les conséquences. C'est pourquoi,

La problematica del salto non è da sottovalutare nella filosofia di Leibniz. Essa, infatti, si muove all'interno di analisi di eventi fisici variabili, legati alla questione della velocità all'istante¹⁶². Tale questione, già con Galilei, aveva consentito di introdurre gli infinitesimi: grandezze particolari, capaci di determinare differenze minime di stato. Com'è noto, proprio lo studio sulle differenze minime di stato conduce Leibniz alla stesura del concetto di differenziale¹⁶³. Il concetto matematico di limite, spiegato come rapporto differenziale o derivato, prospetta una diversa concezione di continuità. Leibniz ricava tale concezione per costruzione e non per scomposizione, attraverso la moderna analisi dell'infinito¹⁶⁴. La teoria degli infinitesimi, attraverso il teorema di trasmutazione, diviene un mezzo per dimostrare sia le quadrature note sia un fondamento per l'aritmetica dell'infinito, che Wallis aveva dimostrato solo per induzione¹⁶⁵.

Il principio di continuità si può risolvere anche in un principio di analisi storica. Avviene qualcosa e sembra che avvenga d'un tratto: *hic et nunc*, ma in realtà ogni avvenimento è dentro una catena. È parte integrante di un altro momento. La natura, infatti, non lascia vuoti nell'ordine che lei stessa segue (ma non ogni forma o specie appartiene a ogni ordine)¹⁶⁶. La *lex continui*, poi, vale anche per la soluzione dei problemi delle singole scienze¹⁶⁷. Queste non soltanto studiano l'ordine che la natura segue (la natura non fa

sans doute, Leibniz déclare que la loi de continuité “a son origine dans l'infini”, c'est-à-dire en Dieu. Elle a pour corollaires le principe de l'induction portant que la cause entière se retrouve toujours dans l'effet, le principe des différentiels sont éliminables et le principe de l'analogie, d'après lequel quand deux êtres sont analogues de nature leurs particularités sont analogues. Cette énonciation se rapproche de la troisième forme de la continuité, celle des formes, qui se formule: “Jamais changement ne se fait par saut, mais par degrés dans la nature”».

¹⁶² R. CIRINO, *Dal movimento alla forza...*, cit., pp. 103–104.

¹⁶³ Cfr. E. CASSIRER, *Libertà e forma...*, cit., p. 76: «Nel linguaggio del calcolo differenziale, è possibile affermare che nei quozienti differenziali dei gradi più elevati si devono poter esprimere in maniera completa tutte le variazioni che si trovano nei gradi inferiori. Per la nostra conoscenza empirica non è certo mai possibile as-solvere a questo compito, ma soltanto avvicinarsi all'infinito; a noi però è sufficiente sapere che a questo avvicinarsi non può mai venire posto un limite dalla natura della cosa stessa».

¹⁶⁴ R. CIRINO, *Dal movimento alla forza...*, cit., p. 95.

¹⁶⁵ E. J. AITON, *Leibniz*, cit., pp. 62–65.

¹⁶⁶ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. III, *Delle parole*, cap. VI, *Dei nomi delle sostanze*, § 12, p. 284.

¹⁶⁷ L. SCARAVELLI, *Lezioni su Leibniz*, cit., p. 80: «Ma il principio di continuità vale anche per la soluzione dei problemi delle singole scienze».

salti)¹⁶⁸, ma c'è anche una «divisione civile» delle scienze¹⁶⁹. L'ordine scientifico perfetto è quello in cui le proposizioni sono disposte in relazione alle loro dimostrazioni più semplici e in modo che le une scaturiscano dalle altre, secondo un ordine graduale. Occorre, però, precisare, che quest'ordine, non salta subito agli occhi, ma si scopre progressivamente¹⁷⁰. In altre parole: via, via che la scienza progredisce, l'uomo si accorge che esiste una successione regolata in tutte le cose, persino nelle metodologie usate dalle scienze. Per questa ragione, la mineralogia nasce grazie al suo contributo. Le esperienze microscopiche mostrano che la farfalla è uno sviluppo del bruco. La geologia stabilisce che non c'è stata una creazione simultanea dell'universo.

«C'est en vertu de la loi de continuité qu'il refuse de croire à une création simultanée de toutes les parties de l'univers et à la production de notre globe et de tout

¹⁶⁸ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. III, *Delle parole*, cap. VI, *Dei nomi delle sostanze*, § 12, p. 282: «A cominciare da noi, e arrivando fino alle cose più basse, si ha una discesa per *gradi piccolissimi* e attraverso una serie continua di cose che in ciascun passaggio differiscono pochissimo l'una dall'altra. Vi sono pesci che hanno ali e ai quali non è estraneo il volo; vi sono uccelli che abitano nell'acqua che hanno il sangue freddo come i pesci e la cui carne è talmente simile per il gusto a quella dei pesi, che si permette alle persone scrupolose di mangiarne durante i giorni di magro. Vi sono animali che somigliano talmente alla specie di uccelli e a quella delle bestie terrestri, da stare a metà tra le due. Gli anfibi partecipano ugualmente delle bestie terrestri e acquatiche. I vitelli marini vivono sulla terra e nel mare, e i marsuini (il cui nome significa porco di mare) hanno il sangue caldo e le interiora di maiale. Per non parlare di ciò che si racconta degli uomini marini: vi sono *bestie* che sembrano avere altrettanta conoscenza e ragione di alcuni animali che si chiamano uomini; e tra gli animali e i vegetali vi è una sì grande affinità, che se voi prendete il più imperfetto dei primi e il più perfetto dei secondi, noterete con difficoltà una qualche differenza considerevole tra loro. Così, fino ad arrivare alle *parti più basse e meno organizzate della materia*, troveremo ovunque che le specie sono legate insieme e non differiscono che per gradi pressoché insensibili. E quando consideriamo la saggezza e la potenza infinita dell'Autore di tutte le cose, abbiamo argomento per pensare che è cosa conforme alla splendida *armonia dell'universo* e al grande disegno, come pure alla bontà infinita del supremo architetto, che le differenti specie delle creature si elevino poco a poco da noi verso la sua infinita perfezione. Così abbiamo ragione di persuaderci che vi sono molte più specie di creature al di sopra di noi, di quante ve ne sono al di sotto, poiché siamo molto più lontani in perfezione dall'essere infinito di Dio, di quanto lo sia ciò che si avvicina di più al nulla».

¹⁶⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. IV, *Sulla conoscenza*, cap. XXI, *Della divisione delle scienze*, p. 522.

¹⁷⁰ G. W. LEIBNIZ, *Discorso intorno al metodo della certezza e all'arte di scoprire, per concludere le dispute e per compiere in breve tempo grandi progressi*, in SF I, p. 494.

ce qu'il contient tel qu'il existe aujourd'hui; sans doute les êtres de aujourd'hui sont sortis de ceux d'alors après de nombreuses transformations»¹⁷¹.

I processi che determinarono la formazione e la struttura della terra sono avvenuti per gradi, e quindi anche i mostri, le malattie ed i miracoli appartengono all'ordine delle cose.

Per Leibniz, tuttavia, la *lex continui* non opera solo nella fisica, ma anche nella psicologia, come risulta nell'esame del rapporto tra percezioni conscie e percezioni inconscie. A tale riguardo, Luigi Scaravelli osserva, nel testo *Lezioni su Leibniz*, che dal momento che la visione dell'oggetto che abbiamo nelle percezioni conscie passa per gradi dalla non-visione alla visione, la *lex continui* vale anche per tali percezioni.

«Una prima applicazione della *lex continui* secondo cui “nulla avviene ad un tratto” (in senso assoluto, metafisico, in cui non ci sia assolutamente la presenza del tempo), di questa legge che stabilisce che tutto avviene gradatamente, l'abbiamo in psicologia e giova a porre la distinzione tra percezioni conscie e inconscie»¹⁷².

Leibniz sottolinea che non si è mai in uno stato d'indifferenza.

«[...] neppure quando sembriamo esserlo di più, come quando, per esempio, si tratta di piegare a destra anziché a sinistra alla fine di un viale. Poiché il partito che noi scegliamo viene da queste determinazioni insensibili mescolate alle azioni degli oggetti e dell'interno del corpo, che ci fanno trovare più a nostro agio nell'una anziché nell'altra maniera di muoverci»¹⁷³.

Vero è che le piccole percezioni hanno un gran peso nella nostra vita. E chi negasse tali effetti nella morale imiterebbe quelle persone male informate che negano i corpuscoli insensibili in fisica¹⁷⁴.

Ogni essere vivente è una macchina divina, che supera infinitamente tutti gli automi artificiali, poiché i corpi viventi, sono ancora macchine nelle loro

¹⁷¹ L. DAVILLÉ, *Leibniz Historien...*, cit., p. 674.

¹⁷² L. SCARAVELLI, *Lezioni su Leibniz*, cit., pp. 80–85.

¹⁷³ *Ibidem*

¹⁷⁴ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. I, *Nel quale si tratta delle idee in generale e dove si esamina incidentalmente se l'anima dell'uomo pensi sempre*, § 15, p. 91.

minime parti, sino all'infinito. Così si può dire che ogni porzione di materia non è soltanto divisibile all'infinito, ma pure suddivisa attualmente senza fine e, cioè, ogni parte in parti. A ciò si aggiunga che ognuna di queste parti ha un movimento proprio: altrimenti sarebbe impossibile che ogni porzione di materia potesse esprimere l'intero universo¹⁷⁵.

Le generazioni, dunque, sono sviluppi e accrescimenti e le morti sono involuppi e diminuzioni, così il futuro si può leggere nel passato¹⁷⁶. Scrutiamo il primo per sapere come comportarci in vista del secondo, mentre il presente ci scivola sulla pelle. Il passato è la sabbia sulla quale possiamo andare in cerca delle nostre impronte. Il suo interesse, è, quindi, rivolto alla natura umana.

Lo sguardo sulla complessità dell'uomo è fondamentale per comprendere, alla luce della *lex continui*, l'individuo. Ogni aspetto della vita dell'uomo è esplicito da siffatta legge, che erompe dalla stessa mente di Dio. D'altra parte, il suo sistema filosofico è una *ratiodicea*: una giustificazione della razionalità dell'accadere. Non a caso François Duchesneau, in *Leibniz et la méthode de la science*, osserva come il principio di continuità rappresenti l'esigenza di razionalità «qu'exprime le principe de raison suffisante»¹⁷⁷.

Uno studioso leibniziano, Maria Socorro Fernández-García, sottolinea come «la existencia de las criaturas, conocidas de modo sensible, nos conduce a la existencia divina, o mejor dicho, y de acuerdo con lo que el mismo Leibniz sostiene, a la idea de Dios»¹⁷⁸. Il fatto, poi, che il soggetto umano partecipi della razionalità del tutto – in virtù della sua ragione – rimanda all'idea che l'armonia è un processo mentale possibile perché il pensiero è divenuto azione. Vero è che il pensiero nella sua dinamicità scopre l'armonia creata dalla mente di Dio *a priori*.

¹⁷⁵ G. W. LEIBNIZ, *Principi di filosofia o Monadologia*, in SF III, § 64, p. 463.

¹⁷⁶ Ivi, § 73, p. 464.

¹⁷⁷ F. DUCHESNEAU, *Leibniz et la méthode de la science*, Puf, Paris 1993, p. 311.

¹⁷⁸ M. SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA, *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, cit., p. 43: «Por lo que se refiere a la armonía preestablecida, es una prueba que infiere la existencia de Dios a partir del orden, armonía y belleza de la naturaleza. La armonía entendida como la consideración sistemática de la creación, parece poseer simplemente una certeza moral, pero adquiere una necesidad metafísica por la nueva clase de armonía que introduce, y se convierte, para Leibniz, en una prueba que será una de las más bellas, una de las más fuertes, una de las más irrefutables, la más evidente e invencible demostración de la existencia de Dios».

Chiunque può soddisfare la sua esigenza di sapere, non più nella forma di un contenuto determinato, ma come criterio spirituale universale. La comprensione diviene misura e criterio per scrutare la natura e l'uomo. In questo contesto si inserisce l'idea di ragione virtuale, che consente a Leibniz di essere il precursore di una nuova epoca.

La *lex continui*, dunque, non è solo il metodo che sovrintende alla filosofia leibniziana, ma segna la nascita di quel «nuovo ordine di cose» che, pur essendo determinato, non è opposto alla possibilità del divenire e alla libertà umana¹⁷⁹.

La *lex continui* prova che le determinazioni che muovono l'uomo sono inclinanti ma non necessitanti, non c'è libertà d'indifferenza, di modo che è salva l'umana contingenza. L'individuo è libero di scegliere il da farsi perché non è indeterminato nelle sue scelte, e diviene artefice del proprio destino. In effetti tali scelte, proprio perché iscritte nel continuo, non possono essere atti isolati di libero arbitrio, ma devono essere partecipanti all'universale armonia. Ecco un individuo custode della sua identità, in grado di rendere chiaro ciò che è oscuro, uno specchio dell'universo sia nell'influsso fisico che riceve dall'esterno sia nella sua natura più recondita.

Nel mondo storico infine, il mondo dell'umana contingenza, la *lex continui* consente alla mente perfettibile dell'uomo di comprendere e valutare criticamente il suo operato. La storia concerne gli esseri organici che vivono in un mondo in cui tutto vive e nulla può morire, di conseguenza partecipa allo sviluppo degli individui, così il loro vivere diviene il necessario legame tra ciò che è stato e ciò che è. Di fatto solo l'individuo che 'vive' possiede in tutto l'universo quel patrimonio di ricordi che si chiama memoria, quel patrimonio di ricordi che rende ogni uomo unico ed irripetibile nel corso della storia umana. La storia del mondo viene così a coincidere con la storia di un qualunque individuo. Secondo Leibniz l'individuo ha valore non perché si dissolve nel divino, ma per il fatto di affermarsi come cosa diversa dal divino. È la diversità individuale a rendere l'uomo un essere divino: un accordo all'unisono di spirito e materia. È palese altresì che l'idea di armonia prestabilita consente a Leibniz di segnare

¹⁷⁹ P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, cit., pp. 493–494.

un discrimine nell'evoluzione del pensiero umano. Diversamente dai suoi predecessori, egli ha riunito temi vitali per la riflessione filosofica: il corpo e l'anima, le cause efficienti e quelle finali. D'altronde, la *lex continui* è già la regola della storia, visto che la storia è fatta dall'uomo, dalle sue azioni, dai suoi pensieri, dai suoi desideri, dai suoi turbamenti, dalle sue inquietudini; e non può essere ridotta a calcolo matematico semplice. Se tutto segue un ordine, anche la storia segue il suo, e il suo sviluppo così come la sua conoscenza deve avvenire per gradi; allora la sua certezza non può essere geometrica ma morale, perché retta dalle leggi del *miglio*. Il che avvalorava senz'altro l'idea che la speculazione leibniziana affonda le sue radici nel sostrato della *lex continui*: il sostrato della 'virtualità'. Suddetto sostrato in campo gnoseologico apre scenari sconfinati al mondo della conoscenza, in campo metafisico immette il dinamismo continuo della forza, un passaggio dalla potenza all'atto che è un andare al di là di sé; ed in campo etico e giuridico include nel processo storico la 'possibilità', presupposto basilare della morale e del diritto. La scienza ha il compito di spiegare le leggi della natura e la metafisica quello di giustificarle, grazie al principio di ragion sufficiente che è già principio morale poiché il predicato è sempre compreso nel soggetto. Il principio di ragion sufficiente rende esplicito nell'universo contingente la presenza del predicato nel soggetto: riconduce ogni cosa al principio di non contraddizione, fa divenire verità di ragione quelle che si presentano come verità di fatto, riconduce ogni cosa ad identità, cioè a Dio, autore di tutte le cose. Non è dunque improprio affermare che la *lex continui* esplica l'identità della mente divina, un'identità che è non contraddizione, e che è l'essere presente di ogni risoluzione. Dio vede anche l'uomo e le azioni che compie nell'essere continuamente presente a se stesso, nella distensione della sua anima.

Allora non deve meravigliarci se la *lex continui* non è solo semplice e fruttuosa, ma si intuisce in ogni manifestazione dell'universo. Così si può dire che la conoscenza, l'azione, il diritto, la morale, la politica hanno il loro fondamento nell'anima umana, e lì che ne trovi le ragioni. Esistono fuochi viventi che dimorano nelle profondità dell'anima, e consentono ad ogni individuo di elevarsi verso il migliore dei mondi possibili. È il miracolo universale della razionalità del tutto a determinare, nel filosofo di Lipsia, il

diritto la morale e la storia. Il diritto della ragione è un diritto al di sopra delle parti, che tutela l'uomo senza alcun calcolo utilitaristico e il cui potere non è racchiuso in una veste empirica, ma in una legge superiore che parla al cuore dell'uomo; anche se le leggi sono importanti per la salvaguardia della specie umana, altrimenti avremmo la barbarie. Per Leibniz, ogni uomo ha nel profondo della sua anima un'idea naturale del diritto, una legge superiore, o meglio un diritto della ragione che, anche in assenza di leggi positive o nel caso ci fosse una legge che non vietasse di ledere un altro uomo, contrasterebbe chiunque volesse fare un torto ad un altro, e di cui «neppure i più depravati, per quanto lo vogliano, riescono a liberarsi»¹⁸⁰. L'autocoscienza etica è dunque un inno al divenire nella forma più alta della riflessione umana. Qui la *lex continui* permette all'uomo di liberarsi dell'animalità che gli è propria, e di andare al di là di sé, un *memento*, un non agire che consente non solo di prendere coscienza di se stessi, ma anche di liberarsi dalla schiavitù delle passioni, perché il vero bene non è nella gioia effimera dell'oggi, ma nella felicità del domani. Quella di Leibniz, sicuramente, rispetto alla nostra è un'altra mentalità, un'altra cultura, in cui tutto è sostenuto dall'idea dell'immortalità dell'anima e dal tentativo di reinserire Dio nella spiegazione dei fenomeni, vale a dire, nella spiegazione del perché delle cose. Ecco come mai persino la duplicità di fondo del suo sistema filosofico, la presenza dei due regni, ossia la possibilità di poter spiegare le cose in duplice maniera, in realtà è un ricondurre tutto ad un *unicum*, l'*unicum* dell'armonia prestabilita.

«E in generale, bisogna ritenere che tutto, nelle cose, si possa spiegare in duplice maniera: mediante il regno *della potenza*, o le *cause efficienti*, e mediante il *regno della sapienza*, o le *cause finali*, dal momento che Dio regola i corpi come macchine secondo le *leggi della grandezza*, o *matematiche*, in guisa di architetto, ovviamente ad uso delle anime; regola invece le anime, capaci di sapienza, come suoi cittadini e partecipi di una qualche società con lui, a mò di principe, anzi di padre, secondo le *leggi della bontà o morali*, per la sua gloria. I due regni si permeano vicendevolmente ovunque, tuttavia senza confondersi e rimanendo imperturbate le leggi di entrambi;

¹⁸⁰ G. W. LEIBNIZ, *La giustizia come carità universale*, in SP, p. 92.

così da ottenersi allo stesso tempo sia il massimo, dal regno della potenza, sia l'ottimo, dal regno della sapienza»¹⁸¹.

È un passo enorme nell'emancipazione formativa dell'uomo, poiché solo presupponendo l'idea della possibilità, ossia il poter attribuire un nuovo valore alla conoscenza, il genere umano può progredire. È la storia delle idee che pullulano in ogni angolo della terra e si affermano coadiuvate da questa bellissima ragione che riflette il pianeta uomo, al rango che spetta alla civiltà del diritto che sta nascendo, in quella che si definisce e che definivano civiltà moderna.

¹⁸¹ G. W. LEIBNIZ, *Saggio di dinamica*, in SF I, p. 442.

1.4 La dimensione sociale e culturale della conoscenza leibniziana

Per comprendere a fondo la nozione di *socialitas* nella teoria della conoscenza leibniziana, con le peculiarità che essa manifesta nella cultura tedesca nei secoli XVII e XVIII, bisogna tratteggiare, al solo scopo di disporre di un adeguato sfondo genealogico che dia ragione degli argomenti trattati e maggior risalto ai concetti fondamentali, il capitolo dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in cui il filosofo parla della divisione delle scienze. Così, semplificando il discorso, l'«alleanza della pratica con la teoria», che «si vede presso coloro che insegnano quelli che si chiamano gli esercizi, come anche presso i pittori o scultori e musicisti, e presso altre specie di virtuosi», fungerebbe da rilevatore situazionale per assicurare alle scienze un progresso continuo e illimitato. Se i principi delle professioni, delle arti e dei mestieri fossero insegnati «praticamente [...] questi studiosi sarebbero veramente i precettori del genere umano».

A questo proposito Leibniz scrive:

«Bisognerebbe [...] mutare in molte cose la situazione attuale della letteratura, e dell'educazione dei giovani, e di conseguenza dell'amministrazione pubblica¹⁸²».

Appare chiaro che non può esserci un ottimo Stato senza un'ottima educazione. Nella visione leibniziana la «società tedesca» deve porsi come compito quello di migliorare le condizioni di vita dell'uomo¹⁸³.

Come sostiene Wilhelm Dilthey, Leibniz ritiene che bisogna «creare in Germania un centro per i nuovi metodi della conoscenza della natura e riportare la sua terra natale nella connessione internazionale, in cui doveva realizzarsi il progresso del lavoro scientifico e la cultura su questo fondata»¹⁸⁴. Nasce così nel luglio del '700 l'Accademia, «che nella sua

¹⁸² G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. IV, *Sulla conoscenza*, cap. XXI, *Della divisione delle scienze*, § 1, p. 524.

¹⁸³ Cfr. W. DILTHEY, *Leibniz e la fondazione dell'Accademia di Berlino*, in *Leibniz e la sua epoca*, cit., p. 112.

¹⁸⁴ *Ibid.*

universalità doveva superare ogni cosa che il mondo avesse visto fino allora in istituti analoghi»¹⁸⁵.

Wilhelm Dilthey sembra essersi reso pienamente conto del fatto che, per Leibniz, l'Accademia doveva «migliorare l'esistenza dell'uomo in tutte le sue espressioni ed attività, doveva promuovere agricoltura e manifattura, fabbriche e commercio, coscienza politica e nazionale, infine morale e religione»¹⁸⁶. La conoscenza è il più grande fra i tesori di cui l'uomo dispone.

«Il a souvent parlé du progrès de la “science humaine” dans le passé et dans l'avenir, des moyens de l'obtenir plus rapidement et a essayé d'y contribuer par lui-même, non seulement par ses découvertes, mais encore par la fondation des Académies¹⁸⁷».

Una strategia teorica che vede il sapere connesso al continuo tentativo di migliorare la condizione individuale. Il sapere non si riduce mai a mera erudizione, ma è uno strumento per migliorare la vita dell'uomo. In tal senso, le conoscenze, dal momento che sono volte alla *publica utilitas*, devono anche essere comunicabili, diversamente l'uomo non potrebbe servirsi del progresso scientifico. Com'è noto, Leibniz, già in uno scritto del 1677: *Il vero metodo*, sosteneva che «la scienza è necessaria per la vera felicità»¹⁸⁸. A riguardo si veda l'analisi di Jean Baruzi, secondo cui nell'azione sociale si trova la realtà ultima dell'universo leibniziano¹⁸⁹. Non dimentichiamo, inoltre, che per Leibniz il compito del *doctus* va oltre l'erudizione: egli, infatti, deve associare alla cultura l'operosità. In altre

¹⁸⁵ Ivi, p. 113: «Questo lavoro universale della cultura era per Leibniz lo scopo dello Stato moderno, come allora lo concepiva in divenire; questo è l'ideale dello Stato dell'illuminismo tedesco. Ora questo Stato doveva crearsi un altissimo organo nell'Accademia, che gli forniva lo strumento scientifico per questo lavoro, che anzi vi partecipava con proposte pratiche, e l'Accademia doveva infine legittimare questo lavoro, in quanto fondava la connessione di questo con l'ordinamento divino del mondo».

¹⁸⁶ Ivi, p. 114.

¹⁸⁷ L. DAVILLÉ, *Leibniz Historien*, cit., p. 710 [Egli ha spesso parlato del progresso della “scienza umana” nel passato e nell'avvenire, dei mezzi per ottenerlo il più rapidamente ed ha cercato di contribuirvi egli stesso, non solo attraverso le sue scoperte, ma anche attraverso la fondazione delle Accademie].

¹⁸⁸ G. W. LEIBNIZ, *Il vero metodo*, in SF I, p. 183.

¹⁸⁹ J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (1907), Scientia Verlag, Aalen 1975, p. 456.

parole: migliorare le conoscenze dei nostri padri, non solo per trasmetterle ai posteri, ma per ricavarne noi stessi un profitto sia per lo spirito che per il corpo.

«Le conoscenze solide e utili sono il più grande tesoro del genere umano e la vera eredità lasciata dai nostri progenitori, che dobbiamo mettere a profitto e accrescere, non solo per trasmetterla ai nostri successori in miglior condizione di come l'abbiamo ricevuta, ma ancor più per trarne profitto noi stessi quanto è possibile, per la perfezione dello spirito, la salute del corpo e le comodità della vita¹⁹⁰».

In quest'ottica, il soggetto conoscente non è costituito dal singolo, isolato studioso, bensì da una comunità di individui che lavorano insieme in vista del bene comune. Siamo davanti all'idea di un sapere enciclopedico alla cui realizzazione devono concorrere in molti, giacché uniti si riesce meglio e si contribuisce al rinnovamento culturale della società. A questo proposito è stato affermato che per Leibniz il soggetto conoscente è l'umanità tutta intera, oggettivamente, nell'immanenza della storia¹⁹¹.

Nella visione leibniziana, la crescita culturale necessita della cooperazione tra gli uomini.

Leibniz fonda la sua idea di società sul buon governo, sul sentimento d'amicizia e di mutua assistenza e sull'istruzione. Resta inteso che il compito del filosofo è quello di evidenziare non solo i bisogni dello Stato, ma anche i suoi doveri. Ne consegue, a nostro avviso, una sensibilità pedagogica che recupera il meglio della tradizione pedagogica seicentesca: è in questa direzione, infatti, che vanno i progetti per l'istituzione di Accademie per gli ufficiali dell'esercito e per gli impiegati dello Stato; l'attivazione di laboratori, biblioteche, osservatori, giardini botanici e zoologici al fine di un'adeguata istruzione scientifica. L'interesse di Leibniz, inoltre, è anche rivolto all'educazione femminile, il che mostra la sua sensibilità alle diversità di genere che compongono la realtà dell'universo umano.

¹⁹⁰ G. W. LEIBNIZ, *Discorso intorno al metodo della certezza e all'arte dello scoprire, per concludere le dispute e per compiere in breve tempo grandi scoperte*, in SF I, p. 488.

¹⁹¹ Cfr. Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960, p. 125.

È tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento che emerge nella cultura europea una nuova figura, la *femme savante*. Insieme all'immagine della lettrice emerge quella della mediatrice di cultura e della scrittrice nel senso pieno del termine. Le donne partecipano in prima persona, sebbene spesso in incognito, alla circolazione della cultura e delle idee. Si rivolgono alla filosofia e si fanno portatrici di istanze di rinnovamento che investono il ruolo delle scienze e gli strumenti della formazione intellettuale¹⁹².

In questo contesto di discussione si sviluppa il piano di studi leibniziano, che non perde mai di vista il contatto della cultura e dell'educazione con la vita e con la società¹⁹³. A riprova di quanto detto ricordiamo la sua posizione nei riguardi della *querelle* sulla lingua latina. Leibniz, nonostante le sue attestazioni di apprezzamento nei confronti del latino, comprende l'importanza dell'insegnamento della lingua materna e delle lingue moderne al punto da sostenere che le dispute giuridiche dovessero svolgersi in tedesco. Il nostro filosofo considera le lingue fattori d'identificazione soggettiva, culturale e sociale, che non a caso costituiscono relazioni aperte alla differenza. Leibniz ha compreso il potere comunicativo che una lingua possiede: essa unisce gli uomini e rende possibile l'universale armonia. Del resto, egli stesso parla il tedesco, il francese, il latino, comprende il greco, l'ebraico, l'italiano e l'inglese, e verso la fine della sua vita studierà anche le lingue slave. L'intento di Leibniz non è di sminuire l'importanza della lingua latina nella formazione dei giovani. Lo studio del latino è, infatti, molto utile per la comprensione dei termini scientifici, mentre le lingue moderne sono indispensabili per poter esercitare alcuni mestieri e professioni. Il latino, inoltre, pur essendo una lingua morta, poiché è la lingua della comunità scientifica, unisce l'Europa intellettuale. È su queste basi che nasce l'immagine della lingua latina come lingua ideale dell'Europa.

Nei *Progetti per l'educazione di un principe*, scritti tra Seicento e Settecento, si delinea l'idea leibniziana della formazione dell'uomo colto,

¹⁹² Riguardo alla figura della *femme savante* si veda il lavoro di G. Mocchi, *Individuo bene fundatum. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, cit., pp. 55-90.

¹⁹³ Cfr. D. CAMPANALE, *Il diritto naturale tra metafisica e storia. Leibniz e Vico*, G. Giappichelli, Torino 1988, p. 61.

destinato dal proprio rango a governare¹⁹⁴. Il principe dev'essere un perfetto conoscitore di storia e geografia, genealogia, leggi e canoni, teologia, controversie, economia, giardinaggio, architettura, matematica, belle arti, medicina e chimica¹⁹⁵.

Tre, osserva Leibniz, sono i gradi di perfezione a cui si può mirare nell'educazione di un principe: il «primo di essi è necessario, il secondo serve all'utilità, il terzo all'ornamento»¹⁹⁶. Al principe è richiesto di essere un uomo onesto, coraggioso, giudizioso e garbato, attento ai suoi doveri, esperto in politica e nell'arte militare e preparato in ogni disciplina¹⁹⁷. Del resto, nella visione leibniziana lo stesso metodo degli studi è «un modo per giungere allo stato delle azioni perfette», o meglio, allo stato della ragione, che il filosofo chiama *habitus*¹⁹⁸. L'*habitus* è una sorta di prontezza ad agire: «Status autem iste dicitur Habitus, quem definio: Agendi promptitudinem acquisitam et permanentem»¹⁹⁹. Si tratta di uno stato di azioni perfette cui ogni essere deve pervenire. L'uomo raggiunge questo stato con l'ausilio della ragione. In tal senso, la permanenza di cui parla Leibniz è costanza. Come sostiene Domenico Campanale, la prontezza ad agire non è data naturalmente, ma è acquisita e permanente²⁰⁰. Sulla base di queste indicazioni l'*habitus* è *rationis status*, cioè spontaneità consapevole o autodeterminazione razionale. Si tratta di fattori del carattere che formano la personalità dell'individuo.

Sempre nello scritto: *Progetti per l'educazione di un principe*, Leibniz sostiene che la formazione del giovane principe deve avvenire nel rispetto della libertà del suo corpo e della sua mente. Al bambino non deve essere proibito di giocare né di fantasticare. L'educazione politica non deve essere separata da quella morale e religiosa: lo spirito deve arricchirsi di sentimenti di virtù, di generosità e di carità.

¹⁹⁴ G.W. LEIBNIZ, *Progetti per l'educazione di un principe 1693 e 1703(?)*, in SP, p. 265.

¹⁹⁵ Ivi, in SP, pp. 266-267.

¹⁹⁶ Ivi, in SP, p. 265.

¹⁹⁷ Ivi, in SP, pp. 265-266.

¹⁹⁸ G. W. LEIBNIZ, *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudendae*, 1667, in A, I, § 1., p. 266.

¹⁹⁹ *Ibid.* in A, I, § 2., p. 266 [Questo stato si dice *Habitus*, che definisco: la prontezza acquisita e permanente di agire].

²⁰⁰ D. CAMPANALE, *Il diritto naturale tra metafisica e storia*, cit., p. 54.

L'educazione, inoltre, deve considerare che non v'è nulla di così malleabile come la più tenera età. Molte volte, infatti, si scambia per naturale «ciò che è dovuto alle prime impressioni ricevute nell'infanzia»²⁰¹. Occorre, quindi, aver cura delle prime impressioni che il fanciullo riceve nella sua infanzia, in modo che non ne sia «né spaurito né addolorato; per cui non lo si inganni e non lo si disgusti, e insieme tuttavia non lo si abitui ad essere testardo, concedendogli tutto ciò che vuole»²⁰². Per questa ragione non si può accondiscendere ad ogni capriccio del bambino: egli ritiene che bisogna evitare sia gli eccessi sia la troppa cautela, che può degenerare in “mollezza”. Il bambino deve sì divertirsi, ma senza “malizia”: non sono consentiti scherzi cattivi contro persone o animali. Leibniz, infine, riconosce che in un buon processo di apprendimento bisogna soddisfare la curiosità del bambino, ovvero istruirlo divertendolo.

Leibniz afferma che gli studi devono iniziare all'età di quattro anni e sotto forma di gioco. L'attività ludica facilita l'apprendimento. Attraverso il gioco, infatti, il bambino imparerà dapprima le lettere dell'alfabeto e in seguito a scrivere²⁰³. Inoltre, sempre al fine di facilitare l'apprendimento si organizzeranno delle rappresentazioni teatrali. È significativo che Leibniz abbia recepito insieme alla necessità della formazione scientifica e culturale l'importanza delle rappresentazioni teatrali e delle favole nella formazione del carattere e nell'educazione del giovane principe. L'infanzia è un'età, scrive Leibniz, in cui domina l'immaginazione, «si deve approfittare di ciò per riempirla di mille belle idee»²⁰⁴. L'immaginazione, dunque, si costruisce con materiali fornitici dalla realtà. Quanto più ricca sarà l'esperienza dell'individuo, tanto più abbondante sarà il materiale di cui la sua immaginazione potrà disporre. L'attività creativa è quella che rende l'uomo un essere rivolto al futuro, capace di dar forma a quest'ultimo e di mutare il proprio presente.

²⁰¹ G. W. LEIBNIZ, *Progetti per l'educazione di un principe 1693 e 1703* (?), in SP, 269.

²⁰² G. W. LEIBNIZ, *Progetti per l'educazione di un principe 1693 e 1703* (?), in SP, 269.

²⁰³ Ivi, SP, p. 270.

²⁰⁴ G. W. LEIBNIZ, *Progetti per l'educazione di un principe 1693 e 1703* (?), in SP; p. 271.

Senza l'immaginazione, come possibilità di ritenere la traccia anche in assenza della sensazione, non avremmo rappresentazione, richiamo mnemonico, significato logico; non avremmo altresì sensibilità e intelletto, estetica e logica, immagine e significato. L'immaginazione è una forma di pensiero che scaturisce da una libera associazione di tutte quelle immagini elaborate dall'inventiva che caratterizza l'umano. L'uomo è in grado di elevarsi al di là di se stesso ed ipotizzare con il suo estro l'infinito. Vale a dire: può informare di infinito gli angusti limiti del quotidiano. Uno slancio verso l'ignoto con cui intuire l'incommensurabile, poiché solo l'uomo in grado di deificarsi può dare una diversa lettura di tutti quei fenomeni complessi e misteriosi che costituiscono l'originaria attività dello spirito umano.

Degno di attenzione, inoltre, è lo spazio assegnato da Leibniz alle passeggiate e ai giochi istruttivi, alle illustrazioni e alla costruzione di modelli anatomici, che rappresentano la macchina del corpo umano o delle sue parti. Esempio, questo, di un atteggiamento educativo alquanto innovativo. A Leibniz, preme, poi, osservare che ogni giovane debba avere una formazione storica. Vale a dire: deve acquisire delle competenze di storia universale, sacra, moderna e antica. Il filosofo di Hannover si rattrista che in un paese come la Francia «les classes supérieures des collèges n'enseignassent pas l'histoire et que les maîtres en ignorassent souvent celle de leur temps; on n'y apprenait guère alors que l'histoire ancienne et dans les Universités l'enseignement de l'histoire faisait entièrement défaut»²⁰⁵. Al contrario, in Germania «cet enseignement était assez bien organisé, surtout dans les Universités dès la fin du XVII siècle»²⁰⁶. Leibniz comprende che l'insegnamento della storia per essere fecondo deve anche essere gradevole. E al fine di rendere produttivo l'apprendimento di tale disciplina ritiene che si debbano utilizzare come espedienti didattici le carte geografiche e le tavole storiche. L'educazione, osserva Domenico Campanale, nella visione leibniziana, consiste non solo nella formazione di

²⁰⁵ L. DAVILLÉ, *Leibniz Historien*, cit., p. 378 [Si lamentava che in Francia le classi superiori dei collegi non insegnassero la storia e che i maestri ignorassero spesso quella dei loro tempi; non vi si apprendeva niente altro che la storia antica e nelle Università l'insegnamento della storia era completamente assente].

²⁰⁶ *Ibid.* [In Germania, al contrario, questo insegnamento era molto bene organizzato, soprattutto nelle Università già alla fine del XVII sec.].

buone abitudini, ma anche nel «mettere l'uomo in grado di poter raggiungere l'*habitus rationis*, che nel processo educativo serve da norma sia all'educazione che alla didattica»²⁰⁷.

Riteniamo che l'educazione sia un processo intenzionale di promozione della persona, in termini individuali e sociali. In altre parole: è una riflessione sul dover essere della persona e della società. Del resto, sostiene Luca Basso, non dimentichiamo che in Leibniz è anche presente una visione molto "pratica" della politica. Leibniz non solo è un filosofo politico e un filosofo del diritto, ma è anche un politico, un diplomatico, nonché un giurista attento ad ogni singola situazione dell'esperienza umana. Al riguardo occorre sottolineare che Leibniz conosce molto bene i meccanismi politici e costituzionali presenti nell'Europa del tempo, grazie ai suoi viaggi²⁰⁸. Il filosofo traccia un'analisi della politica che ogni Stato dovrebbe seguire per essere il migliore che si possa concepire. Bisogna che i cittadini, sostiene Leibniz, siano "contents" e "modérés"²⁰⁹.

«Mais maintenant je ne traite pas de l'utilité publique à l'égard des gouvernants, mais pour elle-même. [...] En second lieu, il faut faire en sorte que tous les citoyens soient modérés ou bien qu'ils puissent régler leurs affections²¹⁰».

La prudenza dà all'uomo tranquillità, conserva la serenità del suo spirito e fa in modo che le sue azioni scaturiscano dalle sue capacità e non dal caso. Alla base del discorso sta un nesso insolubile di competenza, capacità a migliorare, specializzazione e perfezionamento delle stesse competenze. Sicuramente l'individualità è prassi. Per questa ragione, diversamente da coloro che separano teoria e prassi, il filosofo considera la dimensione del pensare «nella pratica». In questa prospettiva, il giusto ordine è quello che ogni individuo occupa conformemente alle sue capacità ed ai suoi meriti: è giusto che ad ogni uomo siano date le stesse possibilità (sebbene reagisca in

²⁰⁷ D. CAMPANALE, *Il diritto naturale tra metafisica e storia*, cit., p. 55.

²⁰⁸ L. BASSO, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 13.

²⁰⁹ G. W. LEIBNIZ, *De la plus importante règle de droit (1678 ?)*, in DR, p. 153.

²¹⁰ Ivi, in DR, p. 152.

modo diverso a quello che la sua natura o la società gli fornisce)²¹¹. L'azione individuale partecipa dell'ordine universale attraverso l'interiorità espressiva della monade. Si tratta della relazione tra universalità e particolarità pensate come struttura della consistenza di individuale e comune. A tale argomento viene inoltre aggiunta la notazione per cui l'uomo ha il diritto naturale di *potersi migliorare*, e lo Stato che lo rappresenta deve garantirgli le opportunità necessarie all'esplicazione dello scopo.

In quest'ottica l'educazione è la più importante delle possibilità che lo Stato deve garantire all'individuo. Per questo motivo i giovani devono conoscere la costituzione e le leggi del loro paese, nonché quelle degli altri paesi²¹².

Leibniz ritiene che «il faut bien éduquer la jeunesse»²¹³, gioventù che è un'unità di differenze animata da una pluralità di soffi particolari. In tal senso, il compito di Leibniz è quello di far coesistere una pluralità di soggetti in una dimensione unitaria che non sia rigida *reductio ad unum*. In un'Europa dilaniata dalle guerre di religione, Leibniz è andato al di là dei suoi tempi, superando il senso delle sue *quaestiones*.

A tal proposito Meinecke scrive:

«Dipende dai tempi e dagli uomini che determinate idee dei grandi pensatori siano destinate a manifestare pienamente la loro fecondità, nel qual caso poi finiscono ordinariamente col superare di gran lunga le intenzioni dei loro autori, e così contribuiscono alla creazione del nuovo»²¹⁴.

Si tratta di un passaggio obbligato per pervenire all'emancipazione culturale di una ragione-strumento:

²¹¹ G. W. LEIBNIZ, *Les divisions de la justice*, in DR, p. 145 : «Le fondement du droit privé est l'égalité, puisque discerner la supériorité est très difficile; de là avant de trouver une norme certaine de celle-ci, tous les hommes doivent être considérés comme égaux».

²¹² G. W. LEIBNIZ, *Nova Methodus*, in A, I, § 41-42., pp. 291-292.

²¹³ G. W. LEIBNIZ, *Projet d'un mémoire pour le Tzar (1708)*, in DR, p. 242.

²¹⁴ F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., p. 15.

«[...] che sa tracciare un piano *vero* di rigenerazione sociale, dove acquistano una configurazione vera, ossia conseguente alle forze della natura, le relazioni morali, sociali ed ideali degli uomini»²¹⁵.

In questa prospettiva la ricerca di armonia leibniziana diviene l'elemento unificante della profonda differenziazione dell'esistente. È la valorizzazione di un orizzonte in movimento che vede i cittadini propensi al *bene comune*, alla pietà, all'amore per chi li governa, all'amore per i loro corpi, alla virtù, al decoro che molto può sul prossimo, amici tra loro, esperti in molti campi, non indigenti perché l'indigenza rende l'uomo miserabile e lo abbrutisce²¹⁶.

²¹⁵ G. IMBRUGLIA, *Ragione*, in *l'Illuminismo dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Laterza, Bari 1997, p. 84.

²¹⁶ G.W. LEIBNIZ, *De la plus importante règle de droit (1678 ?)*, in DR, pp. 153-154.

CAPITOLO 2- MONDO E ANIMA

2.1 L'inquietudine della ragione

Uno strumento prezioso per la comprensione di un intreccio di problemi fondamentali nel pensiero di Leibniz e, in particolare, della sua analisi delle monadi come centri di forza, appare senza dubbio il tema della *Unruhe*.

«Ma per tornare all'*inquietudine*, vale a dire alle piccole sollecitazioni impercettibili che ci tengono sempre sotto stimolo, si tratta di determinazioni confuse; e per questo sovente non sappiamo ciò che ci manca, mentre nelle *inclinazioni* e nelle passioni *sappiamo* almeno ciò che domandiamo, benché le percezioni confuse entrino anche nella loro maniera d'agire e le passioni stesse causino a loro volta inquietudine o smania. Questi stimoli sono come tante piccole molle che cercano di distendersi e che fanno agire la nostra macchina. E ho già notato più sopra che è per questo che non siamo mai indifferenti, neppure quando sembriamo esserlo di più, come quando, per esempio, si tratta di piegare a destra anziché a sinistra alla fine di un viale. Poiché il partito che noi scegliamo viene da queste determinazioni insensibili mescolate alle azioni degli oggetti e dell'interno del corpo, che ci fanno trovare più a nostro agio nell'una anziché nell'altra maniera di muoverci. In tedesco si chiama *Unruhe*, vale a dire *inquietudine*, il bilanciante di un orologio: si può dire che lo stesso vale per il nostro corpo, il quale non saprebbe mai essere perfettamente a suo agio: poiché, quand'anche lo fosse, una nuova impressione degli oggetti, un piccolo cambiamento negli organi, nei vasi e nelle viscere, altererà subito la bilancia e farà compiere a quelli qualche piccolo sforzo per rimettersi nel migliore stato possibile; cosa questa che produce una lotta perpetua che costituisce, per così dire, l'*inquietudine* del nostro orologio, in modo che questa denominazione di inquietudine è assai di mio gradimento»²¹⁷.

Il misurarsi di Leibniz con la filosofia lockiana, con la posizione che essa rappresenta nella storia dello spirito, si configura come necessità di sottolineare le lacune intrinseche del pensiero lockiano, per evidenziare, soprattutto, nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, lo statuto fondamentale del suo metodo di studio, opponendosi a quell'assioma accettato dai filosofi, secondo il quale nulla è nell'anima che non venga dai sensi (secondo l'adagio scolastico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Così all'apparenza lockiana della *tabula rasa* e della derivazione di ogni conoscenza dall'esperienza, Leibniz contrapporrà la nozione della *cognitio*

²¹⁷ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 143.

obscura, distinguendo le piccole percezioni dalle appercezioni chiare e distinte («ma bisogna fare eccezione per l'anima stessa e le sue affezioni. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*») ²¹⁸.

Il filosofo inglese John Locke scrive che il disagio che un uomo avverte per l'assenza di una cosa qualunque la cui presenza attuale porta con sé l'idea di piacere, è ciò che chiamiamo desiderio. È lo sprone principale, se non l'unico, dell'industria e dell'attività dell'uomo. L'*uneasiness* è sentimento di una mancanza, desiderio di un "qualcosa" che non possediamo.

«Il disagio che un uomo avverte in sé per l'assenza di una cosa qualunque la cui presenza attuale porta con sé l'idea del piacere, è ciò che chiamiamo desiderio: che è più o meno grande secondo che quel disagio è più o meno veemente [E qui non sarà forse inutile osservare di passata che lo sprone principale, se non unico, dell'industria e dell'attività umana è quel disagio. Poiché quale sia il bene proposto, se la sua assenza non porta con sé dispiacere o pena, se l'uomo sia contento e a suo agio senza di esso, non vi sarà il desiderio di quella cosa, né lo sforzo per ottenerla ...]» ²¹⁹.

La nozione di *uneasiness*, introdotta da Locke nella seconda edizione del *Saggio*, si aggiunge alle due passioni semplici del piacere e del dolore, semplici nel senso che tutte le altre passioni possono essere descritte come combinazioni o variazioni di queste. Il desiderio, la tristezza, la paura, l'invidia, la collera possono essere definite come delle inquietudini, mentre la gioia e la speranza lo sono a partire dall'espressione contraria. Vero è che l'*uneasiness* non intende definire una nuova dimensione passionale ma vuole ridisegnare quelli che sono i motivi della volontà: essa consente di tenere concettualmente distinti la volontà e il desiderio. L'*uneasiness*, la cui fonte è l'evanescenza del piacere, è legata a un bene assente. Resta inteso che non si tratta di una sensazione determinata ma di un qualcosa che inclina l'animo a fuggire un dolore o a ricercare un piacere. Mancanza di agio e di tranquillità dell'anima, l'inquietudine non è propriamente un

²¹⁸ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. I, *Nel quale si tratta delle idee in generale e dove si esamina incidentalmente se l'anima dell'uomo pensi sempre*, p. 86.

²¹⁹ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 248.

dolore ma un disagio che può inclinare l'animo tanto a fuggire un dolore quanto a ricercare un piacere. Il Coste, nell'edizione francese del *Saggio*, traduceva il termine inglese *uneasiness* con i corrispondenti *Inquiétude* o *malaise*. Leibniz, che apprezzava la resa traduttiva del termine, nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, non solo riconosceva l'abilità del Coste in una nota a piè di pagina, ma richiamava il corrispondente tedesco *Unruhe* in analogia al bilanciere di un orologio in moto perpetuo, «che non esprime esattamente la medesima idea, ma che se ne avvicina di più»²²⁰.

L'argomentazione leibniziana, al fine di pervenire ad una definizione esauriente del concetto d'inquietudine, si richiamava dunque a quello stato naturale di "disagio", non proprio un dolore, piuttosto una disposizione ad esso, quasi un concorso di infiniti ed impercettibili stimoli che «come tante piccole molle cercano di distendersi e fanno agire la nostra macchina» verso il raggiungimento del piacere²²¹.

È importante ancora evidenziare come il problema dell'inquietudine, in certo modo, debba porsi per Locke nell'analisi del disagio che l'uomo avverte per l'assenza di un qualcosa la cui «presenza attuale» porta con sé l'idea del "piacere".

«Poiché, qualunque bene si proponga all'uomo, se l'assenza di questo bene non è seguita da alcun dispiacere né da alcun dolore, e colui che ne è privato può esser contento e a proprio agio senza possederlo, non si curerà di desiderarlo, e meno ancora di fare sforzi per goderne»²²².

Si tratterebbe dunque di ciò che chiamiamo desiderio, la mancanza di un *quid* che non possediamo, poiché il desiderio, per il lord inglese, altro non è se non il disagio per la mancanza di un certo bene²²³.

Alla radice di questa riduzione dell'inquietudine al desiderio per la mancanza di un *quid* che non si possiede è la constatazione che inquietudine e desiderio s'identificano. Non a caso, il bene più grande, pur essendo

²²⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 141.

²²¹ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 143.

²²² Ivi, in SF II, p. 140.

²²³ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 271.

riconosciuto come tale, non muove la volontà finché il nostro desiderio non ci abbia reso inquieti per la sua effettiva mancanza²²⁴.

Come è facile constatare, l'agitazione psicomotoria che consegue alla mancanza di un *quid* non è da ricondurre ad un principio innato della ragione, ma appunto alla sofferenza che gli uomini provano quando effettivamente soffrono per la mancanza di un *bene* apparente. È chiaro che nella veduta tracciata dall'autore inglese le azioni umane sono determinate dalla consapevolezza dei cambiamenti che possono verificarsi nella vita degli uomini all'interno delle loro società.

Il bene, assente come tale, e presente come idea, determina la volontà soltanto in forza della *uneasiness* che ne rende attuale la rappresentazione, naturalmente in conseguenza del disagio avvertito per l'assenza del bene.

Non si tratta, comunque, di mettere in discussione l'apporto che tale sentimento conferisce con i suoi stimoli al progresso dell'industria e dell'attività umana anche nel pensatore inglese²²⁵. Ma nel considerare piuttosto il sentimento dell'inquietudine come il bilanciere di un orologio, in quanto le piccole sollecitazioni impercettibili ci tengono sempre sotto stimolo.

Prima di valutare il significato di questo confronto con Locke riguardo al tema dell'inquietudine, ricapitoliamo brevemente come per Leibniz, tuttavia, la considerazione dell'inquietudine si caratterizzi nella possibilità di una concezione dell'etica in cui, una volta constatato che nell'anima sussistono influssi, desideri, disposizioni, tendenze, sollecitazioni, la ragione oppone a ciò le immagini dei più grandi beni o mali futuri e «una ferma risoluzione e abitudine a pensare prima di fare, e a seguire poi quello che sarà stato riconosciuto il partito migliore»²²⁶.

Queste precauzioni sono necessarie, in primo luogo, per evitare di sconfinare nel magma incandescente dell'inconscio con il conseguente pericolo di *hybris* e, in secondo luogo, per individuare chiaramente come nasce un comportamento, come viene presa una decisione, come viene intrapresa una scelta. Gli aspetti centrali del complicato meccanismo

²²⁴ F. GABRIELLI, *Cantieri dell'anima. La salute e la cura dei giovani: Itinerari filosofici*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 143.

²²⁵ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 248.

²²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della Potenza e della libertà*, p. 166.

psichico che ha come esito il groviglio del foro interiore della coscienza saranno infatti, nell'analisi di Leibniz, esattamente dipanati attraverso una concezione di *ratio* ('ammorbidita') che tiene conto del fenomeno della "deliberazione"²²⁷. La svolta è evidente nel *De libertate a necessitate in eligendo*, 1680-1684: un passo che inaugura tutta una teologia del primo decreto divino che è presente negli scritti degli anni '80.

«Deus cur perfectissimum eligat, nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia haec est prima voluntas divina, perfectissima eligit [...] Liberum enim definitio cuius nulla ratio reddi potest alia quam voluntas, non igitur datur aliquid sine ratione: sed ratio illa voluntati intrinseca est»²²⁸.

L'interesse del filosofo per il fenomeno della deliberazione è dovuto al fatto che si tratta, da una parte, di un calcolo, che consiste in una serie di operazioni e, dall'altra, di un processo, in seno al quale emerge uno schema d'azione che bilancia istanze diverse e tiene conto di tutti i fenomeni. A ciò si aggiunga che entrambi gli aspetti della deliberazione sono composibili soltanto sul terreno di una razionalità imperfetta, come appunto quella umana²²⁹.

Strettamente connessa al tema dell'inquietudine è l'analisi della ragione morale, che costituisce un 'ancoraggio' alle posizioni di una *ratio* rigida, poiché tutte le comuni virtù e vizi dell'uomo possono ricondursi alle disposizioni naturali e questo giustifica la preminenza degli istinti e dà ragione all'affermazione leibniziana secondo cui l'atto del ragionare consiste nel trovare un punto fermo che non sia, tuttavia, mobile e sfuggente.

L'originalità della posizione leibniziana emerge chiarissima in relazione a due ordini di problemi.

Da un lato, sensibilità e pensiero riflessivo formano la realtà concreta del soggetto individuale e, dunque, l'essenza stessa della moralità.

²²⁷ F. PIRO, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, p. 99.

²²⁸ G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris 1948 (secondo l'abbreviazione, GRUA), p. 300.

²²⁹ F. PIRO, *Spontaneità e ragion sufficiente...*, cit., p. 99.

Dall'altro, il pensiero riflessivo ha il potere di agire sulle disposizioni naturali, sviluppandole e disciplinandole.

Interessante, a questo proposito, è il modo in cui Gilles Deleuze, nella sua opera *Le pli. Leibniz et le Baroque*, considera la morale leibniziana come fondata su una nozione di progresso che appartiene alla natura percettivo-appetitiva della monade²³⁰: *dynamis* rappresentativa che in sé *involvit totum universum*, per quanto oscuramente, che non necessita di porte e finestre perché reca già tutto il “fuori” al suo interno²³¹.

Per Leibniz, il principio al quale viene assegnato il compito fondamentale di dirigere, entro i limiti della giusta proporzione, quella disposizione della ragione, amabilissima ed utilissima al mondo finché non si inabissa nelle sabbie mobili dell'inconscio, a guidare l'uomo verso il migliore dei mondi possibili e che costituisce la natura percettivo-appetitiva della monade è assolutamente positivo.

In questo senso, il punto di vista del nostro filosofo rappresenta, per certi versi, un intelligente e meditato riflesso di quella visione del mondo che si costruisce anche attraverso il foro interiore della coscienza, la cui conoscenza è, altresì, vero o, cancella la *ratio* nella sua natura o, l'arricchisce.

«[...] io vi aggiungerei anche che l'origine di ognuna è nell'anima stessa, considerando le cose secondo un certo rigore metafisico. Nondimeno si ha ragione nel dire che i piaceri confusi vengono dal corpo, in quanto a questo riguardo è la

²³⁰ G. DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 1988; trad. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004, p.111 (il testo, dedicato a Leibniz, esplora i diversi aspetti della cultura barocca, dall'estetica alla metafisica, dall'architettura alla matematica, dalla pittura alla musica. L'autore cerca di definire, attraverso la metafora della “piega”, il costituirsi dell'anima e dell'esperienza moderna. La piega è sempre esistita nell'arte, ma la caratteristica del Barocco è quella di replicarla all'infinito. La filosofia di Leibniz è dunque una filosofia barocca per eccellenza, proprio perché in essa tutto si piega, si dispiega, si ripiega. Partendo dalla celebre tesi leibniziana dell'anima come monade, Deleuze giunge così a scoprire l'essenza del neobarocco moderno, seguendo la storia della piega infinita nel suo manifestarsi, *piega su piega*, in tutte le espressioni artistiche: nella poesia di Mallarmé, nel romanzo di Proust, nell'opera di Michaux, nella musica di Boulez, nella pittura di Hantaï. L'infinito riprodursi delle pieghe, il loro incessante stratificarsi, produce composizioni visive, rapporti aritmetici, “accordi”, che contribuiscono alla creazione di quella *nuova armonia* a cui la filosofia, come suggerisce Deleuze, non deve mancare di ispirarsi).

²³¹ R. CELADA BALLANTI, *Erudizione e teodicea: saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori Editore, Napoli 2004, p. 463.

considerazione del corpo e non quella dell'anima a fornire qualcosa di distinto e di esplicabile»²³².

Naturalmente, le analisi di Leibniz vanno viste in rapporto a quelli che furono i modelli culturali di riferimento cui egli volse la sua attenzione, e che maturarono in lui alcuni problemi della sua riflessione logico-metafisica: primo fra tutti, come abbiamo sottolineato, il problema delle inclinazioni o, delle passioni, dei piaceri o, dei dolori che appartengono allo spirito e all'anima.

L'interesse leibniziano su quella fonte primaria costituita dall'esperienza interna è tale che ad essa viene riportato l'apparato di tutta la psicologia dei sentimenti morali, il piacere, il dolore, il bene, il male, la felicità, l'amore di benevolenza, il desiderio. È una analisi di quel "fondo" oscuro da cui si dipanano i fili di dispiegamento di quel progetto metafisico di ritrovamento di un mondo morale nel mondo naturale: «sentimenti confusi, conoscenze indistinte, forme embrionali di attività morale, disposizioni proprie di un essere vivente che lo inclinano ad atti necessari di conservazione, volizioni come tendenze e sforzo, sentimento oscuro della finalità, spontaneità, questo è il magma da cui attinge la coscienza riflessiva e da cui proviene il profilo integrale dell'azione di un individuo»²³³.

Dire che l'atteggiamento leibniziano verso la morale si conclude nel punto di vista metafisico, è dire cosa certamente esatta, in quanto, effettivamente, la conoscenza, l'azione, il diritto, la politica, per il nostro autore, hanno il loro fondamento nell'anima, è lì che ne trovi le ragioni.

Non v'è dubbio che Leibniz mira a compiere una profonda rivalutazione della metafisica, allo scopo di contrastare la linea epistemologica lockiana che, invece, aveva messo fuori gioco proprio la soluzione metafisica.

Per inciso, si deve notare che la proposta leibniziana, per la soluzione della questione del rapporto tra mondo e anima, allude a un pensiero pedagogico che colloca al centro dell'agire educativo la celebrazione della vita autenticamente umana. L'esplicita ed articolata analisi del problema educativo emerge nell'attenzione che il filosofo pone nei confronti della

²³² G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 171.

²³³ F. CRISPINI, *Idee e forme di pensiero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 57

centralità della coscienza, della libertà, della creatività, della gioia, dell'amore per gli altri, della speranza come senso fondamentale dell'essere e, infine, della considerazione che lo scacco e il fallimento, possono essere, se educativamente sostenuti, il seme di una nuova vita e non, invece, di una distruttiva disperazione.

Ciò pone in chiaro anzitutto un punto: l'esigenza di Leibniz di fondare la cultura sulla dimensione spirituale dell'uomo e su un sistema di valori *aprioristico* consente un nuovo sviluppo della coscienza europea.

A questa prima considerazione va aggiunto il fatto che, nell'ambito della sua prospettiva dell'armonia prestabilita, egli avverte l'ineliminabile necessità di tentare un accordo razionale tra i due regni paralleli: l'uno, quello corporeo, è il regno delle cause efficienti; l'altro, quello delle anime, è il regno delle cause finali.

Anche di fronte al mistero della duplicità di fondo che caratterizza l'umano, dunque, Leibniz si assume il compito di chiarire il senso dell'accordo tra anima e corpo.

Per inciso si deve notare che la posizione espressa da Leibniz contrasta con l'ipotesi di chi, come Cartesio, intuendo la propria esistenza dal fatto di pensare, conclude in modo indebito di esistere come *res cogitans*, vale a dire come cosa interamente spirituale, che non ha nulla a che vedere con la *res extensa*, ovvero con la materia.

Se Cartesio sceglie di distinguere le due sostanze, affermando che *res cogitans* e *res extensa* sono due sostanze nettamente distinte, che vanno avanti ciascuna seguendo le sue proprie leggi: nel mondo fisico vige il meccanicismo più radicale, mentre nel mondo spirituale predomina il libero arbitrio, non è per sciogliere l'aporia di questa concezione, anzi l'aporia consiste proprio nel dover ammettere un contatto tra il mondo spirituale e quello materiale, contatto che dovrebbe avvenire inevitabilmente nel corpo umano. Cartesio, dunque, sceglie di introdurre un contatto tra i due mondi, senza riuscire tuttavia a sciogliere le aporie insite nella sua concezione, ma che anzi, non sorprenderà, vengono accentuate, se se ne comprende correttamente la valenza.

D'altra parte, se il contatto può solo avvenire per urti materiali, come su un tavolo da biliardo, è evidente che tra *res cogitans*: anima e *res extensa*:

corpo non ci potrà mai essere contatto proprio perché é assurdo ipotizzare degli urti materiali tra un corpo e un'anima. Ma non solo, una questione da non trascurare riguarda l'eterogeneità delle due sostanze: nella *res cogitans* è operante il libero arbitrio, nella *res extensa* il meccanicismo. Questo significa che le due sostanze non possono essere messe a contatto tra loro poiché si contaminerebbero a vicenda. Eppure, se si vuole spiegare l'alzarsi di un braccio, non si stupirà il lettore del fatto che le due sostanze vanno necessariamente messe a contatto. È vero che si vede costretto a negare la libertà e il finalismo chi ammette il meccanicismo, riconducendo tutto a cause efficienti e necessarie: ed é proprio quello che avviene in un autore come Spinoza. Ma non solo, gli argomenti teorici avanzati dal filosofo francese Cartesio, nel tentativo di preservare sia il meccanicismo che la libertà umana, soprattutto se si considera che é impossibile accostare finalismo e meccanicismo, in quanto un atto libero del pensiero non può inserirsi nel più radicale meccanicismo fisico, producono difficoltà insormontabili.

Leibniz risolve la questione muovendo dal presupposto che le due concezioni appartengono a diversi livelli di analisi della realtà. In tal senso, ciò che ad un certo livello di realtà risulta materiale e meccanicistico, se considerato con maggiore attenzione e più in profondità – una profondità metafisica – risulterà spirituale e governato da leggi assolutamente estranee al meccanicismo. Vero è che la sua indagine, da una parte, si rivolge alla determinazione e alla varietà dei fenomeni e, dall'altra, contestualmente, all'ordine e all'intelligibilità di questi stessi fenomeni. Qui l'ordine non è uniformità indifferenziata, non è piattezza scheletrica e apatica inattività, bensì determinazione non necessaria, ipotetica possibilità, divenire.

Il taglio che Leibniz dà al suo discorso, in conformità a quella che è la caratteristica costante della sua sensibilità filosofica, è propenso a superare la classica dualità tra spirito e materia: egli esprime la necessità di conciliare nel pensiero realtà totalmente divergenti all'interno di una nuova unità sistematica. Si può dire, senza timore di forzare i termini del discorso, che la *mens* non è più l'uomo, ma è nell'uomo. Senza dubbio, tutto ciò riconduce ancora alla concezione di "armonia" come procedimento educativo e reciprocità conoscitiva. Si tratta di porre al centro dell'agire educativo la

vita umana nella sua pienezza e di ricollocare in prospettiva educativa la stessa caducità.

E, se da un lato, affiora la volontà di svelare l'aspetto perfettibile della *ratio* umana nella sua analogia con l'Eterno; dall'altro, emerge la necessità di evidenziare la realtà concreta che caratterizza l'individuo, quel dato 'corporeo' per cui l'umano partecipa della stessa natura sensibile degli animali.

Inoltre, il tentativo leibniziano di aprirsi alla metafisica si configura come necessità di sottolineare la pienezza della realtà interiore per esplicitare, soprattutto, la diversità del destino umano rispetto a quello di un animale e per spostare nel campo della pratica quello che, in fondo, era un problema anche nella riflessione precedente, cioè il problema della collocazione dell'uomo nel mondo e del contrasto tra ragione e sensibilità.

Si tratta di riportare la questione ai suoi termini autentici. Resta inteso che il rilievo dato alla realtà interiore è sintomatico della diversa posizione che l'uomo ha acquisito nel corso della storia del pensiero umano, nel senso che è nell'anima che si manifesta la scissione tra l'essere e il dover essere e non all'esterno, come invece accadeva nel pensiero antico, poiché è nell'anima che la dimensione spirituale si connette a quella fisica.

Il punto di partenza della vita interiore dell'uomo si origina sì dalla constatazione della perfetta bontà nella divinità, ma anche dalla contestuale presenza nell'uomo di quelle capacità razionali che gli consentono di agire per il meglio, affrancandolo dall'orizzonte meramente biologico e dalla mediocrità che lo circonda.

È importante notare, ai fini di una corretta comprensione dell'etica leibniziana, che è l'obiettivo della presente analisi, che il mondo interiore non è senza ostacoli, poiché insieme alla luce vi sono le tenebre, vi sono le sensazioni che sono la fonte dell'oscurità.

Ugualmente significativo, a questo riguardo, è il fatto che c'è una natura inferiore ed una superiore. Per semplificare la questione, diremo che l'essere umano è costituito da una perfetta *identitate*, che si manifesta in due direzioni differenti.

D'altra parte, se la natura inferiore non fosse altro che un'eredità del regno animale di cui l'uomo porta le tracce dentro di sé, si potrebbe

ipotizzare che la differenza tra gli esseri consista nel fatto che alcuni sentono il bisogno di dominare queste tendenze e altri no. È evidente che gli animali si lasciano condurre esclusivamente dai loro istinti, il loro unico problema è la sopravvivenza: nutrirsi, ripararsi, riprodursi e difendersi. Inoltre, se si considera che per la maggior parte degli esseri umani, i pensieri e i sentimenti inferiori sono della stessa natura dei pensieri e dei sentimenti superiori, sembrerebbe, alquanto, insidioso distinguere tra natura inferiore e natura superiore. In questione sono sia le obiezioni di chi sostiene che il carattere contraddittorio delle due nature inficia la possibilità di una loro unione, sia di chi non considera, con le dovute prerogative, l'esistenza di una lotta fra caratteri che vogliono affermarsi all'interno dell'anima umana.

Vorremmo ora far notare l'utilità e l'influsso della soluzione prospettata da Leibniz che, pur ponendosi su piani non omogenei, si basa, tuttavia, su due considerazioni che si compenetrano perfettamente.

La prima è che il confine che separa le due nature non è così ben definito.

La seconda è che l'individuo, pur combattendo questa tendenza dei sensi a prevalere, rischia di trovarsi in tenebre altrettanto fitte e in incertezze altrettanto grandi. La ragione di questo risiede nel fatto che ci sembra che sia vero tutto ciò che aderisce alla parte sensibile di noi stessi, e cioè in quello che sentiamo e avvertiamo. È la lotta di cui parla la Sacra Scrittura. Rimane tuttavia il problema di spiegare le dannose incongruenze e le difficoltà insite nell'assunzione di questo criterio di verità. Eppure, non avremmo né scienza né leggi e né ragione, se in noi non ci fossero questi lumi interiori.

D'altro canto, date queste coordinate, diviene facile capire che il primo dovere dell'uomo è quello di conoscere se stesso. Diversamente non si spiegherebbe l'aspirazione leibniziana nell'andare verso i punti oscuri, i recessi della mente, gli arcani.

Bisogna, infine, aggiungere che non si tratta di un'osservazione in senso lockiano. Leibniz, per contro, elabora una propria teoria all'evidente scopo di mettere fuori gioco l'osservazione lockiana, in quanto la sua osservazione deve spingersi fino ai recessi più reconditi dell'anima.

Vero è che non siamo mai senza percezioni, anche se non sempre ne abbiamo coscienza (che è l'appercezione), cosa che accade quando le

percezioni non sono ben distinte o, sono indifferenti, perché l'effetto non è avvertito. Ed è stato per non aver considerato una questione così importante, osserva Leibniz, che una filosofia superficiale e poco seria ha potuto prevalere.

L'autore muove dal convincimento che molti non abbiano avuto sentore del fatto che non solo la morale ha principi indimostrabili, ma che le sue verità non sono conosciute per pura ragione ma si basano sull'esperienza interna o su conoscenze confuse, grazie a un istinto che è un principio innato, ma che non fa parte del lume naturale, dal momento che non lo si conosce in maniera luminosa. A partire da questo assunto si possono trarre delle conseguenze che fanno sì che la morale sia una scienza dimostrativa. D'altronde, l'insistenza di Leibniz sull'esperienza interna è intesa a supportare un'idea di morale non relativizzata alla moda, al costume, non assoggettata a regole di convenienza, come invece avveniva nel lord inglese. Non a caso, Leibniz si sofferma, nel corso di tutto il capitolo XI del Libro I dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, sulle verità d'istinto, sul lume naturale, sul senso di giustizia che hanno i selvaggi o i briganti, sul consenso universale. Egli intende così avvalorare le disposizioni naturali presenti in ognuno di noi, le quali insieme all'educazione concorrono alla formazione dell'individuo, anche laddove le condizioni sociali, individuali ed economiche sembrano negarne la possibilità.

All'accorta indagine sulla natura dell'uomo, che costituisce il fondamento della riflessione morale di Leibniz, fa da sfondo l'analisi delle passioni.

Un'analisi dell'individuo che rinvia ad un'identità del soggetto umano che non è solo quella esteriore. E che fa supporre, come è stato delineato, l'esistenza di disposizioni naturali, che «ci tengono sempre sotto stimolo»²³⁴.

Queste piccole molle, che cercano di distendersi, agendo come impercettibili stimoli sulla macchina corporea, conferiscono alla materia, innervata di pieghe che si ripiegano e si dispiegano all'infinito, il tratto di una *materia-forza* compressa e, perciò, pronta a scaricarsi in maniera

²³⁴ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 143.

repentina; ma, in realtà, preparata dal sotterraneo lavoro di quelle indistinguibili molle.

Da questa considerazione generale si generano, poi, nell'analisi leibniziana, tre ordini di conseguenti considerazioni.

In primo luogo, non sempre agiamo secondo il dettato della coscienza riflessa.

«Nell'anima infatti c'è non solo un ordine di percezioni distinte, che costituisce il suo regno, ma anche una successione di percezioni confuse, o di passioni, che costituisce la sua schiavitù: ma di ciò non bisogna stupirsi, l'anima infatti sarebbe una divinità, se avesse soltanto percezioni distinte»²³⁵.

In secondo luogo, Leibniz intraprende una riflessione del tutto diversa e nuova rispetto alla tradizione precedente, secondo cui l'*appetitus* è considerato come un elemento della coscienza accanto al pensiero²³⁶. Diversamente da Cartesio, il quale – chiuso e concentrato nel *Cogito* – riduceva la volontà a un fattore della ragione stessa, Leibniz reintroduce il concetto di tendenza come necessaria integrazione del pensiero, ponendo le basi per un'impostazione moderna del concetto di passione. Il filosofo avvia, dunque, quella trasformazione della rappresentazione classica del concetto di passione, incentrata sul patire e sul subire, in vista del dinamico; la passione è qui stimolo, tendenza, forza, energia psichica.

Nel corso delle osservazioni preliminari, finora compiute, abbiamo raggiunto, in via provvisoria, la caratterizzazione del *conatus agendi* come impulso ad agire: Leibniz dà inizio, in questo modo, a un'impostazione moderna del concetto di passione, una visione energetica e dinamica all'interno di una «decisa affermazione eudemonistica»²³⁷.

Propriamente, le passioni, nella prospettiva leibniziana, non sono né gioie, né dolori, né opinioni, ma tendenze o, piuttosto, modificazioni di tendenze che derivano dall'opinione o, dal sentimento, accompagnate da

²³⁵ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 147.

²³⁶ L. TUNDO, *L'utopia di Fourier: in cammino verso l'armonia*, Edizioni Dedalo, Bari 1991, p. 66.

²³⁷ E. CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), Georg Olms, Hildesheim 1962; trad. it. di G. A. De Toni, *Cartesio e Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 319.

piacere e dispiacere. Ora, l'aspetto decisivo è che in questa concezione, da una parte, viene attutita la base classica del *pathos*, visto che qui si parla di tendenze, dall'altra le passioni si modificano, lasciando all'individuo la possibilità d'intervenire liberamente, anzi, conformemente alla sua costante aspirazione alla felicità²³⁸.

In terzo luogo, Leibniz introduce un'ulteriore distinzione tra inquietudine o, desiderio ancora incosciente e passione o, desiderio consapevole²³⁹.

Partendo da questo assunto, Leibniz intende dimostrare che la potenza attiva è presa qualche volta in un senso più perfetto.

«È vero che la potenza attiva è presa qualche volta in un senso più perfetto, quando, oltre la semplice facoltà vi è della *tendenza*; ed è così che io la prendo nelle mie considerazioni *dinamiche*. Si potrebbe conferirle in modo particolare il nome di *forza*. E la forza sarebbe o entelechia o sforzo; poiché l'entelechia (benché Aristotele la prenda in modo sì generale da comprendere anche ogni azione e ogni sforzo) mi sembra convenire piuttosto alle *forze agenti primitive*, mentre il termine *sforzo* conviene più a quelle *derivative*. E vi è anche una specie di *potenza passiva* più particolare e più carica di realtà; è quella che è nella materia, nella quale non vi è soltanto la mobilità, che è la capacità o recettività del movimento, ma anche la *resistenza*, che comprende *l'impenetrabilità* e *l'inerzia*. Le entelechie, vale a dire le tendenze primitive o sostanziali, quando sono accompagnate da percezione, sono le anime»²⁴⁰.

Si può dire, dunque, che la *potenza* in generale è la possibilità del cambiamento, «se il potere corrisponde al latino *potentia*, esso è opposto all'atto e il passaggio dalla potenza all'atto è il cambiamento», dalla qual cosa si può concludere che «il potere in generale è la possibilità del cambiamento»²⁴¹. E poiché il cambiamento o, l'atto di questa possibilità, è azione in un soggetto e passione in un altro ci saranno anche due potenze, di cui una passiva e l'altra attiva.

²³⁸ L. TUNDO, *L'utopia di Fourier...*, cit., pp. 66-67.

²³⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*; cfr. P. PELLEGRINO, *La geografia del desiderio. Mappa dei mille volti di un concetto*, Piero Manni, Lecce 2004, p. 111.

²⁴⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 146.

²⁴¹ *Ibid.*, in SF II,

All'interno di quest'analisi, Leibniz ci offre una definizione del "cambiamento", che ci consente di precisare l'importante distinzione tra la potenza attiva: *facoltà*, e quella passiva: *capacità o ricettività*.

Leibniz osserva che la potenza attiva, quando è accompagnata da "tendenza", assume il nome di *forza* in un duplice senso: è *entelechia* in quanto forza agente primitiva, nella quale si identifica la monade; è *sforzo* quando si riferisce alle forze derivate. La potenza passiva è relativa alla materia e si esprime in termini di resistenza, impenetrabilità e inerzia.

L'originalità della posizione leibniziana emerge quindi chiarissima in relazione a due ordini di problemi.

In primo luogo, le analisi di Leibniz relative alla nozione di *potentia* permettono, a nostro avviso, di richiamare l'attenzione su come in fisica il movimento e la propagazione per urto sono espressioni di un potere passivo, dal momento che nessun corpo è in grado di produrre autonomamente il movimento.

In altro senso, il filosofo, proprio sull'idea di *potentia*, aveva sostenuto che noi uomini troviamo in noi stessi la potenza di cominciare o, di non cominciare, di continuare o, di terminare più azioni della nostra anima e più movimenti del nostro corpo, «e ciò semplicemente mediante un pensiero o una scelta del nostro spirito, che determina e comanda, per così dire, che una tale azione particolare sia fatta o non sia fatta. Questa potenza è ciò che noi chiamiamo *volontà*»²⁴².

In relazione ad essa si definisce la *volizione* come lo sforzo (*conatus*) che accompagna il volgersi verso ciò che si reputa buono e, contestualmente, ad allontanarsi da ciò che si ritiene cattivo; e tale definizione implica che la volizione sia accompagnata da appercezione. Leibniz osserva, assai chiaramente, che il corollario di questa definizione è che dalla congiunzione di volere e potere segue l'azione, poiché da ogni tendenza segue l'azione, quando non venga impedita. Inoltre, da questo *conatus* scaturiscono non soltanto le azioni interiori volontarie del nostro spirito, ma anche quelle esteriori, vale a dire, i movimenti volontari del nostro corpo, in virtù dell'unione dell'anima e del corpo. Ci sono, poi, degli sforzi che risultano

²⁴² G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 149.

dalle percezioni insensibili e dei quali non si ha appercezione, che il filosofo chiama *appetizioni* anziché *volizioni* (nonostante vi siano anche appetizioni appercepibili), «poiché si chiamano azioni volontarie solo quelle di cui si può avere appercezione, e sulle quali la nostra riflessione può cadere quand'esse seguono dalla considerazione del bene e del male»²⁴³.

Prima di proseguire nell'esposizione del tema, riassumo ancora una volta quanto è stato detto. Ho tentato di chiarire perché dalle volizioni scaturiscono le azioni volontarie e dalle appetizioni, invece, le azioni involontarie. La ragione di questo si trova racchiusa nella potenza dell'appercezione, che costituisce ciò che chiamiamo l'*intelletto*, e l'esercizio di questa facoltà è l'*intellezione*: il pensiero, ovvero una *percezione distinta*, unita alla facoltà di riflettere, che non si trova nelle bestie.

«Per quel che concerne la *volizione* stessa, c'è qualcosa di improprio nel dire che è un oggetto della volontà libera. Per esprimerci con esattezza, noi vogliamo agire e non vogliamo volere; altrimenti potremmo anche dire che vogliamo avere la volontà di volere, e così via all'infinito. Inoltre, non seguiamo sempre l'ultimo giudizio dell'intelletto pratico, quando ci determiniamo a volere: invece seguiamo sempre, volendo, il risultato di tutte le inclinazioni che vengono sia dal lato delle ragioni sia da quello delle passioni, il che accade sovente senza un giudizio esplicito dell'intelletto»²⁴⁴.

In rapporto al potere che ciascun uomo ha di pensare e di muoversi conformemente alla sua scelta si dice che egli sia *libero*.

«Il termine *libertà* è molto ambiguo. Vi è libertà di diritto e libertà di fatto. Secondo quella di *diritto* uno schiavo non è libero, un suddito non è interamente libero; ma un povero è altrettanto libero di un ricco. La libertà *di fatto* consiste o nel potere *di fare* ciò che si vuole, o nel potere *di volere* come occorre. È della libertà di fare che voi parlate, signore, ed essa ha i propri gradi e varietà. *Generalmente* colui che ha più mezzi è più libero di fare ciò che vuole: ma in tal caso s'intende la libertà *particolarmente* circa l'uso delle cose che sogliono essere in nostro potere, e soprattutto circa il libero uso del nostro corpo. Così, la prigione e le malattie che ci impediscono di dare al nostro corpo e alle nostre membra il movimento che vogliamo e

²⁴³ *Ibid.*, in SF II,

²⁴⁴ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 51, p. 139.

che possiamo conferire loro ordinariamente, limitano la nostra libertà. È così che un prigioniero non è libero e che un paralitico non ha libero uso delle proprie membra. La *libertà di volere* è presa a sua volta in due sensi differenti, uno quando la si oppone all'imperfezione o alla schiavitù dello spirito, cioè a una coazione o costrizione, interna però, come quella che viene dalle passioni; nell'altro senso, invece, quando si oppone la libertà alla necessità. Nel primo senso gli stoici dicevano che solo il saggio è libero; e in effetti non si ha lo spirito libero quando è preso da una grande passione, poiché in tal caso non si può volere come si deve, vale a dire con la deliberazione richiesta. In questo senso Dio solo è perfettamente libero, mentre gli spiriti creati non lo sono che nella misura in cui sono al di sopra delle passioni: e questa libertà riguarda propriamente il nostro intelletto. Ma la libertà dello spirito opposta alla necessità riguarda la volontà nuda e in quanto distinta dall'intelletto. È ciò che si chiama *libero arbitrio* e con esso si è soliti intendere che le più forti ragioni o impressioni, che l'intelletto presenta alla volontà, non impediscono che l'atto della volontà sia contingente, e non gli conferiscono una necessità assoluta e, per così dire, metafisica. Ed è in questo senso che io sono solito dire che l'intelletto può determinare la volontà secondo la prevalenza delle percezioni e delle ragioni, in una maniera che, quand'anche certa e infallibile, inclina senza necessitare»²⁴⁵.

Sembra doveroso, a questo punto, aprire una parentesi in merito alla nozione di necessità, in relazione alla quale Leibniz declina il concetto di libertà.

Già nella *Confessione del filosofo*, nel 1673, l'autore aveva esplicitato la distinzione tra possibile: ciò che non è contraddittorio che esista, ed impossibile: ciò che non è possibile. Aveva, poi, definito il *necessario* come ciò il cui opposto è impossibile, in contrapposizione al *contingente*, che è ciò il cui contrario è possibile.

Con questo richiamo alla nozione di necessità la questione, tuttavia, si complica dal momento che Leibniz ritiene che non ve ne sia un solo genere, ma ne indica nove: assoluta, geometrica, metafisica, del conseguente, *ex hypotesi*, morale, fisica, *per accidens*, della conseguenza. Di queste nove, le prime quattro affluiscono nel concetto di *necessità assoluta*, che è «quella che si richiede, per poter dire che un'azione è necessaria, che non è contingente, e che non è in alcun modo l'effetto di una libera scelta». Essa implica una contraddizione *in terminis* del proprio contrario, tanto che non è

²⁴⁵ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 151.

neppure pensabile che non sia impossibile, come, ad esempio, quando si pensa che tre moltiplicato per tre sia uguale a dieci. Le altre cinque forme di necessità afferiscono a quella *ipotetica*, che è una necessità sotto condizione, «dunque non è necessaria. Supposto però che Dio la preveda, è necessario che si verifichi; vale a dire che è necessaria la conseguenza, è necessario cioè che essa esista, dal momento che è stata prevista, poiché Dio è infallibile»²⁴⁶.

«Questa determinazione deriva dalla natura medesima della verità e non è in grado di nuocere alla libertà: vi sono però altre determinazioni che derivano da altra fonte, in primo luogo dalla prescienza di Dio, che parecchi hanno creduto contraria alla libertà. Costoro dicono infatti che quel che è previsto non può mancare di esistere, e dicono il vero: da ciò tuttavia non segue che sia necessario, poiché la *verità necessaria* è quella il cui contrario è impossibile o implica contraddizione. Ora, la verità secondo la quale io scriverò domani, non è affatto di tal natura, dunque non è necessaria. Supposto però che Dio la preveda, è necessario che si verifichi; vale a dire che è necessaria la conseguenza, è necessario cioè che essa esista, dal momento che è stata prevista, poiché Dio è infallibile: è quella che si chiama una *necessità ipotetica*. Non è però di questa necessità che qui si tratta: è piuttosto una *necessità assoluta* quella che si richiede, per poter dire che un'azione è necessaria, che non è contingente, e che non è in alcun modo l'effetto di una libera scelta. D'altra parte è assai facile giudicare che la prescienza, di per sé, non aggiunge nulla alla determinazione della verità dei futuri contingenti, se non il fatto che tale determinazione è conosciuta: ma ciò non aumenta affatto la determinazione, o la *futurizione* (come viene chiamata) di quegli avvenimenti, sulla quale siamo già d'accordo»²⁴⁷.

La necessità ipotetica è quella che si definisce anche *morale*, dal momento che non esclude la libertà, anzi è l'effetto proprio di una scelta libera. Ad essa sottostà anche l'azione divina, nella misura in cui Dio, dopo aver scelto in maniera massimamente libera, deve attenersi alla necessità delle conseguenze delle condizioni che *Egli* stesso ha posto.

In base a questo tipo di necessità, Leibniz non si limita a giustificare la presenza del male nel migliore dei mondi possibili, ma spiega anche la preveggenza divina, senza precludere in alcun modo l'esistenza della libertà.

²⁴⁶ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 37, p. 132.

²⁴⁷ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 37, p. 132.

Infatti, la necessità ipotetica, operando all'interno della contingenza, fa di quest'ultima la dimensione attuativa della libertà stessa.

A questo punto dobbiamo soffermarci su un altro presupposto, vale a dire, se la *volontà è libera*.

In questo problema viene a risolversi l'altro più generale dei due momenti strutturali presenti nella concezione di volontà e che Leibniz interpreta come *agire libero* e *agire necessario*. Nel corso della delineazione e differenziazione reciproca delle due forme di agire dobbiamo fare riferimento a una differenza che risulta evidente già a prima vista e, cioè, «se libero fosse ciò che agisce senza impedimento, la palla, una volta in moto su un piano liscio e continuo, sarebbe un agente libero. Ma Aristotele ha già ben osservato che, per chiamare libere le azioni, richiediamo non solo che esse siano *spontanee* ma anche che siano *deliberate*»²⁴⁸. Inoltre, è altresì necessario esplicitare che la denominazione di *necessario* richiede altrettanta circospezione quanto quella di *libero*.

«Questa verità condizionale: *supposto che la palla sia in moto su un piano liscio e continuo senza alcun impedimento, continuerà il medesimo moto*, può passare per necessaria in qualche maniera, benché in fondo una tale conseguenza non sia interamente geometrica, non essendo che presuntiva, per così dire, e fondata sulla saggezza di Dio, il quale non cambia che qualche influenza senza qualche ragione, che si presume non sussista nel momento attuale. Ma questa proposizione assoluta: *la palla qui davanti a me è ora in movimento in questo piano*, non è che una *verità contingente*, e in questo senso la palla è un *agente non libero*»²⁴⁹.

Infatti, un'azione può ben essere volontaria, ma tutt'altro che libera, come avviene quando, ad esempio, qualcuno sia chiuso in una stanza con una persona che desidera da lungo tempo vedere, non c'è dubbio che egli vi resterà molto volentieri; ma, d'altra parte, non si può negare che gli sarà impossibile uscire, per cui, sotto questo aspetto non lo si può considerare libero. Dalla qual cosa segue che il *volontario* non si oppone al *necessario*, bensì ad *involontario*.

²⁴⁸ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 152.

²⁴⁹ *Ibid.*, in SF II,

È da notare, tuttavia, che l'esempio fatto inscena un caso di costrizione motoria, e sebbene vi sia un ordine ed un legame nella sfera dei pensieri, così come in quella dei movimenti, «la determinazione di questi è brutta; mentre è libera, o con scelta, nell'essere pensante»²⁵⁰. Quest'ultimo non è assolutamente indeterminato nella sua azione, ma è interamente percorso da una serie di pensieri involontari, in tedesco *fliegenden gedancken*, cioè pensieri volanti, provenienti dall'esterno o dall'interno, di fronte ai quali siamo passivi perché si formano inconsapevolmente su percezioni precedenti.

In questi termini, alla luce dell'infinita inquietudine delle piccole ed indistinte percezioni che agiscono su di noi, ogni azione risulterà determinata, sebbene non necessitata, perché «niente accade senza ragione»²⁵¹. In tal senso, libertà e determinismo superano ogni reciproca alterità, unendosi in un connubio in cui l'uno diviene condizione necessaria dell'altra.

L'attenzione si focalizza, ora, sulla *volontà*, sollevando la questione se essa sia libera o meno. Intendendo per libertà il potere che ogni uomo ha di fare ciò che vuole, la volontà si pone come momento costitutivo della definizione della libertà stessa: il pensiero può, certo, intervenire e condizionare una scelta, ma nell'atto della rappresentazione di una cosa a volontà, esso non può guidare alcuna decisione, dal momento che non può evitare il volere.

Nella prospettiva di Locke, che è quella con cui Leibniz si confronta nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, ricordiamo che il volere si pone come un momento necessario cui non ci si può sottrarre. Il filosofo dell'armonia prestabilita, invece, sostiene che sia possibile operare una sospensione della scelta, in relazione al *vigore del volere*, ossia all'indipendenza che ognuno ha nella sua volontà.

«Quando si ragiona sulla libertà della volontà, o sul *libero arbitrio*, non si domanda se l'uomo può fare ciò che vuole, ma se ha sufficiente indipendenza nella sua volontà. Non si domanda se ha le gambe non impedito o le braccia libere, ma se ha lo spirito

²⁵⁰ Ivi, in SF II, p. 153.

²⁵¹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 155.

libero, e in cosa ciò consista. A questo riguardo un'intelligenza potrà essere più libera di un'altra, e la suprema Intelligenza sarà in una libertà perfetta di cui le creature non sono capaci»²⁵².

In ogni caso, l'interrogazione di fondo appare infeconda. Se la libertà si definisce in rapporto al volere, chiedersi se esso sia libero significa innescare un meccanismo vizioso di rimandi all'infinito di volontà in volontà. L'uomo non può volere di volere, ma egli può soltanto volere di agire, essendo ogni sua scelta sempre determinata.

«Gli uomini dicono che, dopo aver conosciuto tutto e tutto considerato, è ancora in loro potere volere non solo ciò che loro piace di più, ma anche tutto il contrario, semplicemente per mostrare la loro libertà. Ma bisogna considerare che anche questo capriccio o ostinazione [...] pesa sulla bilancia [...] in modo che la scelta è sempre determinata dalla percezione»²⁵³.

Nei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, Filalete sostiene la tesi di Locke, secondo cui le impressioni ricevute dall'esperienza sensibile si dimostrano più forti della consapevolezza di qualsivoglia bene, il quale, pertanto, non può essere considerato come ciò che determina la volontà, ma, come sostiene Locke, nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, occorre ricercare il principio di tale determinazione immediata nel «disagio del desiderio fisso su qualche bene mancante»²⁵⁴.

Così il beone, pur sapendo che la dissolutezza, entro cui conduce la sua vita, nuoce alla sua salute abbreviando il suo cammino verso la morte, tuttavia, preferisce rifugiarsi quotidianamente nell'alcol, traendone sollievo, seppur temporaneo e fuggevole, piuttosto che condurre una vita morigerata: *Video meliora proboque deteriora sequor*²⁵⁵.

Leibniz obietta che questo modo di porsi nei confronti del bene e del male non è razionale, in quanto si fonda su un vero e proprio *psittacismo*. L'uomo non si dà pena di conoscere realmente la virtù o il bene, poiché non

²⁵²Ivi, in SF II, p. 157.

²⁵³G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 159.

²⁵⁴J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, lib. II, cap. XXI, § 31.

²⁵⁵Ovidio, *Metamorfosi*, libro VII, vv. 20-21, citato da Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*; *Saggi di teodicea*, Parte seconda, § 154.

si rende conto che gli basterebbe volgersi in se stesso e interrogarsi al riguardo. Egli preferisce accontentarsi dei luoghi comuni oppure di formare in merito concetti vacui, i quali, al confronto con i sentimenti vivi dei piaceri dei sensi, non possono che soccombere.

Ebbene, al fine di superare la vacuità delle nozioni convenzionali, nonché ovviare alla facile e deleteria tendenza al male, occorre che ognuno sia, per quanto possibile, sottoposto ad un piano di educazione, in cui il principio fondamentale sia quello di agire secondo ragione.

«Occorre spiegare la natura della volontà, che ha le proprie gradazioni; e, in senso generale, si può dire che *la volontà* consiste nell'inclinazione a far qualcosa in proporzione al bene che questa racchiude. Siffatta volontà, quando è separata e considera ciascun bene a parte, in quanto bene, è chiamata *antecedente*. In tal senso si può dire che Dio tende a ogni bene in quanto bene, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, nel linguaggio della scolastica; e ciò per una volontà antecedente. Egli ha una seria di inclinazione a santificare e a salvare tutti gli uomini, a escludere il peccato e a impedire la dannazione. Si può anche dire che questa volontà è efficace di per sé (*per se*), cioè tale che l'effetto seguirebbe, se non ci fosse qualche ragione più forte che lo impedisce. Questa volontà infatti non si spinge fino a realizzare il massimo sforzo (*ad summum conatum*), altrimenti non mancherebbe mai di produrre il proprio effetto pieno, Dio essendo il signore di tutte le cose. Il successo completo e infallibile appartiene soltanto alla *volontà conseguente*, come la si chiama. Questa è piena, e riguardo ad essa si applica la *regola* seguente: non si manca mai di realizzare quel che si vuole, quando si può. Ora, questa volontà conseguente, finale e decisiva, risulta dal conflitto di tutte le volontà antecedenti, tanto di quelle che tendono verso il bene, quanto di quelle che respingono il male. Ed è dal concorso di tutte queste volontà particolari che scaturisce la volontà totale, allo stesso modo in cui, in meccanica, il moto composto risulta da tutte le tendenze che concorrono in uno stesso mobile, e soddisfa ugualmente a ciascuna, tenendo conto della loro simultanea presenza. È come se il mobile si dividesse tra quelle tendenze, secondo quanto ho mostrato in altra occasione, in una rivista parigina (7settembre 1693), dando la legge generale delle composizioni del moto. È ancora in questo senso che si può dire che la volontà antecedente è efficace in qualche modo e che, anzi, ha davvero successo»²⁵⁶.

Ora, quanto è stato esposto in breve sulla volontà e sulla libertà, vale in un senso particolare per il problema dell'agire morale. Questi cenni devono

²⁵⁶ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 21, p. 123.

bastare a mettere in luce come questo problema dell'agire morale sia tutt'altro che una semplice questione specifica. Esso racchiude in sé il compito di un confronto sostanziale con un atto di deliberazione, un atto di coscienza, in modo che tutto possa consistere in un *pensateci bene* e in un *memento*.

Dobbiamo menzionare solo un elemento, perché ha un'importanza particolare per la comprensione del problema dell'agire morale: l'equità dell'azione è data dal conformarsi della volontà alla ragione²⁵⁷.

«In modo che tutto consiste in un *pensateci bene* e in un *memento*: il primo per farsi delle leggi e il secondo per seguirle, anche quando non si pensa alla ragione che le ha fatte nascere. È bene tuttavia pensarci il più possibile, per avere l'anima colma di una gioia razionale e di un piacere luminoso»²⁵⁸.

Analizzando l'esperienza della scelta, il filosofo tedesco individua due elementi fondamentali.

Il primo costituisce il carattere specifico della volontà umana, ciò che caratterizza la scelta, che si sviluppa come reazione di risposta alle passioni, come reazione al vivere un'esperienza avvertita come ostile e negativa.

Il secondo consiste nella conquista dell'autonomia morale. Si tratta di un atteggiamento psichico che non svanisce con la facilità con cui si dissolvono le pure sensazioni: esso implica nell'agire il prevalere del giudizio della retta ragione e il conseguimento del vero bene.

Il principio della scelta, sostiene Leibniz, è sempre attivo e si orienta verso i sentimenti e gli atti più degni. L'anima è sicuramente viziata da percezioni confuse che ne intorbidano le scelte, ma la ragione opera affinché le acque si chiariscano e le percezioni diventino distinte e i contenuti razionali.

«Nonostante questo mettere l'accento sulla scelta, il modo leibniziano di declinare l'equazione illuministica tra libertà e ragione resta tuttavia di tipo teologico, poiché in fin dei conti il primato del bene resta pur sempre garantito in Dio e da Dio, non

²⁵⁷ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 166.

²⁵⁸ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 165.

nell'uomo e dall'uomo. Proprio in questo punto interverrà la rottura antropologica operata da Kant, a partire dall'insoddisfazione verso una libertà fasulla, la "libertà del girarrosto" (per usare la celebre immagine della seconda *Critica*)²⁵⁹.

Leibniz prospetta una definizione della libertà in cui viene precisata l'importante distinzione tra passioni e autonomia morale, in quanto le prime traggono la loro peculiarità proprio dal fatto di essere delle disposizioni naturali e, come tali, devono essere governate dal giudizio della *recta ratio* – la libertà dell'uomo è libertà dalle passioni – e la seconda, invece, presuppone appunto la scelta del meglio.

Inoltre, Leibniz nega che l'uomo sia vittima della propria libertà sino all'indifferenza, come l'asino di Buridano che morì non sapendosi decidere tra due cesti di fieno egualmente attraenti e posti a debita distanza.

Vero è che in una concezione interamente etica della libertà, come quella espressa da Leibniz, non c'è posto per l'indifferenza di perfetto equilibrio, poiché è impossibile, assurda e dannosa; «la vera libertà è invece autonomia morale: questa sola ci eleva e ci avvicina alla perfezione divina»²⁶⁰.

Ma ciò che qui ci interessa in modo particolare, e ci deve colpire, è questo, che l'ignoranza o la passione possono tenerci in sospenso, e Dio non è in questa condizione. Quanto più ci si avvicina a Dio, quanto più la volontà è perfetta, tanto più essa si determina per il bene e per la ragione.

La libertà è dunque perfetta in Dio perché è perfetta in Dio l'autodeterminazione al bene. Del resto, Dio non può ignorare, non può dubitare, non può sospendere il proprio giudizio. La volontà di Dio è sempre determinata dal meglio. Questo accade in quanto la volontà santa di Dio non è soggetta alle passioni, ma è determinata dal «giudizio della ragione vera a realizzare il vero bene»²⁶¹.

Ci troviamo di fronte a una difficoltà più essenziale: la volontà morale dell'uomo è invece dotata di una libertà imperfetta, ma perfettibile.

²⁵⁹ E. SPEDICATO, *La strana creatura del caos: idee e figure del male nel pensiero della modernità*, Donzelli, Roma 1997, p. 10.

²⁶⁰ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea. «Gli Essais» di Leibniz*, Mursia, Milano 1998, p. 161.

²⁶¹ Ivi, p. 162.

Ebbene, l'uomo sarà più libero e simile a Dio quanto più sarà in grado di determinare la propria volontà attraverso il proprio intelletto, senza lasciarsi determinare dalle passioni.

Se si riconosce che il principio delle azioni umane è in ognuno di noi, ciò pone inevitabilmente in discussione la scelta operata dalla volontà dell'uomo. L'intelletto guida l'uomo al 'vero' bene; le passioni, viceversa, lo sottomettono ai beni apparenti che esse perseguono.

Fondamentale, tuttavia, è il riferimento alla *lex continui*, proprio per chiarire ulteriormente la tesi di un rapporto tra umano e divino, ma anche per sottolineare che la legittimità della saggezza umana sta in Dio e nell'infinita perfezione della sua ragione; cosicché l'antropomorfismo, che presta a Dio i «modelli della saggezza umana» ha il suo fondamento di legittimità sul teomorfismo della stessa saggezza dell'uomo, «purché preservando il mistero, si concepisca quest'ultima elevata ad una perfezione infinita».

«[...] la partecipazione incoativa alla ragione e alla saggezza divina da parte dell'uomo lo rende capace di accettare il mistero della saggezza divina come incomprensibile ma non estraneo»²⁶².

Come giustamente sottolinea Andrea Poma, che questo sia il metodo adottato da Leibniz si evince dalla frequenza con cui egli rappresenta Dio mediante tipi umani: l'architetto, il monarca, il padre. Quanto detto si constata in un passo del *Discorso di metafisica*, in cui l'autore, dopo aver parlato del carattere misterioso e incomprensibile delle scelte di Dio, presenta al lettore una galleria di ritratti analogici di Dio, che raccoglie quei tipi di saggezza umana che si ritrovano anche nella *Teodicea*.

Questo approfondimento in una direzione di continuità tra la ragione finita dell'uomo e quella infinita di Dio costituisce, infatti, una parte importante dell'analisi leibniziana della perfettibile libertà umana, nell'ambito dell'armonia universale che regge il tutto e che, altresì, rende possibile non solo ascrivere a Dio le forme e i criteri in cui questa stessa saggezza si manifesta negli uomini, ma anche l'accettazione della diversità

²⁶² Ivi, p. 167

che queste forme e questi criteri hanno in ogni individuo, rendendolo unico ed irripetibile nel corso della storia umana.

Vi è dunque una finalità assoluta nella scelta di Dio, che crea il migliore dei mondi possibili per la sua gloria. Questo fine, tuttavia, non è in conflitto con altri fini, innanzitutto con la felicità delle creature umane; per cui possiamo sostenere che in Dio la gloria non consiste nella conoscenza delle proprie perfezioni (Dio sa di essere perfetto, ma non trae soddisfazione da questo), ma piuttosto nel fatto che gli altri prendano coscienza di queste sue perfezioni e partecipino della sua felicità, cosicché «tale gloria si identifica con la felicità delle creature»²⁶³.

A ciò si aggiunga che questa apparente forma di assoluto egoismo, mi riferisco alla finalità di Dio che intende perseguire unicamente la propria gloria, è in realtà la garanzia e il rimedio contro ogni forma di egoismo delle creature nella valutazione della bontà del mondo e quindi nella lode a Dio. A questo proposito, va preliminarmente osservato che nella *Teodicea*, di volta in volta, Leibniz parla di diversi criteri nella scelta del meglio da parte di Dio, come la convenienza, la felicità delle creature ragionevoli, la varietà e l'ordine, la perfezione, l'intelligibilità, la semplicità delle vie unite alla fecondità degli effetti, la bellezza, l'armonia²⁶⁴.

«Ora, dal momento che tutto si riduce alla massima perfezione, si torna alla nostra legge del meglio. La perfezione, infatti, comprende non soltanto il *bene morale* e il *bene fisico* delle creature intelligenti, ma anche il bene che è soltanto *metafisico*, e che concerne anche le creature prive di ragione. Ne segue che il male che si trova nelle creature razionali, non sopraggiunge che per concomitanza, non in base a volontà antecedenti, ma in virtù di una volontà conseguente, in quanto racchiuso nel miglior progetto possibile; e il bene metafisico, che comprende tutto, è causa del fatto che talvolta bisogna dare spazio al male fisico e al male morale, come ho già spiegato più di una volta»²⁶⁵.

A caratterizzare l'analisi dei capisaldi della metafisica leibniziana è la presenza in essa dei criteri secondo i quali Dio sceglie l'unica serie di compossibili che dovrà esistere in quanto migliore: la perfezione, la varietà,

²⁶³ Ivi, p. 168.

²⁶⁴ Ivi, p. 169.

²⁶⁵ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 209, p. 264.

l'intelligibilità, l'ordine e la bellezza, la felicità degli spiriti. Un'idea più compiuta di tutto lo sforzo di Leibniz per sviluppare il piano completo della sua metafisica, richiederebbe un riferimento ed un approfondimento di altri concetti fondamentali: quello di principio di ragione, esistenza di Dio, dipendenza da Dio dei possibili come degli esistenti, conato all'esistenza dei possibili, incompatibilità fra i possibili²⁶⁶.

«Si può dire che non appena Dio ha decretato di creare qualcosa, c'è una lotta fra tutti i possibili, dal momento che tutti pretendono di esistere; e quelli che, uniti insieme, producono il massimo di realtà, di perfezione e di intelligibilità, vi riescono»²⁶⁷.

Così l'analisi di Leibniz rispecchia e svela quelle che, più tardi, si configureranno come le caratteristiche peculiari dell'agire divino: Dio non si ferma solo a un criterio quantitativo del *meglio*, ma il *meglio* è tale anche in senso qualitativo. Ciò comporta che la perfezione dell'esistente possa definirsi anche in base alla sua varietà, che è determinata dalla forma.

«La perfezione non va collocata nella sola materia, ossia in ciò che riempie lo spazio e il tempo, comunque sia disposta una stessa quantità, bensì nella forma o varietà»²⁶⁸.

È importante ancora evidenziare come la diversità della forma sia essenziale, in certo modo, per l'esistenza della molteplicità dei fenomeni. La conclusione che scaturisce da quanto affermato è che senza distinzione di forma, per il principio dell'identità degli indiscernibili, non esisterebbero più fenomeni, bensì un solo fenomeno. Inoltre, la molteplicità delle forme produce anche la varietà, la ricchezza e l'abbondanza dei fenomeni. Si tratta di un aspetto estetico dei fenomeni, che per Leibniz è altrettanto importante del puro aspetto quantitativo. Vorrei ricordare, a riguardo, il commento di Leibniz all'articolo *Rorarius* del *Dictionnaire* di Bayle in cui troviamo la bellissima immagine delle monadi come sostanze rappresentanti che

²⁶⁶ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 169.

²⁶⁷ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 201, p. 258.

²⁶⁸ G.W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, p. 86; in GP VII, p. 290.

moltiplicano e variano all'infinito la varietà già infinita del mondo. Una avvedutezza che compare anche nella *Teodicea*.

«Senza contare che la saggezza deve variare. Moltiplicare unicamente la medesima cosa, per nobile che possa essere, sarebbe superfluo, sarebbe un impoverimento. Aveva mille edizioni ben rilegate di Virgilio nella propria biblioteca, cantare sempre le arie dell'opera di *Cadmo* ed *Ermione*, rompere tutte le porcellane per avere soltanto tazze d'oro, avere soltanto bottoni di diamante, mangiare solo pernici, non bere che vino d'Ungheria o di Shiraz, tutto questo lo si chiamerebbe ragione?»²⁶⁹.

La forma non è, però, solamente principio della varietà, ma è insieme principio dell'ordine. Per questa ragione il medesimo principio è posto dallo stesso Leibniz a fondamento della determinazione e, quindi, della varietà del creato: esso istituisce anche l'ordine fra le cose e ne costituisce la regola, e in tale ordine risiede l'intelligibilità del mondo e la sua bellezza per chi lo pensa. Il mondo è un *cosmos* di compiuta bellezza, fatto in modo da soddisfare al massimo chi lo capisca²⁷⁰.

Il medesimo principio, inoltre, si configura come problema educativo, in quanto coglie suggerimenti diversi e fondamentali in una speculazione, quale, appunto, quella del filosofo di Lipsia, che ricompona la sproporzione del formale e dell'empirico nell'unità della ragione ultima delle cose. Ciò che emerge, anzitutto, è il fatto che nella filosofia di Leibniz la rigosità conoscitiva «porta a un procedimento educativo che è mosso dalla *curiositas* che lo anima e lo sostanzia in una universalità di interessi che testimoniano un bisogno di scoperta di indagini, di ricerca che la Bildung barocca non possedeva ancora diffusamente»²⁷¹.

Si tratta, dunque, di chiarire la dottrina della forma sostanziale secondo cui ciò che determina le sostanze nel loro essere e nel loro comportamento è precisamente la loro essenza o forma. La forma è il fondamento della varietà del creato e dell'ordine fra le cose: essa, informando la materia dall'esterno, diventa principio sia dell'ordine che della varietà²⁷².

²⁶⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 124, p. 194.

²⁷⁰ E. CASSIRER, *Libertà e forma*, pp. 74-75.

²⁷¹ P. IMPARA, *L'«Educazione nelle filosofie del conoscere»*, Mondadori, Milano 2005, p. 62.

²⁷² A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 170.

Nell'ordine consiste non solo l'intelligibilità del mondo: la possibilità di poterlo comprendere, ma anche la sua bellezza, per chi si pone il compito di poterlo pensare. Il filosofo di Lipsia osserva come sia la pensabilità distinta a dare ordine alla cosa e bellezza a chi pensa. In questa prospettiva, l'intelligibilità e la bellezza sono effetti del principio della forma, dell'ordine nella varietà. Nello specifico, tutti questi caratteri insieme costituiscono l'*armonia* o "convenienza"²⁷³. Vale a dire: il fondamento e il criterio supremo nella scelta del "meglio"²⁷⁴.

Mi sembra che questo mondo sia il migliore anche riguardo alla felicità dell'uomo, poiché tutti i criteri del meglio, compreso quello della massima felicità hanno trovato perfetta soddisfazione e conciliazione nella scelta di Dio. Quest'argomento serve all'autore per confutare l'obiezione secondo cui se il mondo fosse perfetto sarebbe simile a Dio. D'altra parte, la vera felicità non si trova nella gioia effimera dell'oggi, ma nel piacere che prova chi comprende che la bellezza, l'ordine e la perfezione risiedono nella scelta del meglio.

È presente nell'autore la constatazione di un mondo inteso come infinito attuale e potenziale²⁷⁵. Se a ciò si aggiunge che il carattere della

²⁷³ G. W. LEIBNIZ, *Principi della natura e della grazia*, in SF III, § 11, p. 449: «La suprema saggezza di Dio l'ha portato soprattutto a scegliere le *leggi del moto* meglio congegnate e più confacenti alle ragioni astratte o metafisiche. Vi si conserva la me-desima quantità di forza totale o assoluta, o di azione; la medesima quantità di forza relativa, o di reazione; la medesima quantità, infine, di forza direzionale. Inoltre, l'azione è sempre uguale alla reazione e l'effetto intero è sempre equivalente alla sua causa piena. Ed è sorprendente che mediante la sola considerazione delle *cause efficienti* o della materia, non si possa dar ragione di quelle leggi del moto, scoperte nel nostro tempo, di cui ho scoperto una parte io stesso. Giacché ho trovato che bisogna ricorrere alle *cause finali* e che queste leggi non dipendono dal *principio di necessità*, come le verità logiche, aritmetiche e geometriche, ma dal *principio di convenienza*, ossia della scelta della saggezza. Ed è tra le prove più sensibili ed efficaci dell'esistenza di Dio, per coloro che sono in grado di andare a fondo in queste cose». Tramite la dottrina dell'*armonia prestabilita*, diversamente dai suoi predecessori, Leibniz ha riunito temi vitali per la riflessione filosofica: il corpo e l'anima, le cause efficienti e quelle finali. Cf. E. CASSIRER, *Libertà e forma*, cit., p. 78: «L'appianamento e il superamento del dualismo metafisico di corpo e anima, di sostanza este-sa e pensante, costituisce così senza dubbio lo scopo della dottrina di Leibniz, ma egli non crede di poter raggiungere questo scopo cancellando le differenze logiche. Il punto di partenza del pensiero di Leibniz risiede piuttosto sempre nella dimostrazione che il contenuto della pura dottrina dello spirito e della pura dottrina dei corpi, che coscienza e movimento, appartengono a dimensioni completamente separate».

²⁷⁴ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 171.

²⁷⁵ Ivi, p. 175

perfettibilità non nega quello della perfezione, dal momento che ne fa parte, si ha un quadro sufficientemente esauriente dei moventi che lo spinsero verso tale ricerca.

Leibniz è certamente consapevole di non essere il solo ad addentrarsi in questo genere di considerazioni riguardo all'individuo, ma quello che lo contraddistingue e che fa sì che la sua analisi dell'infinito attuale o potenziale trovi la sua più grande glorificazione proprio nella possente eticità della perfettibilità individuale, è il suo atteggiamento positivo nei confronti della *potentia* umana e del sentimento della vera pietà – che la caratterizza – che è, innanzitutto, carità.

2.2 Il male

La questione dell'esistenza del *male* nel mondo costituisce insieme al problema della *libertà* e della *predestinazione* una delle due questioni analizzate dalla *Teodicea* di Leibniz. I *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, furono infatti pubblicati ad Amsterdam nel 1710. La *Teodicea* è l'unico scritto sotto forma di volume che fu pubblicato in vita dall'autore. Si consideri, inoltre, che molte sue opere che potremmo definire più sistematiche, come ad esempio il *Discorso di metafisica*, del 1686, i *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, del 1714 o anche i *Principi di filosofia o Monadologia*, dello stesso anno, furono pubblicate postume. Vero è che Leibniz non solo lasciò incompiute moltissime opere, ma lasciò anche inediti molti suoi testi. Altri suoi scritti furono da lui pubblicati sotto forma di articolo su riviste scientifiche del tempo. D'altra parte, è, altresì, vero che Leibniz scrisse tantissimo ma pubblicò pochissimo.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, la *Teodicea* può essere definita l'opera più notevole del filosofo di Lipsia, non solo riguardo al pensiero complessivo dell'autore, ma anche riguardo al problema del male affrontato proprio in quest'opera.

La *Teodicea*, scritta in francese col titolo di *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du male*, non è semplicemente il risultato della confutazione del pensiero del Bayle; anche se, è pur vero, fu composta in occasione del suo soggiorno a Lizenbourg presso Berlino, dove, nel 1702, l'autore fu invitato dalla regina Sofia Carlotta a partecipare alle conversazioni filosofiche, tenute nella residenza estiva della casa reale di Prussia, e a manifestare il proprio punto di vista sulle tesi espresse dal pensatore francese Pierre Bayle, nel suo *Dictionnaire historique-critique*. Vero è che le tesi dissacratorie del Bayle, che rievocavano antiche tendenze scettiche e manichee, avevano assestato un duro colpo alla tradizione filosofica e teologica alla quale pretendevano di sostituirsi.

D'altra parte, il contraddittorio con Bayle, occasionò sì la stesura dell'opera, ma non la determinò in quanto l'opera non è un'opera di circostanza, ma costituisce la sintesi di un pensiero filosofico giunto all'apice della sua maturità.

Senza dubbio, la questione è complicata anche dal fatto che il problema della sofferenza è sì un problema concreto e reale, ma Dio, nella prospettiva leibniziana, non è imputabile per esso.

Ebbene, accanto alle difficoltà legate al problema della libertà e della predestinazione, vi sono quelle concernenti la condotta di un Dio troppo partecipe dell'esistenza del male nel mondo, nonostante l'uomo sia libero e vi contribuisca per sua parte.

La condotta di Dio, infatti, sembra che sia contraria alla bontà, alla santità e alla stessa giustizia divina, perché concorre al male, sia fisico sia morale, e all'uno e all'altro moralmente non meno che fisicamente.

Così, di fronte al mistero del male, si palesa il compito apologetico di Leibniz, il quale, appunto, sceglie di fare un'apologia delle perfezioni dell'Eterno, che dia rilievo alla sua santità, giustizia e bontà, non meno che alla sua grandezza, potenza e indipendenza.

«Si fa vedere come sia possibile che tutto dipenda da Dio, che egli concorra a tutte le azioni delle creature, come sia possibile che addirittura crei continuamente, se si vuole, le creature, senza essere, nondimeno, in alcun modo l'autore del peccato. A questo proposito, mostreremo come si debba concepire la natura privativa del male. Faremo anzi molto di più: mostreremo come il male abbia un'origine diversa dalla volontà divina e che per questo si ha ragione di dire, riguardo al male dovuto alla colpa, che Dio non lo vuole ma lo permette soltanto. E, cosa più importante di tutte, mostreremo che Dio ha potuto permettere il peccato e la miseria, e addirittura concorrervi e contribuirvi, senza pregiudizio della sua santità e bontà supreme: nonostante che, parlando in senso assoluto, avrebbe potuto evitare tutti questi mali»²⁷⁶.

Vero è che il filosofo, anche in questo caso, non può esimersi dal mostrare che Dio «ha potuto permettere» il male senza pregiudicare gli attributi della sua divinità.

È chiaro che tale considerazione ha esposto la *Teodicea* a diverse critiche, tra cui quella di negare l'esistenza del male, di ridurne la realtà a una mera parvenza. Lo stesso Voltaire ha intrapreso un duro attacco contro la *Teodicea*, ironizzando tra l'altro su una espressione (tutto è bene nel

²⁷⁶ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, "Prefazione", p. 32. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, a cura di V. Mathieu, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994 [d'ora in poi T], p. 114.

migliore dei mondi possibili) che per la verità non ricorre mai in Leibniz ed è anzi contraria al suo pensiero. Ma c'è ancora qualcosa da notare nella *Teodicea* di Leibniz, oltre al giudizio negativo, sorto nel XVIII secolo in ambito illuminista e formulato in modo così spietato proprio nel *Candide* di Voltaire, la *Teodicea* di Leibniz è stata infatti accusata dalla critica di ottimismo immorale, divenendo per molti, da questo punto di vista, sinonimo di un assurdo e scandaloso ottimismo che chiude gli occhi davanti al male²⁷⁷.

Il filosofo, tuttavia, non intende affatto negare o minimizzare l'esistenza e la drammaticità del male. Anzi, riconosce che la corruzione del mondo visibile è molto grande e che solo l'impegno etico consente di soccorrere i mali degli uomini e indurli a fare altrettanto per amore di Dio²⁷⁸.

È nota a tutti la connotazione fortemente etica attribuita da Leibniz alla vera pietà, che considera, innanzitutto, carità. Resta inteso che, se si vuole combattere il male e realizzare il bene, la vera pietà è l'azione essenziale da compiere. La vera pietà e la vera felicità si manifestano allora in un amore illuminato, il cui ardore non va disgiunto dalla luce. È una sorta d'amore che fa nascere quel piacere nelle buone azioni e che dà rilievo alla virtù, e, riferendo tutto a Dio come centro propulsore, trasporta l'umano al divino.

D'altra parte, il pensiero è divenuto azione essenziale, essendo l'agire il carattere delle sostanze.

La tesi è che l'uomo non può sottrarsi all'azione, anzi è chiamato ad agire e l'azione è la forza vitale ed essenziale che deve compiere per affermarsi nel mondo, essendo il *conatus* l'essenza vitale dell'umanità.

La stessa conoscenza, finalizzata alla virtù, diviene fondamento della fede, ovvero la mente illuminata di ogni essere determina l'effetto della virtù, che si trova ad essere fondamento, fine e scopo della mente che vive nella luce, in quanto azione reale ed essenziale della vera pietà.

Leibniz sostiene che i principi di perfezione che specificano il migliore di tutti i mondi possibili sono verità eterne: essi si basano sulla ragione divina e risiedono in essa. Vero è che la ragione umana, pur se limitata, è simile a

²⁷⁷ VOLTAIRE, ROUSSEAU, KANT, *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, Introduzione e cura di A. Tagliapietra, Traduzioni di S. Manzoni ed E. Tetamo, con un "Saggio" di P. Giacomoni, Bruno Mondadori, Milano 2004.

²⁷⁸ Cfr. GRUA, pp. 126-128.

quella divina: Dio l'ha posta nell'uomo per guidarlo sulla via del bene. Più di una volta Leibniz trova occasione per riflettere sul tema della virtù come abitudine a moderare le passioni mediante la ragione, ovvero ad agire secondo *recta ratio*. È ciò non può mancare di essere gradito a Dio, che è la suprema e ultima ragione delle cose, al quale nulla è indifferente e le azioni delle creature ragionevoli meno di tutte le altre²⁷⁹.

Ribadendo continuamente e ostinatamente la sua posizione, Leibniz è certo di poter offrire la soluzione al problema del rapporto tra Dio e il male nel mondo. D'altra parte, nella *Teodicea*, il filosofo intende giustificare Dio rispetto al male presente in un mondo da lui creato. La questione quindi concerne la presenza del male e della sua conciliabilità con un Dio buono e onnipotente, creatore del mondo.

Il discorso leibniziano si costruisce evidenziando preliminarmente la causa del male, o meglio *da dove viene il male? Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum? Se Dio esiste, da dove proviene il male? Se Dio non esiste, da dove proviene il bene?* Leibniz ritiene che la risposta debba essere cercata nella natura ideale della creatura, in quanto siffatta natura è racchiusa nelle verità eterne che sono nell'intelletto di Dio, indipendentemente dalla sua volontà.

La causa del male risiede in primo luogo nell'*imperfezione originale nella creatura*, imperfezione che è prima del peccato, poiché la creatura, come tutti gli enti creati, è essenzialmente limitata. Il suo è un sapere parziale ed incline all'errore. E da ciò consegue che essa può sbagliare e commettere degli errori. Leibniz non nega la presenza del male nel mondo, ma ritiene che esso sia una presenza ineliminabile proprio per la relativa limitatezza dell'intelletto umano, il quale non può cogliere nella sua pienezza la prospettiva divina.

«A parlar propriamente, tuttavia, il formale del male non ha alcuna causalità *efficiente*, poiché, come vedremo, consiste nella privazione: vale a dire in ciò che la causa efficiente non produce affatto. È per questo che gli scolastici usano chiamare *deficiente* la causa del male»²⁸⁰.

²⁷⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, p. 74.

²⁸⁰ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte Prima, § 20, p. 122.

Questo argomento consente all'autore non solo di sostenere come il male abbia una fonte diversa dalla volontà divina, ma anche che si ha ragione di credere che il male di colpa non sia voluto da Dio, ma soltanto permesso, essendo racchiuso, come su indicato, nel suo intelletto come possibilità pensata ma non voluta, dal momento che afferisce alla scala graduale del sentire confuso e imperfetto dell'inerzia dei corpi, dove in virtù della *lex continui*, che costituisce l'universale armonia, il meglio del tutto è anche il meglio della parte.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, è proprio il male a rendere misteriosa la giustizia divina, non perché la verità divina contraddice l'*esperibilità* del male, ma perché il fondamento di tale *esperibilità* risiede nel giudizio critico dell'uomo.

Nella *Teodicea*, in ossequio alla tradizione, Leibniz espone e discute il male metafisico, il male fisico e il male morale. Il male metafisico non ha una causa efficiente, poiché ha la propria radice nella natura limitata delle creature; come si è visto, consiste nella semplice imperfezione originaria delle creature. Il male fisico consiste nel dolore. La sua presenza nel mondo si spiega come conseguenza di azioni deplorabili compiute dagli uomini o, come punizioni di esse o, si giustifica come un mezzo per raggiungere un bene più grande o, evitare un male peggiore. Il male morale consiste nel peccato. Esso è il più difficile da giustificare. Riguardo alla valutazione morale, di fatto, non vi è quasi differenza tra il compiere consapevolmente il male e il permetterlo volontariamente, nel caso che vi siano i mezzi per evitarlo, condizione questa che, osserva Leibniz, nel caso di Dio risulta sempre soddisfatta.

«Si può prendere il male in senso metafisico, fisico e morale. Il *male metafisico* consiste nella semplice imperfezione; il *male fisico* nella sofferenza, il *male morale* nel peccato. Ora, benché il male fisico e il male morale non siano affatto necessari, basta che, in virtù delle verità eterne, siano possibili. E poiché questa immensa *regione* delle verità contiene tutte le possibilità, bisogna che vi sia un'infinità di mondi possibili, che il male entri in parecchi di essi, e che addirittura il migliore di tutti ne contenga: è ciò che ha determinato Dio a permettere il male»²⁸¹.

²⁸¹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte Prima, § 21, p. 123.

Leibniz si pone il problema del male anche in riferimento ai termini del dibattito nel suo tempo: la questione del male non è solo filosofica, ma è anche una questione apologetica militante.

Dio, del resto, non vuole il male fisico – le sofferenze, anche se queste possono essere mezzo per realizzare un bene – e nemmeno quello morale, il peccato, Dio non vuole permetterlo se non a condizione di *sine qua non*, o di necessità ipotetica che lo lega al meglio. Ciò che ha determinato Dio a permettere il male è l'esistenza di quest'infinità di mondi possibili, in virtù della quale lo stesso male ne entra a far parte e il migliore di tutti lo include al suo interno. Male fisico e male morale, pur non essendo affatto necessari, sono possibili poiché l'*immensa regione delle verità* contiene al suo interno tutte le possibilità.

Nessuno, d'altra parte, osserva Leibniz, approverà che una regina pretenda di salvare il suo regno commettendo, oppure permettendo un crimine. «Il crimine infatti è certo, mentre il male dello stato è dubbio, senza contare che questo modo di autorizzare i crimini, se venisse accettato, sarebbe peggiore di un sovvertimento di qualche paese [...]»²⁸². In rapporto a Dio, nessuna cosa è dubbia né potrebbe essere opposta alla *regola del meglio*, la quale non è sottoposta ad alcuna eccezione. Ed è in questo senso, rileva il filosofo che Dio permette il male, in quanto verrebbe meno a ciò che lo contraddistingue, ovvero alla propria saggezza e alla propria bontà e perfezione, se non seguisse il bene e se non scegliesse ciò che è assolutamente il migliore, malgrado il male di colpa vi si trova implicato in virtù della suprema necessità delle verità eterne. Ma non solo, al fine di rendere comprensibile l'espressione *Dio permette il peccato*, bisogna spiegare la natura della volontà e dei suoi gradi. Si può dire che la *volontà* «consiste nell'inclinazione a far qualcosa in proporzione al bene che questa racchiude». Questa volontà, quando è separata e si riferisce ad ogni bene isolatamente, in quanto è bene è chiamata da Leibniz *antecedente*.

In tal senso, si può dire che Dio tende ad ogni bene in quanto bene, *ad perfectionem simpliciter simplicem*. Egli ha un'inclinazione forte a santificare e a salvare tutti gli uomini, ad escludere il peccato e ad impedire la dannazione. Si può anche dire che questa volontà è efficace *di per sé*, nel

²⁸² G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte Prima, § 25, p. 125.

senso che l'effetto seguirebbe alla causa, se non fosse impedito da una ragione più forte; ma questa volontà non giunge a realizzare il massimo sforzo, diversamente non mancherebbe di produrre il suo effetto pieno, essendo Dio il signore di tutte le cose. Ora, il *successo completo ed infallibile* non appartiene se non a quella che si chiama *volontà conseguente*. «Questa è piena, e riguardo ad essa si applica la *regola* seguente: non si manca mai di realizzare quel che si vuole, quando si può»²⁸³. Resta inteso che questa volontà conseguente, finale e decisiva, scaturisce dal conflitto di tutte le volontà antecedenti, sia di quelle che tendono verso il bene, che di quelle che respingono il male, dal concorso, poi, di tutte queste volontà particolari risulta la *volontà totale*²⁸⁴.

Da tutto ciò consegue che Dio vuole il bene in sé *antecedentemente* e il meglio *conseguentemente* come un fine. Qualche volta, osserva Leibniz, Dio vuole il male fisico come *mezzo*; riguardo al male morale, invece, lo permette a titolo di *sine qua non* o di necessità ipotetica, che lo lega al meglio. Per questo motivo la *volontà conseguente* di Dio, che ha per oggetto il peccato, è solo una *volontà permissiva*²⁸⁵.

D'altra parte, scrive Leibniz: «È innegabile infatti che nel mondo vi sia del male fisico (vale a dire sofferenze) e del male morale (vale a dire crimini), e anche che il male fisico non venga sempre distribuito, qui sulla terra, in proporzione al male morale, come sembrerebbe lo richiedesse la giustizia»²⁸⁶.

Ci sembra che Leibniz dimostri una minore preoccupazione nel trattare in *Teodicea* il male fisico che non nel trattare il male morale. Sicuramente questa maggiore propensione per il male morale che non per il male fisico è dovuta ad una particolare sensibilità che il nostro autore condivide con la tradizione cristiana. È, altresì, vero che le sue analisi producano tra gli studiosi del Novecento non pochi problemi di comprensione e di accettazione riguardo allo scandalo del male fisico, soprattutto se si considera, nella cultura etica e nel sentire comune dell'uomo europeo degli ultimi tre secoli, il prevalere dell'ideale eudemonistico.

²⁸³ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte Prima, § 22, p. 123.

²⁸⁴ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte Prima, § 22, p. 123.

²⁸⁵ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte Prima, § 25, p. 125.

²⁸⁶ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, “Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione”, § 43, p. 78.

«Certo è che, nell'accostarsi alla *Teodicea* di Leibniz, il lettore contemporaneo avverte chiaramente questa differenza e deve tenerne conto, se non per giustificare, almeno per comprendere. Le più radicali critiche alla teodicea muovono proprio dall'accusa di insensibilità verso la sofferenza, almeno a partire da Voltaire, il quale, come è noto, è mosso alla sua polemica soprattutto dal disastro del terremoto di Lisbona, sino ai giorni nostri, tormentati dal ricordo dello sterminio degli ebrei, delle stragi della guerra, del dramma della povertà»²⁸⁷.

Nella *Teodicea* Leibniz si riferisce al male fisico in almeno due sensi: il male fisico propriamente detto e la dannazione, che del male fisico rappresenta la manifestazione massima. Il male fisico non è altro che il dispiacere, sotto il quale il filosofo comprende il dolore, l'afflizione e ogni sorta di malanno²⁸⁸.

Inoltre, osserva Leibniz, «quando parlo qui della dannazione e dell'inferno», ne parlo perché intendo riferirmi ai dolori e non a una semplice privazione della felicità suprema²⁸⁹. Tuttavia, questo non deve indurci a pensare che Leibniz non abbia colto l'esatta entità del male fisico.

A riguardo, si veda una lettera, inviata dal nostro autore ad Arnold Eckhard, nel 1677, in cui il filosofo sostiene che tanto il piacere quanto il dolore sono qualcosa di positivo, con una precisazione, vale a dire, che è del tutto diverso il rapporto tra il dolore e il piacere da quello tra le tenebre e la luce. Ma non solo, il dolore non esiste per la sola eliminazione del piacere.

«[...] mi sembra che non si possa dire che il dolore è privazione del piacere più di quanto si possa dire che il piacere è privazione del dolore. Che invece tanto il piacere quanto il dolore sono qualcosa di positivo. E che è molto differente il rapporto del dolore con il piacere da quello delle tenebre con la luce. Infatti le tenebre non possono distendersi e dissolversi, se si esclude la luce, e non vi sono tenebre maggiori di altre, dove manchi ogni luce. Mentre il dolore non esiste per la sola eliminazione del piacere e un dolore è più forte dell'altro»²⁹⁰.

²⁸⁷ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 183.

²⁸⁸ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 251, p. 291.

²⁸⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 92, p. 166.

²⁹⁰ GP I, p. 214.

Si potrebbe eccepire che tra la concezione del dolore come quantità positiva e la concezione del male fisico come mezzo per raggiungere un fine più alto, concezione espressamente formulata nei *Saggi di teodicea*, sussista una differenza abissale. Sicuramente la subordinazione del male fisico alle altre dimensioni del male, la sua razionalizzazione e riconduzione alla problematica metafisica del male comporta un'alterazione del dato originario della sofferenza.

Come ha evidenziato il filosofo Paul Ricoeur il male è il punto critico di ogni filosofia. Se lo si comprende, è il suo più grande successo.

«Ma il male compreso non è più male: ha cessato di essere assurdo e scandaloso. Se non lo si comprende, allora la filosofia non è più filosofia»²⁹¹.

Vero è che il male fisico è una realtà che inerisce al singolo in ciò che esso ha di più intimo: la sua essenza. Il dolore è dunque esperienza d'individuazione.

Nella tripartizione illustrata da Leibniz tra male fisico, morale e metafisico, proprio il male metafisico rappresenta la radice comune sia del male fisico che di quello morale.

Il male metafisico, infatti, costituisce la naturale imperfezione delle creature da cui si originano i *mala mundi* e i *mala hominis*. Tuttavia, questo approccio corre il rischio di svuotare di ogni contenuto specifico la riflessione sui *mala mundi* e di risolverla, per un verso, nel male metafisico e, per l'altro, nel male morale²⁹².

È, altresì, vero che la natura polisemantica dell'espressione *male metafisico* induce gli interpreti leibniziani a distinguere un male metafisico negativo (si tratta di una privazione necessaria della creatura, dal momento che non è possibile per una creatura avere la stessa sufficienza di essere del Creatore) da uno positivo (si tratta della mancanza di un bene che spetterebbe alla creatura possedere, sicuramente, questo bene è quello del compimento della sua destinazione, attraverso tutte le fasi intermedie, anche quelle azioni che si reputano imperfette e lacunose).

²⁹¹ P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 13.

²⁹² S. SEMPLICI, *Dalla teodicea al male radicale*, Cedam, Padova 1990, p. 49.

Ai fini della presente ricerca, inoltre, consta rilevare che la differenza ontologica tra Creatore e creatura, da un lato, è ragione metafisica della naturale deficienza del creato e, dall'altro, condizione di possibilità del male morale.

A parere di Andrea Poma, la questione del male fisico non era certamente al centro dell'attenzione di Leibniz, se non altro nei *Saggi di teodicea*, comunque la rilevanza filosofica della questione non gli era estranea.

In senso metafisico, o meglio, nell'ordine dell'essere, il male non è qualcosa di positivo, non è una proprietà reale impressa alle cose dal Creatore che gli si possa imputare, ma è privazione di una perfezione assoluta.

Il male metafisico corrisponde dunque a questa privazione assoluta. Il male fisico: il dolore, la sofferenza, la privazione, e il male morale: il peccato sono semplicemente permessi da Dio, ma non voluti. Si può dire quindi che il peccato dipende dal cattivo uso che l'uomo fa della propria libertà, che si ribella a Dio, sottraendosi così alla volontà del divino creatore. Dio, com'è stato ampiamente evidenziato, permette la possibilità del peccato, anche se non lo vuole, nell'atto in cui produce un essere libero, cioè un bene. Il dolore e il male fisico sono conseguenza del peccato, a cominciare del peccato originale (che non può essere imputato a Dio). E, in ogni modo, nell'economia generale dell'universo, che a noi non è nota, mali fisici e mali morali concorrono al trionfo finale del bene²⁹³.

«La qual cosa fa conoscere come siano la ragione e la volontà a condurci verso la felicità, mentre il sentimento e l'appetito non ci portano che verso il piacere. Ora, benché il piacere non possa ricevere una definizione nominale, non più della luce o del calore, ne può tuttavia ricevere, come questi, una causale; e io credo che, in fondo, il *piacere* sia un sentimento di perfezione, e il *dolore* un sentimento di imperfezione, ma così intesi che se ne possa avere appercezione. Poiché le piccole percezioni insensibili di qualche perfezione o imperfezione, che sono come gli elementi del piacere e del dolore, e di cui ho già parlato molte volte, formano inclinazioni e propensioni, ma non ancora le passioni stesse. Così vi sono inclinazioni insensibili, delle quali non si ha appercezione; ve ne sono di sensibili di cui si conosce l'esistenza e l'oggetto, ma di cui non sentiamo la formazione, e queste sono inclinazioni confuse che attribuiamo ai

²⁹³ B. MONDIN, *Storia della metafisica*, vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, p. 227.

corpi, benché vi sia sempre qualcosa che corrisponde loro nello spirito. Infine, vi sono inclinazioni distinte che ci fornisce la ragione, delle quali sentiamo sia la forza sia la formazione. E i piaceri di tale natura, che si trovano nella conoscenza e nella produzione dell'ordine e dell'armonia, sono i più pregevoli. L'autore del saggio ha ragione a dire che generalmente tutte queste inclinazioni, passioni, piaceri e dolori non appartengono che allo spirito e all'anima: io vi aggiungerei anche che l'origine di ognuna è nell'anima stessa, considerando le cose secondo un certo rigore metafisico. Nondimeno si ha ragione nel dire che i piaceri confusi vengono dal corpo, in quanto a questo riguardo è la considerazione del corpo e non quella dell'anima a fornire qualcosa di distinto e di esplicabile»²⁹⁴.

La soluzione che l'autore prospetta si basa sulla considerazione che il *piacere* è la perfezione maggiore, perché è la coscienza di una potenza, così come il *dolore* è la coscienza di una debolezza. E che la debolezza, in termini metafisici, è un'imperfezione; perciò la coscienza di un'imperfezione metafisica, sempre in termini metafisici, è meno perfetta della coscienza di una perfezione metafisica. E così il dolore suppone una qualche imperfezione in colui che lo prova. Si dirà, sostiene Leibniz, che è il dolore medesimo a far conoscere l'importanza della salute, quando ne veniamo privati²⁹⁵.

Resta ancora da notare che i mali sono grandi e in gran numero, in confronto ai beni, ma non è così, è semplicemente la «mancanza di attenzione a diminuire i nostri beni, e bisogna che la nostra attenzione sia stimolata» da un qualche male per accorgerci, ad esempio, che la salute è un bene meraviglioso²⁹⁶.

E prendendo in esame la domanda posta da Bayle (se il male tra gli uomini superi il bene), Leibniz osservava come nelle creature razionali vi fosse più bene che male morale e fisico e che la città di Dio, che comprende tutte queste creature, fosse il più perfetto degli Stati.

Se gli uomini conoscessero la città di Dio quale essa è effettivamente vedrebbero che è «lo stato più perfetto che possa essere inventato» e che in essa regnano virtù e felicità, nella misura in cui lo consentono le leggi del

²⁹⁴ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 171.

²⁹⁵ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 259, p. 296.

²⁹⁶ Ivi, in SF III, Parte prima, § 13, p. 115.

meglio e che il peccato e l'infelicità sono un nulla in confronto al bene «e servono addirittura a beni maggiori»²⁹⁷.

«[...] così come, considerando il bene e il male fisico che si trovano in tutte le sostanze – sia quelle dotate sia quelle non dotate d'intelligenza – e che, presi in questo senso ampio, comprenderebbero bene fisico e bene morale, bisogna dire che l'Universo, come è attualmente, dev'essere il migliore di tutti i sistemi»²⁹⁸.

Dio non vuole assolutamente il male morale e nemmeno quello fisico, ossia le sofferenze, anche se queste possono essere mezzo per realizzare un bene.

Per quanto concerne il male morale, il peccato, Dio non vuole permetterlo se non a titolo di *sine qua non*, o di necessità ipotetica che lo lega al meglio.

Leibniz, nella sua dottrina, intende superare alcune aporie, affermando che spesso un male causa un bene, al quale, senza quel male, non si sarebbe mai arrivati.

Si tratta di una concezione del male di schietta natura ontologico-metafisica. Dio preordina il mondo nella totalità degli enti e degli eventi. Ciò significa che le azioni degli uomini, che si dispiegano nello spazio e nel tempo del mondo esistente, sono predeterminate.

Com'è evidente, c'è, tuttavia, una questione più reale che bisogna chiarire, sia riguardo alla predestinazione alla vita eterna sia riguardo a qualsiasi altra destinazione da parte di Dio. Vale a dire, se siffatta destinazione sia assoluta o relativa.

«C'è destinazione al bene e al male; e dal momento che il male è morale o fisico, i teologi di tutti i partiti convengono che non c'è alcuna destinazione al male morale, vale a dire che nessuno è destinato a peccare. Quanto al massimo male fisico, che è la dannazione, si può distinguere tra destinazione e predestinazione, poiché la predestinazione sembra racchiudere in sé una destinazione assoluta e anteriore alla considerazione delle buone o delle cattive azioni di coloro ai quali si riferisce. Si può dire, in senso proprio, che i reprobri sono *predestinati* alla dannazione, poiché non c'è al

²⁹⁷ Ivi, in SF III, Parte seconda, § 123, p. 193.

²⁹⁸ Ivi, in SF III, Parte terza, § 263, pp. 209-300.

loro riguardo nessuna riprovazione, dato che questa si fonda sul previsto mancato pentimento finale»²⁹⁹.

Sembrerebbe che gli uomini non scelgano liberamente. E che l'unico margine di libertà e responsabilità, per Leibniz, consista nel fatto che il verificarsi di un evento non sia segnato da una necessità assoluta. Per necessità assoluta il filosofo intende quella intrinseca alle verità eterne, al principio logico-ontologico di contraddizione: «A è A e non è non-A», o a quello per cui «Il tutto è più grande della parte».

Vorrei proseguire in questo itinerario introduttivo, chiarendo brevemente la posizione di Leibniz in merito alla questione della necessità assoluta, presa in considerazione nel corso del lavoro.

Ritengo, esponendo il pensiero del nostro autore, che la necessità non debba essere confusa con la determinazione, poiché non vi è minor connessione o determinazione nei pensieri che nei movimenti (esser determinato è infatti tutt'altra cosa che essere forzato o spinto mediante costrizione).

Il punto di partenza dell'analisi leibniziana si origina dalla considerazione che non sempre constatiamo la ragione che ci determina o, piuttosto, per la quale noi ci determiniamo.

Siamo così poco capaci di appercepire tutto il gioco del nostro spirito e dei nostri pensieri, sostiene Leibniz, il più delle volte impercettibili e confusi, quanto poco capaci siamo di distinguere tutte le macchine che la natura fa entrare in gioco nei corpi.

«Cosicché, se per necessità si intendesse la determinazione certa dell'uomo, che una perfetta conoscenza di tutte le circostanze di quel che accade dentro e fuori di esso potrebbe far prevedere a uno Spirito perfetto, è certo che, poiché i pensieri sono determinati quanto i movimenti che rappresentano, ogni atto libero sarebbe necessario: ma bisogna distinguere il necessario dal contingente, ancorché quest'ultimo sia determinato»³⁰⁰.

²⁹⁹ G. W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 81, p. 157.

³⁰⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 155.

Intanto, va chiarito che le verità contingenti non sono affatto necessarie, e che i loro legami non sono sempre di una necessità assoluta; poiché, secondo Leibniz, bisogna ammettere che c'è differenza nella maniera di determinare, tra le conseguenze che hanno luogo in materia necessaria e quelle in materia contingente. Inoltre, a ciò si aggiunga che le conseguenze geometriche e metafisiche necessitano, ma le conseguenze fisiche e morali inclinano senza necessitare; l'ordine fisico ha qualcosa di morale e di volontario in rapporto a Dio, dal momento che le leggi del movimento non hanno altra necessità se non quella del migliore. Tuttavia, Dio sceglie liberamente, nonostante sia determinato a scegliere il meglio.

«E siccome i corpi di per sé non scelgono (Dio avendo scelto per essi), l'uso ha voluto che li si chiamassero *agenti necessari*, alla qual cosa non mi oppongo», osserva il filosofo, purché non si confonda il necessario col determinato o d'altra parte si pensi che gli esseri liberi agiscano in una maniera indeterminata; un tale errore vanificherebbe le più importanti verità, come l'assioma fondamentale secondo cui *niente accade senza ragione*, senza il quale né l'esistenza di Dio né altre verità potrebbero essere dimostrate»³⁰¹.

Che Cesare attraversi il Rubicone, non è assolutamente necessario, in quanto è possibile per principio, o meglio, in un altro mondo, non è contraddittoria l'azione contraria.

L'azione-evento ha perciò solo una necessità *ex hypothesi*, ipotetica o della conseguenza³⁰². Essa garantisce una forma, seppur difficilmente comprensibile, di contingenza nel mondo, pur sempre nella sicurezza, da parte dell'uomo, che il mondo è governato dal *Principio di Ragione sufficiente o determinante*, secondo il quale «non accade mai niente, senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante», ed è, dall'origine, ordinato al massimo bene³⁰³.

«La certezza obiettiva, tuttavia, o la determinazione, non danno luogo alla necessità della verità determinata. Tutti i filosofi lo riconoscono, ammettendo che la verità dei futuri contingenti è determinata, senza che questi cessino di esser contingenti. Il fatto è

³⁰¹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 155.

³⁰² G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 37, p. 132.

³⁰³ Ivi, in SF III, Parte prima, § 44, p. 136.

che la cosa non implicherebbe alcuna contraddizione, di per sé, se l'effetto non conseguisse: ed è in ciò che appunto consiste la *contingenza*. Per meglio comprendere questo punto, bisogna considerare che ci sono due grandi principi dei nostri ragionamenti: uno è *il principio di contraddizione*, secondo il quale, di due proposizioni contraddittorie, l'una è vera e l'altra falsa; l'altro *principio* è quello della *ragione* determinante, secondo il quale non accade mai niente, senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante, vale a dire qualcosa che possa servire a render ragione *a priori* del perché una data cosa è esistente, piuttosto che non esistente e perché è così, anziché in tutt'altro modo. Questo gran principio si applica a tutti gli eventi e non se ne darà mai un esempio contrario: e nonostante che il più delle volte queste ragioni determinanti non ci siano note a sufficienza, intravediamo pur sempre che ve ne sono. Senza questo gran principio non potremmo mai provare l'esistenza di Dio, e dovremmo rinunciare a un'infinità di ragionamenti assai giusti e assai utili, del quale è il fondamento. Tale principio non conosce eccezioni, altrimenti la sua forza sarebbe indebolita. Del resto, niente è più debole di quei sistemi, nei quali tutto è vacillante e pieno di eccezioni. Non è questo però il difetto del sistema al quale aderisco, dove tutto si svolge in base a regole generali, che tutt'al più si limitano tra loro»³⁰⁴.

È chiaro che la non imputabilità di Dio per il male fisico, è fondata da Leibniz principalmente, anche se non esclusivamente, sulla considerazione del male fisico come conseguenza del male morale³⁰⁵.

Dio ha permesso il male fisico come conseguenza, dopo aver permesso il male morale che ne è la fonte. In tale senso, l'esistenza della sofferenza, come «male di pena», non solo non mette in questione la giustizia di Dio, ma anzi ne è una prova. Certo, questo intreccio di sofferenza, pena e peccato non basta a spiegare la sofferenza del giusto. E, sicuramente, su questo punto il filosofo si affida all'interpretazione tradizionale delle Sacre Scritture, in particolare alla dottrina della sofferenza come conseguenza del peccato originale, piuttosto che affidarsi ad argomenti razionali.

Mi sembra, tuttavia, che nel caso della sofferenza del giusto, questo metodo, di derivare il male di pena dal male di colpa, serve innanzitutto a rendere ragione del massimo male fisico, che è la dannazione.

³⁰⁴ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 44, p. 136.

³⁰⁵ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 185.

D'altra parte, il principio della giustizia di Dio, che spiega il male fisico come pena, si combina con il principio della sua bontà, che spiega la sofferenza del giusto come via per una più grande felicità.

«Perciò, non solo le afflizioni saranno ricompensate largamente, ma serviranno addirittura all'aumento della felicità; e non soltanto questi mali sono utili, ma ce n'è anche bisogno»³⁰⁶.

Una difficoltà potrebbe venire a queste argomentazioni dalla considerazione che il male morale sia la causa principale del male fisico, e che in questo, soprattutto, consista la sua gravità: «il male morale è un così gran male solo in quanto è fonte di mali fisici, che si trova in una creatura tra le più potenti e capaci di commetterne»³⁰⁷.

Anche nel caso della colpa si può mostrare facilmente che Leibniz ne riconosce la realtà positiva, non solo perché le attribuisce come conseguenza ed effetto il male fisico, ma anche perché ne pone la causa in un atto positivo della volontà umana. Leibniz connette infatti il male morale con la razionalità dell'uomo: non però nel senso che la ragione stessa sia male, essa al contrario è un bene, ma nel senso che il male morale sia conseguenza dell'abuso che l'uomo fa della ragione.

Prima di proseguire nell'esposizione del tema, riassumo ancora una volta quanto è stato detto. Ho tentato di chiarire, esaminando la volontà e la libertà umana, in cosa consiste quest'abuso della ragione: la causa del male morale è proprio la libertà dell'uomo, non in quanto è capace di determinare i suoi atti, ma in quanto, talvolta, sottomette i motivi razionali a quelli sensibili, perverte i primi in forza dei secondi, nella determinazione degli atti; la causa del male morale è dunque l'uomo, per la sua cattiva volontà o, meglio, per il cattivo uso della sua libertà.

«L'uomo caduto e non rigenerato si trova sotto il dominio del peccato e di Satana perché così gli piace: è schiavo volontario per la sua pervertita concupiscenza. In questo senso il libero arbitrio e il servo arbitrio sono la stessa cosa»³⁰⁸.

³⁰⁶ G. W. LEIBNIZ, GP VI, p. 447; *La causa di Dio*, in SF III, § 55, p. 411.

³⁰⁷ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 26, p. 125. G. W. LEIBNIZ, in T, p. 210.

³⁰⁸ G. W. LEIBNIZ, GP VI, 281, trad. it. in T, p. 399.

All'interno di quest'analisi il filosofo ci offre una definizione del peccato come privazione di una perfezione umana, cioè della ragione e del suo uso pratico come volontà libera. Esso è un atto positivo della volontà stessa, la cui iniziativa e la cui responsabilità spettano unicamente alla libertà dell'uomo.

Chi pecca mortalmente sa che, per quanto egli ne possa giudicare, ciò che fa è contro il bene pubblico e «che *non può esservi conciliato che mediante la punizione*, avendo egli odiato tale punizione e avendo tuttavia voluto l'atto, è necessario che egli odi il bene pubblico e il governo del mondo e, per tale ragione, pecca mortalmente»³⁰⁹.

Un'altra difficoltà da affrontare riguarda il problema del concorso divino nel male morale, problema che il filosofo si era posto anche per il male fisico. Tuttavia nel caso del male morale tale problema risulta ancora più grave.

Se è possibile concepire che Dio abbia una responsabilità morale, diretta o indiretta, nel male fisico e credere che ciò è comunque per il meglio, per il male morale la responsabilità di Dio non è giustificabile. Così, come era avvenuto per il male fisico, anche per il male morale Leibniz affronta il problema del concorso divino, effettuando una distinzione sostanziale del problema del male.

La più grave difficoltà consiste dunque nel sostenere che Dio concorre moralmente al male morale senza essere autore del peccato e senza neppure esserne complice.

La risposta di Leibniz a riguardo è che «Egli fa ciò *permettendolo* con ragione, e *dirigendolo* saggiamente al bene»³¹⁰. Ora, affermare che Dio non vuole il peccato, ma semplicemente lo permette è una distinzione sostanziale, considerato che il peccato non è mai per Dio un mezzo per

³⁰⁹ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Confessio Philosophi e altri scritti*, cit., p. 39; cfr. GP VI, p. 218, trad. it. in T, p. 318; GP VI, p. 274, trad. it. in T, p. 390; GP VI, p. 280, trad. it. in T, p. 397; GP VI, p. 281, trad. it. in T, p. 398; GP VI, p. 282, trad. it. in T, p. 400; GP VI, p. 286, trad. it. in T, p. 404; GP VI, p. 288, trad. it. in T, p. 406; GP VI, p. 346, trad. it. in T, p. 471; GP VI, p. 414, trad. it. in T, p. 535; GP VI, p. 416, trad. it. in T, p. 536.

³¹⁰ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 108, p. 108. G. W. LEIBNIZ, in T, p. 263 («Egli fa ciò *permettendolo*, giustamente, e *dirigendolo* saggiamente al bene»).

raggiungere un fine (altrimenti esso dovrebbe essere positivamente voluto), ma solo una *conditio sine qua non* compresa nella scelta del migliore dei mondi possibili³¹¹. Inoltre, riguardo alla non imputabilità di Dio per il male morale, è doveroso chiarire che l'Altissimo non può essere imputato per il male morale poiché questo è un atto positivo della volontà.

«*Volere* è gioire dell'esistenza di qualcosa. *Non volere* è dolersi dell'esistenza di qualcosa o gioire dell'inesistenza di qualcosa. *Permettere* è né volere né non volere e tuttavia sapere che qualcosa esiste. Essere *autore* significa essere ragione con la propria volontà dell'esistenza di qualcos'altro. Oserei dire che, poste queste definizioni, non vi si può derivare per concatenazione logica alcuna conseguenza poco onorevole per la giustizia divina»³¹².

Qualcuno potrebbe obiettare che la distinzione tra volere e permettere non scagiona Dio dalla responsabilità morale e giuridica per l'esistenza del peccato nel mondo. D'altra parte si può permettere solo ciò che si può impedire³¹³ e Dio, essendo onnipotente, potrebbe impedire il peccato³¹⁴ e, in tal senso, sarebbe ancora legittima l'accusa a Dio di essere responsabile del peccato, perché, pur potendolo, non l'ha impedito. Inoltre, il fatto che il peccato possa essere, talora, un mezzo per un bene più grande non può servire da pretesto per scagionare chi lo ha compiuto dalla responsabilità di averlo commesso, poiché, anche se il peccato può rivelarsi un mezzo per un bene maggiore, esso non può mai essere scelto come mezzo.

«Per quel che riguarda il peccato, o male morale, sebbene accada molto sovente che anch'esso possa servire come mezzo per ottenere un bene o per impedire un altro male, tuttavia non è questo ciò che lo rende un oggetto degno della volontà divina oppure un oggetto legittimo d'una volontà creata: occorre che esso non sia ammesso, o *permesso*, se non in quanto è considerato come conseguenza certa di un dovere indispensabile. In tal modo, colui il quale non volesse assolutamente permettere il peccato altrui, verrebbe a mancare lui stesso al proprio dovere»³¹⁵.

³¹¹ Ivi, p. 311.

³¹² G. W. LEIBNIZ, *Confessio Philosophi e altri scritti*, cit., p. 33.

³¹³ L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Felix Alcan, Parigi 1903; rist. Georg Olms, Hildesheim 1961, p. 472.

³¹⁴ G. W. LEIBNIZ, in T, p. 208.

³¹⁵ Ivi, in T, pp. 209-274-315.

Se Dio, dopo aver valutato tutti i mondi possibili e aver visto che il migliore contiene il peccato, scegliesse di creare, piuttosto che questo mondo, un mondo senza peccato, ma peggiore, verrebbe meno al proprio dovere morale³¹⁶.

Come fa, poi, il mondo che contiene il male ad essere il migliore possibile resta un mistero. Una soluzione potrebbe essere tratta dall'argomentazione leibniziana che Dio dirige il male morale «saggiamente al bene».

Resta inteso che il mondo esistente è quello in cui, da un lato, vi è il peccato e, contestualmente, lo stesso peccato è incluso nel bene universale.

Questo, tuttavia, non è operato da Dio per mezzo di miracoli straordinari. Com'è noto, il progetto armonico del bene, nei suoi tratti generali come nel dettaglio di ogni evento, che da quei tratti è generato e determinato, è già scritto nel decreto originario di Dio, che ha scelto questo mondo.

Vero è che la scelta divina non è effettuata solo in base a un criterio quantitativo del conflitto dei possibili. Anzi, alla base del suo progetto vi è un atto d'amore, un finalismo salvifico di fronte al quale il vero credente può davvero innalzare la sua lode. La bontà e la saggezza di Dio sono tali da concedere un posto e un ruolo nel migliore dei mondi possibili anche all'uomo peccatore.

Occorre, poi, considerare se vi è in Leibniz una riduzione del male fisico e di quello morale al male metafisico.

Ora, se si considera che il male metafisico è connaturato all'essenza di ogni creatura, il mondo sarebbe radicalmente, completamente e insuperabilmente cattivo. Sicuramente non è questa la posizione di Leibniz, né quella che gli interpreti il più delle volte gli attribuiscono.

D'altra parte, sostenere che il male metafisico non è veramente male, condurrebbe alla negazione delle altre forme del male, poiché ridotte a male metafisico³¹⁷.

Un'altra precisione riguarda la concezione del male come «privazione del bene».

³¹⁶ Ivi, in T, p. 286.

³¹⁷ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 189.

Leibniz, infatti, non accoglie la distinzione effettuata in seno alla tradizione cristiana già da S. Agostino, e poi da S. Anselmo e dalla teologia medievale, da S. Tommaso e dalla scolastica, tra la *privatio boni* e la *privatio boni debiti* o, come per lo più dicono gli scolastici, *negatio perfectionis debitae*³¹⁸.

«Se, infatti, già in Plotino (e in qualche misura anche in Platone e in Aristotele) compare la concezione del bene come essere e del male come non essere (in Plotino già intenzionalmente in opposizione al dualismo dei principi degli gnostici), il pensiero cristiano, da S. Agostino in poi, in base al principio della bontà della creazione, ha precisato che il semplice carattere di finitezza e di imperfezione della creatura non è di per sé male, che il male è invece la privazione di un bene o di una perfezione (fisica o morale) che la creatura dovrebbe avere per la sua essenza»³¹⁹.

La tesi che abbiamo sostenuto è che Leibniz, sebbene introduca nel suo sistema filosofico la nozione di male metafisico, ponendosi così nell'ambito della tradizione, non distingue tra la privazione dell'essere in generale e il difetto di una perfezione particolare e connaturata all'ente.

Da questo punto di vista, dovremmo dire che il male metafisico è per Leibniz la *privatio boni* in generale, mentre il male fisico e quello morale sono *privatio boni debiti*.

Tuttavia, valutando tutti gli argomenti apologetici usati da Leibniz, talvolta si può incontrare nei suoi scritti qualche passo non conforme a quest'impostazione: «Il male è dunque come le tenebre; e non soltanto l'ignoranza, ma anche l'errore e la malizia consistono, formalmente, in una qualche specie di privazione»³²⁰.

A ciò si aggiungano un errore nel giudizio percettivo, in cui, ad esempio, la torre, che vista da lontano, pur essendo quadrata, sembra rotonda («Il pensiero che la torre è quel che sembra sgorga naturalmente da ciò che io vedo; e quando mi arresto a questo pensiero, compio un'affermazione, un falso giudizio. Se però spingo oltre l'esame, se qualche riflessione fa sì che mi renda conto che le apparenze mi ingannano, eccomi liberato dall'errore. Fermarsi in una certa situazione, o non spingersi più lontano, non accorgersi

³¹⁸ *Ibidem*

³¹⁹ *Ibidem*

³²⁰ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 32, p. 130.

affatto di qualche osservazione, sono tutte privazioni»³²¹) e una scelta errata della volontà, che sceglie il piacere piuttosto che il vero bene³²² («Tutti i piaceri hanno in sé qualche sentimento di perfezione; ma quando ci si limita ai piaceri dei sensi o di altro tipo, a detrimento dei più grandi beni, come la salute, la virtù, l'unione con Dio, la felicità, è esattamente in questa privazione di una tendenza ulteriore che consiste il difetto»³²³).

Una testimonianza di quanto sopra riportato è presente nella distinzione tra perfezione positiva e difetto privativo.

«In generale, la perfezione è positiva, si tratta di una realtà assoluta; il difetto è privativo, proviene dalla limitazione e tende a nuove privazioni. Così, il detto *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu* è tanto vero quanto antico; come anche l'altro che afferma: *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem*»³²⁴.

A parere di Poma, un esempio di questa “patente” confusione concettuale si può trovare nella corrispondenza di Leibniz con Bourguet³²⁵. Infatti, in una lettera, scritta l'undici aprile 1710, il filosofo sostiene che il male abbia origine dalla natura limitata delle creature³²⁶. A tal proposito, Poma riporta, l'obiezione del Bourguet, presente in una lettera scritta l'otto settembre 1712, secondo cui nessuna creatura intelligente sarebbe esente dal male se la sua origine fosse tratta dalla natura limitata delle creature³²⁷.

«Non oserei affermare di trarre l'origine del male dalla natura limitata delle creature. Se questa limitazione fosse l'origine del male, ne seguirebbe che al male inerirebbe una certa necessità e non sussisterebbe assolutamente nessuna creatura intelligente esente dal male»³²⁸.

La risposta di Leibniz a questa lettera è andata smarrita, tuttavia ne possediamo un'altra scritta anni dopo, e precisamente nel dicembre 1714, in cui l'autore così si esprime a riguardo: «quanto al male metafisico, voi dite

³²¹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 32, p. 130.

³²² A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 190.

³²³ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 33, p. 130.

³²⁴ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 33, p. 130.

³²⁵ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 190.

³²⁶ G. W. LEIBNIZ, in GP III, p. 550.

³²⁷ Ivi, in GP III, p. 554.

³²⁸ *Ibid.*, in in GP III p. 554.

non lo considero un male. Ma, signore, se voi ammettete il bene metafisico, la privazione di questo bene sarà un male metafisico. Quando un essere intelligente perde il suo senno, senza dolore e senza peccato (e di conseguenza senza male fisico né male morale), non considererete questo un male?»³²⁹.

Anche in questo caso, Poma ravvisa una confusione di fondo. In altri termini, l'esempio indicherebbe la privazione di una qualità dovuta dell'essere intelligente, mentre il principio indicherebbe il male metafisico, semplicemente, come privazione del bene metafisico, vale a dire della perfezione in generale. D'altra parte, Leibniz chiarisce come il bene o il male *metafisico* consista nella perfezione e nell'imperfezione delle cose, anche di quelle non intelligenti³³⁰.

Tuttavia, analizzando la concezione di gran lunga prevalente in Leibniz, bisogna considerare il male metafisico come la semplice limitazione originale nella creatura (detto in altri termini, imperfezione, finitezza), la quale, per il fatto di essere stata creata da Dio, non è assoluta e perfetta come il creatore, ma contingente e limitata³³¹. E da ciò, sostiene Leibniz, che consegue che la creatura non può sapere tutto e che quindi può sbagliare e commettere errori³³².

La privazione, sostiene Leibniz, costituisce l'aspetto formale delle imperfezioni e degli inconvenienti che si trovano sia nella sostanza che nelle sue azioni³³³. Ma non solo, questa «limitazione originale delle creature», è un'immagine che si può rendere attraverso l'esempio dell'*inerzia naturale dei corpi*³³⁴ che fa resistenza alla forza motrice.

«Ora, paragoniamo la forza che la corrente esercita sui battelli e che comunica loro, con l'azione di Dio, il quale produce e conserva ciò che vi è di positivo nelle creature e dà loro perfezione, essere e forza; paragoniamo – dico – l'inerzia della materia con l'imperfezione naturale delle creature e la lentezza del battello carico col difetto che si trova nelle qualità e nell'azione della creatura: troveremo che non c'è niente di più calzante di questo paragone. La corrente è la causa del movimento del battello, non

³²⁹ G. W. LEIBNIZ, in GP III p. 574.

³³⁰ G. W. LEIBNIZ, in GP VI p. 443.

³³¹ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 190.

³³² G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 20, p. 122.

³³³ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 30, pp. 127-128.

³³⁴ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 30, pp. 127-128.

però del suo rallentamento; Dio è la causa della perfezione nella natura e nelle azioni della creatura, ma la limitazione della ricettività della creatura è la causa dei difetti che ci sono nella sua azione. Così i platonici, sant'Agostino e gli scolastici hanno avuto ragione a dire che Dio è la causa dell'aspetto materiale del male, che consiste in ciò che è positivo, ma che non lo è di quello formale, che consiste nella privazione. Allo stesso modo, si può dire che la corrente è la causa sia dell'aspetto materiale del rallentamento, senza esserlo di quello formale: essa cioè è la causa della velocità del battello, senza esser la causa dei limiti di tale velocità. E Dio è tanto poco la causa del peccato, quanto la corrente del fiume è causa del rallentamento del battello. La forza inoltre sta in rapporto alla materia come lo spirito con la carne; lo spirito è pronto, ma la carne è debole»³³⁵.

Vero è che questa limitazione originaria non deve essere confusa con il peccato originale, rispetto a cui è anteriore. Si tratterebbe dunque di una privazione generica di perfezione, una limitazione fondamentale, un *non plus ultra*³³⁶.

La limitazione creaturale è male *solo in senso metafisico*, cioè in quanto imperfezione, e anche in questo senso il suo carattere negativo è riscattato dal fatto di essere parte costitutiva di un bene metafisico superiore, cioè del migliore dei mondi possibili³³⁷.

Naturalmente, rispetto al male morale e al male fisico, il male metafisico è origine, ma solo in quanto condizione di possibilità. Del resto, il peccato e la sofferenza non possono essere ridotti alla finitezza umana: l'uomo non pecca né soffre perché è limitato, ma a causa della sua finitezza e imperfezione creaturale *può* peccare e *può* soffrire.

L'altro punto nodale è il confronto tra l'uomo e la sofferenza, perché ciò che il limite creaturale rende possibile, ovvero il peccato e la sofferenza, diventi attuale ci vuole comunque una circostanza positiva; «nel caso del peccato un atto della volontà libera, nel caso della sofferenza un evento esterno, che spesso è anch'esso un atto di una volontà libera, che lo realizza»³³⁸.

³³⁵ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 30, pp. 128-129.

³³⁶ G. W. LEIBNIZ, in T, p. 500.

³³⁷ V. MATHIEU, *Il lato notturno della filosofia di Leibniz*, in «aut-aut», marzo-giugno 1993, n. 254-255, pp. 73-76.

³³⁸ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 191.

Credo che il senso di tali opzioni possa essere meglio chiarito dall'affermazione che il male metafisico, come origine del male morale e fisico, non contraddice affatto l'altra affermazione della libera volontà dell'uomo o della creatura intelligente come unica causa del male.

Abbiamo voluto riferire almeno i punti più significati, nei quali Leibniz si è espresso a proposito della distinzione tra male morale, male fisico e male metafisico; vorremmo ora aggiungere qualche chiarimento a riguardo, soprattutto, muovendo dalla considerazione che il male viene dalla privazione e che il positivo e l'azione nascono da esso per accidente³³⁹.

Innanzitutto, egli si pone questo problema nella *Teodicea*, in cui sostiene che il male ha la sua fonte nell'imperfezione originaria delle creature, imperfezione che le rende capaci di peccare³⁴⁰.

Un altro argomento di rilevante importanza è che il male non deriva dalla natura, ma dalla cattiva volontà³⁴¹, e cioè che la limitazione o l'imperfezione congenita e originale, prima di ogni peccato fa in modo che le creature siano fallibili³⁴².

In un carteggio con Molanus, il filosofo precisa che non si può negare che ogni creatura sia essenzialmente limitata; e se così non fosse, è chiaro che il male non avrebbe avuto origine. Tuttavia, la limitazione concorre al peccato, non nel modo della determinazione, ma nel modo della condizione inevitabile.

«Infatti se alla creatura libera che cade in una tentazione non mancasse un qualche grado di perfezione, essa non soccomberebbe né userebbe male della sua libertà. Ma sarebbe assurdo inferire da ciò *che fu inevitabile la determinazione di Adamo all'imperfezione della disobbedienza, per cui egli non poté essere non disobbediente*»³⁴³.

³³⁹ G. W. LEIBNIZ, in T, p. 308.

³⁴⁰ Ivi, in T, p. 310.

³⁴¹ G.W. LEIBNIZ, in T, p. 404.

³⁴² G.W. LEIBNIZ, *Theologisches System*, hg. Von C. Haas, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tubinga 1860; rist. Georg Olms, Hildesheim 1966 (secondo l'abbreviazione, TS), l'indicazione s. dopo un numero di pagina si riferisce alla successiva pagina dispari, comprendendo l'edizione i testi tedesco e latino a fronte, p. 5.

³⁴³ G. W. LEIBNIZ, *Lettres set fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)*, publiés avec une introduction historique et des notes par P. Schrecker, Felix Alcan, Paris 1934 (secondo l'abbreviazione, S), p. 83.

Nella *Causa Dei asserta per justitiam ejus*, Leibniz sostiene che il fondamento del male è necessario, mentre non lo è il suo sorgere, che è contingente. Dunque è necessario che i mali siano possibili, mentre è contingente il fatto che siano attuali.

«Così, il fondamento del male è necessario, ma la sua origine è contingente, vale a dire: è necessario che i mali siano possibili, ma è contingente che siano attuali. Ciò che non è contingente, tuttavia, in virtù dell'armonia delle cose, passa dalla potenza all'atto, a causa della convenienza con l'ottima serie delle cose, della quale fa parte»³⁴⁴.

Ed è naturalmente sul tema dell'origine del male metafisico che bisogna intendersi: il male metafisico non è di per sé un vero e proprio male, né il male morale e quello fisico possono essere ridotti ad esso. Il male metafisico è piuttosto il limite originario della creatura, che costituisce la condizione della possibilità del male. Tuttavia la riflessione sul male metafisico assume un'importanza essenziale in quanto rimanda al problema dell'origine del male, che è una delle questioni fondamentali della *Teodicea*.

Vale a dire: rimanda alle questioni sollevate da un lato dai manichei del dualismo dei principi del bene e del male e, contestualmente, alle accuse rivolte a Dio, considerato egli stesso responsabile del male.

È sulla base di queste obiezioni che Leibniz elabora la sua analisi. Egli ritiene che l'origine del male dal privativo (dalla limitazione delle cose) non possa essere posta in dubbio, a meno che non si voglia riversarla in Dio, autore di tutto il positivo, e dunque della perfezione, o stabilire, insieme ai manichei, due cause prime, una del bene l'altra del male³⁴⁵.

Quanto detto aiuta a comprendere come mai il filosofo, nelle pagine della *Teodicea*, dedicate alla confutazione del manicheismo, sostiene l'argomento della privazione come origine del male, contro la spiegazione del male mediante un principio metafisico.

«La spiegazione della causa del male mediante un principio particolare, *per principium maleficum*, è della medesima natura. Il male non ne ha affatto bisogno, non

³⁴⁴ G. W. LEIBNIZ, in GP VI, p. 450; *La causa di Dio*, in SF III, § 69, p. 414.

³⁴⁵ G. W. LEIBNIZ, in GRUA, p. 413.

più di quanto ne abbiano bisogno il freddo e le tenebre: non c'è nessun *primum frigidum*, né alcun principio delle tenebre. Il male stesso non deriva che dalla privazione: il positivo vi entra soltanto per concomitanza, come l'attivo entra per concomitanza nel freddo»³⁴⁶.

Assistiamo dunque anche alla confutazione della teoria della materia come principio del male. Si tratta di una concezione filosofica particolarmente diffusa nell'antichità e attribuita dallo stesso Leibniz a Platone³⁴⁷. Il male metafisico, in quanto mera privazione e mancanza di perfezione e di essere, è la negazione di un principio metafisico del male, al di là della causa e dell'autore morale del male, cioè della creatura intelligente.

Ulteriori chiarimenti possono ora derivare dalla considerazione che il male metafisico permette poi di scagionare Dio come autore responsabile del male, poiché pone l'origine del male non in Dio, ma nel nulla che entra inevitabilmente nell'essenza della creatura.

Ovviamente, non è che il discorso leibniziano si fermi qui. Tutta la teoria che pone il nulla come origine della limitazione della creatura serve da piedistallo per poter spiegare che, nonostante Dio non sia *causa* o *autore* del limite e della privazione, il limite e la privazione sono connaturati all'essenza della creatura e, di conseguenza, queste essenze, come possibilità sono pur sempre nell'intelletto divino.

In tal senso, la limitazione creaturale è sì indipendente dalla volontà di Dio – Dio non ne è l'autore – ma non dal suo intelletto. La causa del male è dunque da ricercare nella natura ideale della creatura, che è contenuta nelle verità eterne che si trovano nell'intelletto di Dio, indipendentemente dalla sua volontà.

Nell'accingerci a prendere in considerazione i momenti più significativi dell'interpretazione leibniziana della causa del male, dobbiamo premettere che la nostra attenzione sarà rivolta soprattutto a mettere in evidenza che Dio non è autore dell'imperfezione delle creature, se non come possibilità e che ha semplicemente permesso che questa limitazione passasse all'esistenza, poiché connessa necessariamente con l'esistenza delle creature

³⁴⁶ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 153, p. 219.

³⁴⁷ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 20, p. 122.

che egli ha voluto: «Dio, mosso da ragioni inderogabili della saggezza, ha decretato che passasse all'esistenza tal qual è»³⁴⁸.

È altresì vero che anche il fondamento della limitazione ontologica si trova in Dio, non in quanto voluta, ma in quanto pensata.

«Il male viene piuttosto dalle *forme* medesime, astratte però, vale a dire dalle idee che Dio non ha prodotto per un atto della sua volontà, non più dei numeri e delle figure, non più (in una parola) di tutte le essenze possibili, che bisogna ritenere eterne e necessarie, in quanto si trovano nella regione ideale dei possibili, vale a dire nell'intelletto divino. Dio non è affatto, dunque, autore delle essenze, in quanto non sono che possibilità; non c'è, invece, niente di attuale al quale Dio non abbia decretato di dare, e non abbia poi dato, l'esistenza: ed egli ha permesso il male, poiché è implicito nel miglior piano che si trova nella regione dei possibili e che la suprema saggezza non poteva mancare di scegliere»³⁴⁹.

Si potrebbe ipotizzare che si tratti semplicemente di una modificazione di quella che era la domanda come può Dio permettere il male? Ovvero come può Dio creare un mondo in cui vi è il male? In un'altra domanda: come può il male essere parte del migliore dei mondi possibili?

Vero è che la risposta alla prima domanda dipende necessariamente dalla risposta alla seconda.

Come si è detto, l'interesse di Leibniz è quello di dimostrare che Dio non solo può ma deve, secondo la sua bontà, saggezza e giustizia, permettere il male, poiché esso entra a far parte del migliore dei mondi possibili.

È necessario chiarire che trattandosi di un mistero la tesi è sostenibile solo *a priori*.

Sicuramente l'attenzione del filosofo per la seconda questione è dovuta alla necessità di palesare la sua divergenza su questo punto da Malebranche, ancorato invece alla prima questione.

«Il Padre Malebranche, nel *Traité de la nature et de la grace*, dice che Dio avrebbe potuto fare un mondo più perfetto di questo, ma avrebbe dovuto cambiare la semplicità

³⁴⁸ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 151, p. 128.

³⁴⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 355, p. 344.

delle sue vie. Ma bisogna dire piuttosto che noi non conosciamo i fini particolari di tutte le cose»³⁵⁰.

Sappiamo bene che anche il Malebranche si era posto il problema della realtà irriducibile del male e aveva provato a dare una risposta attraverso la considerazione del male come irregolarità giustificabile. Si trattava di anteporre la perfezione delle leggi divine alla perfezione del loro risultato.

Ciò che va immediatamente considerato è che l'esistenza di alcune irregolarità sarebbero la conseguenza negativa, ma inevitabile, della perfezione, cioè della semplicità delle leggi con le quali Dio ordina e governa il mondo.

Sulla base di queste premesse si può stabilire quale sia la risposta alla quale Leibniz perviene riguardo all'esistenza del male.

Mostrerò che Leibniz, pur riconoscendo insieme al Malebranche l'esistenza del male, si differenzia dallo stesso in quanto non lo considera un'irregolarità. Infatti, Leibniz ritiene che anche le sofferenze e i mostri facciano parte dell'ordine naturale delle cose. Anzi è molto meglio ammettere l'esistenza di tali difetti così come quella dei mostri piuttosto che violare le leggi generali, gli «stessi mostri rientrano nelle regole e risultano conformi a certe volontà generali, benché noi non siamo in grado di spiegare tale conformità»³⁵¹.

«La questione *del male fisico*, vale a dire dell'origine delle sofferenze, ha difficoltà comuni con quella circa l'origine del *male metafisico*, del quale i mostri e le altre irregolarità che si manifestano nell'universo forniscono esempi. Bisogna pensare però che anche le sofferenze e i mostri rientrano nell'ordine; ed è bene considerare che non solo è meglio ammettere siffatti difetti e mostri, che violare le leggi generali — come talvolta ragiona il R. P. Malebranche — ma anche che questi mostri rientrano addirittura nelle regole e si trovano conformi a volontà generali, sebbene noi non siamo capaci di renderci conto di tale conformità. È come quando, in matematica, si hanno talvolta delle apparenze di irregolarità, che alla fine si risolvono in un grande ordine, allorché si è terminato di approfondirle. Per questo ho già osservato sopra che, secondo

³⁵⁰ G.W. LEIBNIZ, in GRUA, p. 230.

³⁵¹ G.W. LEIBNIZ, in T, p. 375.

i miei principi, tutti gli eventi individuali senza eccezioni sono conseguenze delle volontà generali»³⁵².

Per Leibniz il miracolo non è una sospensione delle leggi generali: esso è semplicemente l'applicazione di una legge diversa.

Dio, osserva Leibniz, non deroga a una legge se non in forza di un'altra legge più applicabile. Ciò che l'ordine esige non può mancare d'essere conforme alla regola dell'ordine, che rientra fra le leggi generali.

Ogni evento, anche quello unico e irripetibile, come il miracolo, non è mai un evento unicamente voluto dall'arbitrio di Dio, ma è il risultato di una legge.

Questa variante ha però due funzioni. Essa non serve soltanto per chiarire che il male non può essere considerato come un'irregolarità. Essa serve anche per stabilire che la soluzione di Malebranche, di giustificare l'imperfezione dei risultati con la semplicità delle leggi, per Leibniz non è accettabile.

Leibniz riconosce sì l'ordine e l'armonia come una proporzione tra la semplicità e la fecondità delle regole, e sotto quest'aspetto ritiene che il sistema del reverendo padre Malebranche sia simile al suo, ma, precisa anche, che il modo in cui egli intende ciò è molto diverso.

La semplicità e la fecondità si possono condensare in un solo vantaggio: quello di produrre il massimo possibile di perfezioni.

Di fatto, se si supponesse maggiore l'effetto ma meno semplici le vie, si potrebbe dire che l'effetto stesso sarebbe minore, quando si consideri non soltanto l'effetto finale ma anche l'effetto intermedio. Chi è saggio fa in modo che i *mezzi* siano anche *scopi*, cioè desiderabili non soltanto per quel che *ottengono*, ma anche per quel che *sono*³⁵³.

A parere di Leibniz la proporzione tra semplicità e fecondità delle regole non permette irregolarità.

Questo è possibile perché il modo in cui Leibniz intende la semplicità delle regole è ben diverso da quello di Malebranche.

³⁵² G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 241, p. 285.

³⁵³ G. W. LEIBNIZ, in T, p. 352.

Le regole sono le volontà generali, e quante più regole si osservano tanto maggiore è la regolarità: la semplicità e la fecondità sono lo scopo delle regole.

L'ordine del mondo, per Leibniz, è dato dall'armonia, unità nella varietà, e la sua concezione del rapporto tra semplicità delle leggi e ricchezza dei fenomeni dev'essere compresa alla luce di questa concezione.

La semplicità delle leggi e la ricchezza dei fenomeni non sono due principi differenti del meglio, tra i quali si debba cercare un compromesso ottimale (compromesso che, secondo Malebranche, giustificerebbe l'esistenza delle irregolarità), ma sono due aspetti del medesimo principio, cioè della forma, che è al tempo stesso principio della determinazione e della varietà dei fenomeni e principio del loro ordine e della loro intelligibilità.

È una concezione dell'ordine armonico, contrapposto all'uniformità indifferenziata, della determinazione non necessaria, contrapposta alla necessità geometrica, in ultima analisi, dell'ordine fondato sul principio di ragione, contrapposto all'identità fondata esclusivamente sul principio di non contraddizione³⁵⁴.

³⁵⁴ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 197.

2.3 L'autonomia morale nella formazione dell'individuo

Rispetto ad alcune costanti della riflessione morale moderna, il pensiero leibniziano presenta dei tratti di autonomia e di originalità, quando per esempio descrive il mondo come il risultato dell'ordine dato dall'universale armonia³⁵⁵, dove vige la semplicità delle leggi e la ricchezza dei fenomeni; persino il male fa parte dell'ordine universale, giacché ogni evento anche se unico è il risultato di una legge. Questo significa che il male non è il caso fortuito, l'irregolarità, il caos primordiale, l'entità fisica o il disegno astratto da dover opporre al bene, in quanto nel disegno leibniziano dell'universo esiste, da una parte, l'ordine del mondo, costituito dall'armonia prestabilita e, dall'altra, il male integrato in questo stesso ordine.

Guardando ora al cuore della questione, emerge un dato interessante, vale a dire che il filosofo deve giustificare contemporaneamente l'ordine del mondo come il migliore possibile, nel senso della perfetta regolarità, e la presenza del male in esso come parte integrante e integrata nell'ordine. Leibniz, di fronte a questo mistero, sostiene consapevolmente a priori la sua verità; inoltre egli confida di poter sostenere la razionalità di questa verità sulla base dell'analogia con la razionalità matematica di quell'applicazione particolare del metodo infinitesimale che riguarda i problemi più tardi detti di calcolo delle variazioni.

L'esistenza del male, dunque, rende misteriose la giustizia e la bontà di Dio, poiché si oppone come apparenza alla verità. Il mistero, però, si badi bene, non è costituito dal fatto che l'apparenza contraddice la verità, ma, al contrario, dal fatto che la verità contraddice l'apparenza. È questa la differenza tra il mistero e l'enigma, che rende il mistero fecondo, perché in esso la verità è fondamento e fonte del giudizio critico sull'apparenza: l'esatta antitesi dello scetticismo.

Il male è dunque un fenomeno concretamente presente, drammaticamente operante. La verità è inevitabilmente nascosta da quest'ombra, eclissata da questo corpo opaco. Ma il rapporto della ragione pura con la verità permette non solo la fede in quest'ultima, ma anche l'esercizio critico di questa fede: come l'accusatore di Dio, sulla base della propria esperienza dell'esistenza del male, nega la giustizia e la bontà di Dio, così il difensore di Dio, sulla

³⁵⁵ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 208, p. 263.

base della propria certezza a priori della giustizia e della bontà di Dio, nega che il male abbia un principio e un senso antagonistico, capace di opporsi e addirittura di prevalere sul principio divino che garantisce il senso positivo del mondo.

Quanto precede mi pare indichi chiaramente che un tale atteggiamento non sia altro che l'esplicazione del fato cristiano, il solo capace, da un lato, di fondare l'impegno etico dell'uomo, nella fiducia di cooperare così ad un progetto divino sul mondo, che effettivamente si realizza e, contestualmente, di consolare gli uomini nella loro esperienza del male, di renderli lieti, contenti e anche beati in anticipo.

Leibniz, dunque, sceglie di palesare un'apologia di Dio con un confronto tra il fato maomettano, il fato stoico e il fato cristiano. Il filosofo sceglie di confrontare le diverse posizioni sotto il nome comune di "fato" non certo per avvicinarle. Il suo intento è infatti quello di distinguerle, per dimostrarne le differenze e l'inconciliabilità. In questo modo, Leibniz spiega la sua scelta del termine "fato" anche per indicare la vera pietà, un atteggiamento di virtù attiva fondato sulla mente illuminata, cioè sulla conoscenza delle perfezioni divine. Non a caso, l'individuo che scaturisce da questa visione morale è quella di un uomo che accetta il proprio destino: un'azione essenziale che si chiama fato cristiano. È il riconoscimento del fatto che la *provvidenza* divina è espressione della bontà e della saggezza di Dio, per cui non solo è possibile all'individuo sopportare gli eventi, ma anche accettarli con letizia e adoperarsi attivamente nell'ambito dell'ordine e dell'armonia del progetto divino.

Vi è dunque tra il destino dell'uomo e il fato cristiano una conformità tale da produrre l'eticità delle azioni umane.

D'altronde, contemplare il mistero della giustizia e della bontà divina, che permette che anche il male entri a far parte del migliore dei mondi possibili, significa innanzitutto lodare Dio, che ha fatto posto nel suo mondo anche a noi miseri peccatori. Infatti, il peccato conferisce all'uomo l'esistenza, giacché senza il peccato, «noi stessi non saremmo»: ci sarebbero altre creature e non certo l'uomo³⁵⁶.

³⁵⁶ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 199.

Che nel mondo vi è il peccato è dunque un dato di fatto, tuttavia non bisogna considerare il male come l'antagonista del bene, nel senso che vi è il male da una parte e il bene dall'altra. D'altra parte, a parere di Leibniz, il male, o la mescolanza di beni e di mali «nella quale il male prevale, non si realizza che per *concomitanza*, poiché è legato a beni maggiori che sono fuori di questa mescolanza. La mescolanza dunque, o il composto, non deve esser considerato come una grazia o come un dono che Dio ci faccia, ma il bene che vi si trova mescolato non cesserà di esserlo»³⁵⁷.

Vero è che Leibniz, nel corso della *Teodicea*, deve salvaguardare la libertà individuale e, al contempo, assolvere Dio dall'imputabilità del male che esiste nel mondo. Inoltre, se il male non è l'antagonista del bene non può prevalere sulla legge divina che garantisce il corso effettivo dell'universo, ovvero il migliore dei mondi possibili, dove il miracolo e la malattia, essendo anch'essi il risultato di una legge, trovano posto. Nella prospettiva leibniziana, i miracoli che si verificano nel mondo erano già inclusi e rappresentati come possibili in questo stesso mondo: Dio «ha decretato di farli» e li ha realizzati quando ha scelto questo mondo³⁵⁸.

Questa considerazione fa cadere quello che gli antichi chiamavano *sofisma pigro*, che portava alla conclusione di non far nulla: «si diceva, se ciò che io richiedo deve accadere, accadrà, quand'anche io non facessi niente; e se non deve accadere, non accadrà mai, per quanta pena mi dia per ottenerlo. Questa necessità che si immagina negli eventi, distaccata dalle loro cause, la si potrebbe chiamare *fatum Mahometanum* [...] fa sì che i Turchi non evitino i luoghi dove infuria la peste»³⁵⁹.

Non a caso, il problema del male viene posto da Leibniz nel quadro di una *Teodicea* che deve dimostrare la giustizia divina, e la dimostrazione deve passare necessariamente attraverso la giustificazione della costante e dirompente presenza del male nel mondo.

Il discorso leibniziano si costruisce evidenziando, preliminarmente, il contrasto tra verità di fede e giustizia di Dio da una parte e, dall'altra, apparenza del male. Questo contrasto è iscritto nella dimensione del mistero: è infatti un mistero che Dio, per definizione assolutamente giusto

³⁵⁷ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte seconda, § 119, p. 185.

³⁵⁸ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 54, p. 141.

³⁵⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 55, p. 142.

oltre che onnipotente, abbia potuto creare un mondo che ospita in sé il male. Il mistero, però, nella conciliativa teologia leibniziana, non concerne qualcosa che è contro ragione, opposto ad essa, ma rappresenta una verità che sarebbe piuttosto al di sopra della ragione, ossia tale che la nostra mente non può comprenderla o spiegarla compiutamente.

Il male per Leibniz – che da tale punto di vista si presenta come pensatore ‘moderno’, come abbiamo già indicato, non è però una mera parvenza, bensì un’apparenza che ha in sé realtà (non un’apparenza di una realtà), la cui consistenza ontologica si presenta innegabile da parte della ragione. Ciò che la ragione deve fondamentalmente negare è invece la verità del male o, in altri termini, che il male possa costituire la vera essenza.

Dio non vuole il peccato, ma lo permette come *conditio sine qua non* del bene, intendendo ciò non secondo il principio del necessario, bensì secondo i principi della convenienza, considerato che alla base della sua scelta vi è un atto d’amore che apre le porte anche al peccatore.

Del resto, è il caso solo di accennare che in questo quadro teologico Dio è sì il Creatore, ma in ciò che crea è subordinato al supremo criterio ontologico-assiologico del meglio. In tale prospettiva, si può sostenere che la concezione leibniziana si situi su un piano intermedio tra la volontà assoluta del Dio personale, trascendente, cartesiano e la necessità del Dio-Sostanza spinoziano. Guardando ora al cuore della questione, Leibniz s’interroga sulla causa del male e ricorda che alcuni degli antichi pensatori greci attribuivano la causa del male alla materia, increata e, in senso ontologico, indipendente da Dio: la materia era per loro eterna, e non era quindi nemmeno concepibile una creazione dal nulla: *Ex nihilo nihil fit*: è la tesi che, implicita o esplicita, attraversa tutto il pensiero greco.

«Gli antichi attribuivano la causa del male alla *materia*, che essi credevano increata e indipendente da Dio, dove troveremo la fonte del male? La risposta è che dev’esser cercata nella natura ideale della creatura, in quanto siffatta natura è racchiusa nelle verità eterne che sono nell’intelletto di Dio, indipendentemente dalla sua volontà. Bisogna considerare infatti che c’è un’*imperfezione originale nella creatura*, prima del peccato, poiché la creatura è essenzialmente limitata. E da ciò consegue che essa non può saper tutto, e che si può sbagliare e commettere altri errori. Platone ha detto nel *Timeo* che il mondo aveva la propria origine dall’intelletto unito alla necessità. Altri

hanno unito Dio e la natura. Si tratta di una tesi alla quale si può dare un senso accettabile: Dio sarà l'intelletto, mentre la necessità, vale a dire la natura essenziale delle cose, sarà l'oggetto dell'intelletto, in quanto consiste nelle verità eterne. Ma siffatto oggetto è interno e si trova nell'intelletto divino: è là dentro che si trova non soltanto la forma primitiva del bene, ma anche l'origine del male. Si tratta della *regione delle verità eterne*, che deve esser messa al posto della materia quando si tratta di cercare la fonte delle cose. Questa regione è la *causa ideale del male* (per così dire) altrettanto che del bene. A parlar propriamente, tuttavia, il formale del male non ha alcuna causalità *efficiente*, poiché, come vedremo, consiste nella privazione: vale a dire in ciò che la causa efficiente non produce affatto. È per questo che gli scolastici usano chiamare *deficiente* la causa del male»³⁶⁰.

La causa del male risiede in primo luogo nell'imperfezione originaria della creatura, imperfezione che è prima del peccato originale, in quanto l'ente creato, in quanto tale, è per sua essenza limitato. Ma non solo, poiché il suo sapere è un sapere parziale, egli è incline a ingannarsi e a cadere nell'errore. A causa del suo carattere finito e imperfetto, l'uomo può peccare e soffrire. Eppure non è la realtà umana, finita e imperfetta, a rendere l'uomo un peccatore.

In generale, essendo la natura essenziale delle cose l'oggetto dell'intelletto di Dio, Leibniz ritiene che sia il bene che il male traggano da esso origine (o, specificamente, ne siano causa ideale).

È anche importante comprendere il fine ultimo dell'argomentazione leibniziana. Ciò che Leibniz vuole sostenere è che il male non può essere ascritto all'uomo come una colpa. L'uomo non soffre a causa della sua natura, bensì per una combinazione di eventi esterni o un atto di volontà non soggetta alle regole della *recta ratio*. È un atto di volontà libera a rendere dunque il peccato attuale. Abbiamo stabilito che il libero arbitrio è la causa prossima del male di colpa e, in seguito a ciò, del male di pena, anche se è vero che l'imperfezione originaria delle creature, che si trova rappresentata nelle idee eterne, ne è la causa prima e più lontana.

L'obiettivo polemico di Leibniz è Bayle, che si oppone a quest'uso del libero arbitrio: non vuole che ad esso si attribuisca la causa del male.

Ma, infine, la questione dirimente è ancora un'altra. Bisogna chiarire ancor meglio la natura della libertà.

³⁶⁰ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 20, p. 122.

Come sappiamo la libertà, «come la si richiede nelle scuole teologiche», consiste – osserva Leibniz – nell'*intelligenza*, che implica una conoscenza distinta dell'oggetto della deliberazione; nella *spontaneità*, con la quale ci determiniamo; nella *contingenza*, vale a dire, nell'esclusione della necessità logica o metafisica.

«L'intelligenza è come l'anima della libertà, e il resto ne è come il corpo e la base». Si può anzi dire che la sostanza libera si determina di per sé e fa ciò seguendo il motivo del bene appercepito dall'intelletto, che la inclina, senza necessitarla, e tutte le condizioni della libertà sono comprese in queste poche parole. L'altro punto nodale è che l'imperfezione che si trova nelle nostre conoscenze e nella nostra spontaneità, e la determinazione infallibile che è implicata nella nostra contingenza non distruggono né la libertà né la contingenza³⁶¹.

Ovviamente, privarsi del retto uso della ragione vuol dire peccare, sebbene il suo utilizzo come volontà libera sia un atto positivo che la volontà compie, proprio perché nasce da un atto di responsabilità, ossia di libertà. Inoltre, poiché il male non è connaturato all'uomo, questi non rappresenta più il giusto che soffre senza propria colpa, come nel caso di Giobbe, che soggiogato dall'errore fatale, si era trovato in una sorta di «colpevolezza incolpevole»³⁶².

Giobbe rappresenta l'immagine del giusto la cui fede è messa alla prova da Dio. Giobbe, infatti, inebetito dal dolore, chiede a Dio ragione della sua sofferenza. Ad ogni modo, Giobbe non ha commesso nessuna colpa, è un uomo giusto e devoto che è colpito dalla sofferenza. Vero è, nell'immaginario della cultura occidentale di matrice cristiana, che se un uomo pecca, contro Dio o gli uomini, la sua sofferenza è spiegabile: il dolore è il tributo che deve pagare per espiare il suo male. Ma, Giobbe non ha commesso nessuna colpa. E allora perché deve soffrire? Il libro di Giobbe, che fa parte dell'Antico Testamento, mostra chiaramente come la sofferenza del giusto non sempre è una conseguenza della sua colpa. Giobbe è colpito dalla sofferenza nonostante la sua devozione, nonostante ami e rispetti Dio più della sua stessa vita.

³⁶¹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 288, p. 317.

³⁶² Cfr. P. COLONNELLO, *La questione della colpa tra filosofia...*, cit., p. 68.

Ciò che si è detto deve far riflettere sul rapporto tra Dio e il male e sul ruolo dell'individuo. D'altronde, la stessa *teodicea jobica* altro non è che il tentativo di giustificare Dio per la presenza del male nel mondo e per la distribuzione disuguale del bene e del male in rapporto ai meriti umani. È innegabile che il dramma di Giobbe trovi il suo epicentro nell'orizzonte problematico di un Dio impenetrabile e crudele. A parere di Ricoeur, si tratta di una nuova dimensione della fede: una fede *non verificabile*. È il dramma di un uomo che grida il suo dolore a un Dio che risponde con il silenzio³⁶³. D'altra parte, Giobbe è colpevole di aver voluto varcare la soglia del *mysterium* divino e Dio, osserva Simone Weil, si fa beffa delle sventure umane³⁶⁴. Diversa è la posizione di Abraham Joshua Heschel, secondo cui l'errore di Giobbe è di essersi lamentato quando tutto andava male e di essere stato zitto quando, invece, tutto andava bene³⁶⁵.

Beninteso, nella concezione leibniziana il male è il frutto delle azioni malvagie che l'uomo decide liberamente di compiere nel momento in cui non usa rettamente la ragione. D'altra parte, bisogna ammettere che è difficile per l'uomo vivere la propria esistenza senza commettere la colpa del peccato.

Leibniz, in realtà, non intende insegnare precetti di morale o regole e indicazioni spirituali per l'esercizio della vera pietà. Da questo punto di vista, è sufficiente illustrare, nella considerazione del nostro agire, la fonte delle nostre debolezze, la cui conoscenza ci fornisce allo stesso tempo la conoscenza dei rimedi.

Una conseguenza di questa ipotesi è che bisogna darsi una volta per tutte una regola, e cioè bisogna considerare e seguire, una volta comprese, le

³⁶³ Cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970, p. 596; cfr. P. COLONNELLO, *La questione della colpa tra filosofia...*, cit., pp. 90-91.

³⁶⁴ Cfr. S. WEIL, *Attesa di Dio*, a cura di J. M. Perrin, trad. it. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, pp. 87-88.

³⁶⁵ Cfr. A. J. HESCHEL, *Passione di verità*, trad. it. di L. Theodoli, Rusconi, Milano 1977, p. 267; cfr. P. COLONNELLO, *La questione della colpa...*, cit., p. 94 (Giobbe vive una situazione limite. Nella sua vicenda il confine tra colpa e innocenza è alquanto labile. Tuttavia, varcare il limite di quella soglia significa prendere consapevolezza delle proprie colpe. Divenire autore responsabile del male che si compie. Giobbe è a metà strada tra il tutto e il nulla, tra il suo essere finito e la sua aspirazione all'infinito. Da una parte il finito si rapporta all'infinito mediante la libertà, dall'altra l'infinito riscatta il finito attraverso la redenzione).

conclusioni della ragione. E ciò per mettersi infine in possesso del dominio sulle passioni così come sulle inclinazioni insensibili o inquietudini (anche se non sono apperceptive che mediante pensieri sordi e senza alcuna attrattiva sensibile), acquistando quel costume di agire secondo ragione, che renderà la virtù piacevole e come naturale³⁶⁶.

Come si vede chiaramente, ci muoviamo in un quadro in cui l'immagine del Leibniz morale è affidata quasi interamente alla scelta speculativa dell'agire secondo *recta ratio*. Ora, è altresì vero che tale concezione dell'etica abbia il suo fondamento anche nell'istinto. A ciò si aggiunga che la sapienza è la scienza della felicità e come tale ci insegna a raggiungerla.

Giova allora riprendere, ancora una volta, il punto focale del discorso, i principi giuridici ed i rapporti sociali sui quali si regge la civiltà umana scaturiscono da due fonti diverse, e cioè l'istinto e la ragione³⁶⁷.

E riguardo alla prima fonte possiamo affermare che la morale ha principi indimostrabili, e che uno dei più essenziali è che bisogna seguire la gioia e fuggire la tristezza. Occorre aggiungere, tuttavia, che questa non è una verità che può essere conosciuta per pura ragione, «poiché è fondata sull'esperienza interna, o su conoscenze confuse, dal momento che non sentiamo cos'è la gioia e la tristezza»³⁶⁸.

Leibniz definisce la gioia come un piacere che l'anima sente quando considera il possesso di un bene presente o futuro come assicurato.

«[...] noi siamo *in possesso* di un bene, quando esso è in nostro potere in modo tale che ne possiamo godere quando vogliamo»³⁶⁹.

Preliminarmente, è necessario individuare e qualificare che cosa, innanzitutto, si intende con il termine gioia. Il filosofo ritiene che «le lingue mancano di termini abbastanza appropriati per distinguere delle nozioni vicine a questa». Sicuramente il termine latino *gaudium* si avvicina a questa

³⁶⁶ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 164.

³⁶⁷ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, pp. 64-65.

³⁶⁸ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, pp. 64-65.

³⁶⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 143.

definizione di gioia sopra indicata più della parola *laetitia*, la quale si traduce pure con *gioia*.

«Forse il latino *gaudium* si avvicina a questa definizione della gioia più della parola *laetitia*, che si traduce pure con *gioia*: ma in questo caso essa mi sembra significare uno stato in cui il piacere predomina in noi, poiché durante la tristezza più profonda e nel mezzo dei più cocenti dolori si può prendere qualche piacere, come bere o ascoltare musica, mentre invece il dispiacere predomina; e d'altra parte, nel mezzo dei più acuti dolori, lo spirito può essere nella gioia, come accadeva ai martiri»³⁷⁰.

Inoltre, l'inquietudine si trova pure nella gioia, «poiché essa rende l'uomo vigile, pieno di speranza per andar più lontano. La *gioia* è stata capace di far morire per l'eccessiva emozione, e allora vi è in essa qualcosa di più che l'inquietudine»³⁷¹.

Anche la *tristezza* è un'inquietudine dell'anima, allorché pensa che un bene di cui avrebbe potuto gioire più a lungo è andato perduto o quando è tormentata da un male attualmente presente³⁷². Come se non bastasse, non soltanto la presenza attuale, ma anche il timore di un male a venire, può rendere tristi. E riguardo all'*inquietudine*, «vi è nel dolore, e di conseguenza nella tristezza qualcosa in più»³⁷³.

Lo statuto ontologico dell'individuo è segnato dall'inquietudine, la quale, pur essendo generata dal concorso impercettibile e costante di un'infinità di piccoli semidolori, tuttavia, non viene a proporsi come un percorso di allontanamento dalla felicità, in vista del massimo dolore.

«E, ben lungi dal dover considerare quest'inquietudine come una cosa incompatibile con la felicità, trovo invece che essa è essenziale alla felicità delle creature, la quale non consiste mai in un perfetto possesso, che le renderebbe insensibili e come stupide, ma in un progresso continuo e ininterrotto verso beni più grandi»³⁷⁴.

³⁷⁰ *Ibid.*, SF II,

³⁷¹ *Ivi*, SF II, p. 144.

³⁷² *Ibid.*, SF II,

³⁷³ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 144.

³⁷⁴ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 165.

La nostra volontà è sempre eccitata da una serie di appetizioni, alle quali nelle scuole conferirebbero il titolo di *motus primo primi*, che ci spingono verso la ricerca della gioia. Tuttavia, spesso ci capita di confondere quest'ultima con i piaceri immediati, i quali offrono soltanto pochi istanti di un'effimera felicità al caro prezzo dell'infelicità durevole. Esiste un modo per ovviare a questo inconveniente e moderare le appetizioni: *pensate bene e ricordate*. Vale a dire: è necessario fare le leggi e rammentarle, osservandole anche quando è assente la ragione che le ha portate alla luce.

Secondo il filosofo inglese John Locke, il desiderio è spinto verso il piacere ed è eccitato dalla felicità, che altro non è se non il più grande dei piaceri che si possa provare, laddove, di contro, il massimo dolore possibile si identifica con la miseria.

Leibniz, dissentendo dall'opinione del lord inglese, afferma: «non so se il massimo piacere è possibile; credo piuttosto che esso possa crescere all'infinito», per cui la felicità non si pone come un approdo ultimo, ma si rivela essere un piacere durevole, che «non potrebbe aver luogo senza una progressione continua verso altri piaceri»³⁷⁵.

Nel corso di questo progresso le uniche guide sono la ragione e la volontà, se, come appare evidente, i sentimenti e l'appetito spingono solo verso un temporaneo piacere. E io credo – ritiene Leibniz – che «in fondo, il *piacere* sia un sentimento di perfezione, e il *dolore* un sentimento di imperfezione, ma così intensi che se ne possa avere appercezione», in modo tale che si potrà definire bene ciò che contribuisce al piacere e male ciò che serve al dolore, sebbene in relazione ad un bene più grande potrà dirsi uno più piccolo che esso sia un male³⁷⁶.

Vero è che il desiderio può non trovare attuazione soltanto quando non è sufficientemente forte, ovvero quando si scontra con inclinazioni contrarie, tali che lo arrestino. Ciò, tuttavia, non impedisce che l'uomo possa, attraverso l'esercizio di una serie di metodi ed artifici razionali, indirizzare i propri desideri e, con il tempo, diventare padrone di se stesso.

L'esecuzione del desiderio è sospesa quando esso non è abbastanza forte da commuoverci e da superare la fatica o l'incomodo che si ha nel

³⁷⁵ Ivi, SF II, p. 171.

³⁷⁶ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 171.

soddisfarlo. A volte, osserva Leibniz, questa fatica consiste in una sorta di pigrizia o fiacchezza insensibile, che scoraggia senza che vi si ponga attenzione; e per lo più questo si verifica nelle persone educate nella mollezza o il cui temperamento è flemmatico o che sono sfiduciate dall'età o dagli insuccessi. Ma quando il desiderio è abbastanza forte in se stesso per commuovere, se niente lo impedisce, può essere arrestato da inclinazioni contrarie, sia che consistano in una semplice propensione, che è come l'elemento o il cominciamento del desiderio, sia che esse si spingano fino al desiderio medesimo.

È, altresì, vero, a parere di Leibniz, che queste inclinazioni, propensioni e desideri contrari si debbano trovare nell'anima, tuttavia quest'ultima non li tiene in proprio potere, e di conseguenza non potrebbe resistervi in una maniera libera e volontaria cui possa partecipare la ragione, se non disponesse ancora di un altro mezzo, che è quello di distogliere lo spirito in un'altra direzione.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, la cosa migliore è abituarsi a procedere metodicamente e ad applicarsi a un corso di pensieri di cui la ragione e non il caso (vale a dire le impressioni insensibili e causali) costituisca il legame. Ebbene, una volta posti nella situazione di arrestare l'effetto dei nostri desideri e delle nostre passioni, è possibile sospendere l'azione. In altri termini, possiamo trovare i mezzi per combatterli, sia con desideri o inclinazioni contrari, sia con diversioni, cioè con occupazioni di altra natura.

È con tali metodi e artifici, osserva Leibniz, che diventiamo padroni di noi stessi e possiamo far pensare e far volere a noi stessi ciò che la ragione ordina. Nondimeno, ciò avviene sempre attraverso vie determinate, e mai senza motivo o in virtù del principio immaginario di una perfetta indifferenza o di un perfetto equilibrio, nel quale molti vorrebbero far consistere l'essenza della libertà; come se ci si potesse determinare senza motivo, e addirittura contro ogni motivo, e andare direttamente contro il prevalere delle impressioni e delle propensioni³⁷⁷.

³⁷⁷ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 172.

È in questo senso che si può parlare di libertà, non già pura indifferenza o potere di non desiderare, ma consapevolezza di essere inclinati e costantemente determinati verso il meglio.

Siamo così giunti al momento culminante dell'interpretazione leibniziana: chiarire il passaggio in cui per poter superare le difficoltà e per poterlo fare in maniera intellegibile e comunicabile, è necessario che il principio innato, da verità conosciuta in maniera oscura e confusa, «per istinto», diventi una «verità di ragione distinta ed esteriorizzabile»³⁷⁸.

Il che implica un deciso spostamento di ottica, perché Leibniz qui sta affermando che un principio innato può divenire un principio universale assumibile come massima morale, e che quindi, in ultima analisi, le sue ragioni, la condotta che ispira e le sue interpretazioni sono unanimemente possibili.

Leibniz non vuole dire qui che tale principio debba essere valutato in maniera negativa, cosa alquanto plausibile se si considera che proviene dai sensi e dai recessi più reconditi dell'anima – la nostra inclinazione non è proiettata verso la felicità in senso proprio, ma verso la gioia, e dunque verso il presente – d'altra parte, «è la ragione invece che porta all'avvenire e alla durata»³⁷⁹.

È qui, a parere di Leibniz, entra in gioco il ruolo dell'educazione, «che dovrebbe esser regolata in modo da rendere i veri beni e i veri mali sensibili quanto si può, accompagnando le nozioni che ce ne formiamo con le circostanze più adatte a tale scopo. E un uomo adulto cui manchi siffatta eccellente educazione deve cominciare – anche se tardi, sempre meglio che mai – a cercar piaceri luminosi e ragionevoli per opporli a quelli dei sensi che sono confusi, ma vivi»³⁸⁰.

Riguardo a tale problematica, giova sottolineare che il filosofo sta giustamente stabilendo i caratteri della legge morale.

A suo avviso, la gioia è un piacere che l'anima sente in se stessa quando considera il possesso di un bene legato al presente o al futuro come

³⁷⁸ P. BELLINAZZI, *Conoscenza, Morale, Diritto. Il futuro della metafisica in Leibniz, Kant, Schopenhauer*. Ets, Pisa 1990, p. 313.

³⁷⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici innati*, p. 66.

³⁸⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, pp. 163-164.

assicurato. La felicità, invece, è uno stato di gioia durevole, che non consiste mai in un «perfetto possesso», ma in un progresso continuo e ininterrotto verso beni più grandi.

La legge morale viene così ad essere la guida razionale della gioia e della felicità, e si trova a dover disciplinare quel comportamento della natura umana da cui essa stessa scaturisce. Un compito arduo visto la complessità di tale realtà.

2.4 Una legge innata

Per quel che concerne il problema della percezione di una verità innata, essa è confermata e definitivamente tematizzata dalla tesi leibniziana secondo cui «ogni sentimento è la percezione di una verità e che il sentimento naturale è percezione di una verità innata», che spesso è confusa come accade anche per le esperienze dei sensi esterni.

È in questo modo che si possono distinguere le *verità innate* dal *lume naturale*, che contiene solo ciò che è conoscibile distintamente, «allo stesso modo che il genere deve essere distinto dalla propria specie, poiché *le verità innate* comprendono tanto gli *istinti* che il *lume naturale*»³⁸¹.

Nel corso delle osservazioni finora compiute, abbiamo raggiunto in via preliminare la caratterizzazione dell'innatismo virtuale di Leibniz e, quindi, della concezione dello spirito non solo come una facoltà, ma anche come una disposizione alla conoscenza, dalla quale possono essere ricavate le conoscenze innate.

Il filosofo di Lipsia ritiene che la sola esperienza non è sufficiente a spiegare come operi la conoscenza umana.

L'argomento leibniziano può essere compreso attraverso l'esempio di una disciplina come la matematica, le cui nozioni non possono derivare dai sensi, se si vuole ottenere la dimostrazione dei teoremi. I sensi, infatti, forniscono alla mente solo verità particolari e contingenti: le verità *di fatto*.

Il che avvalorava senz'altro la tesi che vi sono delle nozioni generali, come le verità necessarie e *di ragione*, in cui rientrano le verità logiche e matematiche, le idee di essere e di Dio; verità che l'esperienza non potrà mai fornire all'uomo e che appartengono solo all'intelletto. Naturalmente, si tratta di un intelletto che non è un ricettacolo passivo di dati sensibili, ma è dotato di disposizioni, inclinazioni, di cui noi diventiamo consapevoli in occasione dell'esperienza. In tal senso, il mondo dell'esperienza rappresenta il dipanarsi di queste disposizioni e del loro emergere alla coscienza.

Ecco emergere, in rapporto alla conoscenza, il tema, già noto, della mente come un principio attivo *a priori*, e non come una *tabula rasa*. Una considerazione che condurrà il nostro autore alla correzione dell'*adagio*

³⁸¹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, p. 70.

scolastico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* con l'aggiunta *excipe: nisi ipse intellectus*.

La posizione di Leibniz ha il grosso merito di far emergere chiaramente che chiarezza e distinzione si conquistano. Sembra dunque che si debba concludere che, dal punto di vista del nostro autore, la conoscenza non è una visione intellettuale o, per essere più precisi, l'uomo non vive e non pensa già da sempre nella chiarezza e nella distinzione. Sto evidentemente andando al di là del testo, ma credo che questo “fondo” oscuro da cui ci muoviamo, aiuti a comprendere alcuni argomenti leibniziani che altrimenti resterebbero poco comprensibili.

Credo che il senso di tali opzioni possa essere meglio chiarito attraverso il confronto con la dottrina dell'errore nella filosofia cartesiana.

Ritorniamo alla concezione dell'intelletto in Cartesio, per evidenziare che le idee innate, nel suo sistema di pensiero, sono un criterio di verità non soggette ad alcun dubbio. L'intelletto cartesiano vive da sempre nella luce, l'errore morale è della volontà e non dell'intelletto: il lume naturale permette di muoversi sempre *de veritate in veritatem*³⁸².

Ovviamente, per Leibniz chiarezza e distinzione non sono sinonimi, ma variano da soggetto a soggetto. Sono due gradi dell'evidenza: il primo è il grado dell'evidenza sensibile, e pertanto è sempre confuso; l'altro, della conoscenza razionale, ma non è il fondo luminoso su cui si colloca il vero. Ebbene ci sono gradi diversi di conoscenza – passaggi, attenzioni dell'anima – una tensione, per cui, dall'oscuro e confuso, si perviene al chiaro e poi al distinto.

La verità è dentro di noi, però c'è bisogno di una conversione, che in ambito morale è un'evangelizzazione, una trasformazione, un rinnovamento che investe la spiritualità e la fisicità dell'umano.

Il primo approccio di un'analisi dell'innatismo ‘virtuale’ del nostro autore non può non consistere nel fatto che svecchia le metafore platoniche per liberarsi del criterio cartesiano di chiarezza e distinzione.

Non a caso, in Leibniz le idee non sono dotate di evidenza immediata, non rivelano subito se stesse, e considerato che non c'è separazione netta e

³⁸² R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, trad. e introduzione di S. Landucci, Laterza, Bari 2000, § 68, p. 95.

radicale tra le cose, il filosofo deve porre una continuità dall'oscuro al confuso, che non sono connotazioni negative, con chiarezza e distinzione verso l'evidenza.

Mi limito qui a formulare alcune ipotesi in merito alle ragioni del "fondo" oscuro comune a tutti gli uomini, che ha come sua conseguenza una concezione della verità che non esiste da sempre, ma si costruisce anche grazie a quest'opera di evangelizzazione con la quale si combatte il relativismo culturale e la distinzione barbaro-civile, giacché i valori sono comuni agli uni e agli altri.

Per Filalete-Locke gli uomini sbagliano perché non conoscono i limiti naturali del giusto e dell'ingiusto. Mentre ogni principio «che si suppone innato non può che esser conosciuto da ciascuno come giusto e conveniente»³⁸³.

Diversa è la posizione di Teofilo-Leibniz, secondo cui ciò che è innato non è sempre conosciuto subito chiaramente e distintamente. Anzi occorre molta attenzione e ordine per averne appercezione. Ma in verità questi argomenti sono complessi anche per gli uomini di studio, figuriamoci, poi, per la gente comune. Va però notato che ciò che non è conosciuto non per forza debba anche non essere innato.

«Ma prendendo la *conoscenza* in un senso più ristretto, vale a dire come la conoscenza della verità, come voi fate qui, signore, io dico che è pur vero che la verità è fondata sempre nella concordanza o discordanza delle idee, ma non è affatto vero, in generale, che la nostra conoscenza della verità sia una percezione di tale concordanza o discordanza»³⁸⁴.

Inoltre, quando conosciamo la verità solo empiricamente, per averla sperimentata, senza conoscere la connessione delle cose e la ragione di ciò che abbiamo sperimentato, non abbiamo la percezione di una tale concordanza o discordanza, a meno che non si voglia intendere che la sentiamo confusamente, senza averne appercezione.

³⁸³ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, pp. 70-71.

³⁸⁴ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. IV, *Sulla conoscenza*, cap. I, *Sulla conoscenza in generale*, p. 338.

A dire il vero è un errore richiedere sempre una conoscenza in cui si ha appercezione della connessione o dell'opposizione, ed è proprio questo che, osserva Leibniz, non si può concedere³⁸⁵.

Un elemento importante per comprendere la direzione di marcia del pensiero leibniziano è dunque la considerazione che non avere conoscenza distinta di una qualche cosa non equivale a non averne affatto.

Lo sguardo gettato sulla molteplice ambiguità del filosofare non deve assolutamente indurci in inganno, sarebbe uno sbaglio voler attenuare anche solo parzialmente questa concezione secondo cui una conoscenza non è tale perché non è chiara e distinta. Di fatto, è la confutazione del principio cartesiano della *clarté*. È una posizione antirazionalistica senza essere irrazionalistica.

A tal proposito, più che dagli argomenti leibniziani, conviene partire dall'analisi della concezione dell'errore in Cartesio. E va senz'altro indicato che l'errore in Cartesio nasce da un cattivo uso della volontà, che potrebbe anche non sbagliarsi mai, se fosse sempre ben guidata.

Secondo Cartesio, la causa dell'errore non è la facoltà di volere che Dio ha dato ad ogni uomo, in quanto essa è quanto mai «ampia e perfetta nel suo genere». E neppure la facoltà dell'intelletto è causa di errore in quanto tale facoltà è stata anch'essa data all'uomo da Dio, e quindi, «qualsiasi cosa io intenda con l'intelletto, senza dubbio la intendo correttamente né può accadere che in ciò mi inganni. Ma allora donde mai provengono i miei errori? Ecco da che cosa: dal solo fatto che, dato che la volontà è più ampia dell'intelletto, io non la trattengo nei medesimi limiti di questo, bensì la estendo anche a quel che non intendo; e, poiché rispetto a ciò essa è indifferente, facilmente deflette dal vero e dal buono, ed è così che io mi inganno o pecco»³⁸⁶.

«Quando, dunque, io non percepisca con sufficiente chiarezza e distinzione che cosa sia vero, se mi astengo dal dare un giudizio, è chiaro che allora agisco correttamente e non mi inganno (affermativo o negativo che sia), allora non faccio un uso corretto della libertà dell'arbitrio»³⁸⁷.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, IV, p. 95.

³⁸⁷ *Ivi*, p. 97.

La causa dell'errore risiede nel modo indebito da parte dell'uomo di usare le due facoltà nel giudizio o, meglio, nel non contenere la volontà che è più ampia dell'intelletto nei limiti delle percezioni chiare e distinte presentate dall'intelletto, nell'estenderla anche alle cose che non si intendono o che si percepiscono confusamente e rispetto alle quali non si dovrebbe non essere che indifferenti.

Ebbene, l'analisi dell'origine e della causa dell'errore in Cartesio segue un'indicazione fondamentale.

Vale a dire: quando non percepisco chiaramente e distintamente qualcosa, se mi astengo dal giudicare agisco rettamente e non corro alcun rischio di sbagliare. Se invece giudico, cioè intervengo con la volontà nell'atto percettivo dell'intelletto affermando o negando, non faccio retto uso del libero arbitrio: sbaglio se il giudizio è falso, ma d'altronde se il giudizio viene ad essere vero non posso dire di possedere la verità, perché questo imbarcarmi nella verità è puramente causale e non sono in grado di rendere ragione della verità nel giudizio.

Da questo assunto si ricava che la privazione che costituisce la forma, ossia l'essenza o natura dell'errore risiede nel non retto uso del libero arbitrio. Resta inteso che non si tratta di una qualche forma di privazione nella facoltà ricevuta da Dio, né nell'operazione in quanto dipende da lui. È privazione di chiarezza e di distinzione, cioè di evidenza e, quindi, privazione di verità, che è causa tanto dell'errore logico quanto dell'errore morale, del peccato.

In questo senso, e in questa prospettiva d'indagine, l'impegno che l'uomo deve assumersi nei confronti della verità è molto forte, in quanto la verità stessa è bene mentre il male è causato per lo più dall'ignoranza. Il male è conseguenza di una conoscenza oscura, ma anche di un atto volontario: un problema che potrei risolvere semplicemente sospendendo il giudizio o trattenendomi dall'agire *in assenza* della verità, di modo che non potrei né sbagliarmi in senso epistemologico, né in senso morale.

Nel valore morale dell'atto è più chiaro il peso della responsabilità dell'uomo di fronte alla verità: l'uomo ha il dovere morale, se così si può

dire, di conoscere, al fine di non fare il male e, conseguentemente, di fare il bene.

Ai fini della presente ricerca, consta rilevare che l'assunzione di tale modello implica conseguenze rilevanti per quanto attiene all'individuazione del vero bene, che risulta determinato dalla decisione arbitraria, poiché necessariamente si farà il bene seguendo il vero. Si rivela così che con la distinzione tra pensiero cosciente e quello che, per diversi motivi, non può essere considerato tale è possibile risolvere i nostri problemi o, meglio, è possibile riflettere intorno alla trasparenza del pensiero, delle percezioni di cui non si è coscienti e dei pensieri che ci guidano nella vita senza che ne siamo consapevoli.

Il punto da cui intendo muovere è costituito da due distinte, ma connesse, definizioni date da Cartesio.

Secondo la prima l'*Io* è una «cosa pensante», ovvero «una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente»³⁸⁸: da questa definizione si può dedurre che l'*Io*, in quanto è per essenza cosa pensante non può mai cessare di pensare, perché le proprietà essenziali non sono mai separate dal loro soggetto.

La seconda definizione, integrando la prima, considera il pensiero sempre autocosciente, e attribuisce alla continua presenza della coscienza l'origine della trasparenza che lo contraddistingue.

Non v'è dubbio che tra pensiero e coscienza sussiste una reciproca essenzialità: essa consente a Cartesio di dedurre dalla certezza psicologica di pensare quella ontologica di essere *una cosa che pensa*.

A livello preliminare va detto che tale deduzione è possibile perché il pensiero è accompagnato dalla coscienza di pensare. Di fatto, pensare inconsapevolmente non conduce ad alcuna certezza di pensare.

La funzione fondante del *Cogito* comporta dunque l'identificazione di pensiero e coscienza, tuttavia, taluni hanno contestato la validità dell'identificazione di pensiero e coscienza, parlando esplicitamente di «pensieri ai quali non si pensa»³⁸⁹.

³⁸⁸ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 47.

³⁸⁹ F. LAMY, *De la connaissance de soi même*, II ed., Paris 1701, in VI tomi; t. III, p. 375: «Negli ultimi tempi – osserva Lamy – ha luogo un ampio dibattito per conoscere se ci siano dei pensieri ai quali non si pensa. La sola espressione

Va senz'altro indicato, per quanto concerne Leibniz, che l'espressione «pensieri sordi» compare per la prima volta in una lettera alla principessa Sophia, scritta nel maggio del 1697, in cui sostiene di non essere affatto persuaso che si possa concepire il pensiero senza riferirsi anche all'estensione. Tuttavia, pur muovendo dal convincimento che vi sono dei pensieri ai quali non corrispondono nello spirito né immagini né figure, e che alcuni di questi pensieri sono distinti, non condivide tutti gli esempi che portano i cartesiani, anche «perché la figura di mille angoli qui disegnata non è estesa più distintamente di un qualche grande numero»: è un pensiero sordo, come nell'algebra, dove si pensa con simboli al posto delle cose³⁹⁰. Leibniz lavora a lungo su questa nozione anche perché ritiene che spesso, per abbreviare, s'impiegano le parole pensandole senza farne l'analisi, perché essa non è in tali circostanze necessaria.

Se confrontiamo questo brano della lettera alla principessa Sophia con altri scritti di Leibniz in cui egli si riferisce all'esempio del poligono di mille lati, emerge chiaramente che con l'espressione francese *pensées sourdes* è stata tradotta l'espressione latina *cogitationes caecae*, presente nel *De arte combinatoria*. Che questo sia il metodo adottato da Leibniz risulta del tutto chiaro se si considera l'espressione con cui, nel *De arte combinatoria* e altrove, egli rappresenta il pensiero che non è capace di cogliere con una visione perspicua il proprio oggetto³⁹¹. Com'è noto, il filosofo si serve dell'esempio, già cartesiano, del poligono di mille lati o chiliagono. Una figura che, sebbene sia distintamente pensabile e definibile, non risulta immaginabile analiticamente e perspicuamente. Leibniz dimostra che sovente a tale nozione non corrisponde nella nostra mente alcuna immagine in grado di esprimere il ritratto logico fornito dalla sua definizione.

A riguardo, si consideri come l'espressione pensieri ciechi venga utilizzata da Leibniz per sviluppare quegli aspetti matematico-linguistici della sua riflessione; la quale, procedendo per segni o caratteri, evita di ricorrere ogni volta alle idee delle cose.

all'inizio è parsa talmente bizzarra ad alcuni studiosi, che non hanno avuto difficoltà a scambiarla per uno scherzo. Tuttavia [...] hanno considerato [...] con il tempo, questi pensieri non solo tollerabili, ma pure gradevoli» (traduzione mia).

³⁹⁰ G. W. LEIBNIZ, in GP VII, p. 555.

³⁹¹ G. W. LEIBNIZ, *De arte combinatoria*, in GP IV, p. 35.

In riferimento a questo tipo di pensiero, che caratterizza sia il calcolo algebrico, geometrico o logico-combinatorio, sia la riflessione degli uomini a proposito degli argomenti più svariati, e cioè quando essi si servono delle parole senza preoccuparsi di spiegarne il senso, occorre precisare che in un primo momento della speculazione leibniziana non troviamo nessun accenno nei suoi scritti a sviluppi d'ordine etico-psicologico di tale nozione; sviluppi che emergeranno solo quando l'aggettivo latino *caecus* verrà sostituito da *sourd* nelle opere in francese, mettendo in relazione le due espressioni, *cogitationes caecae* e *pensées sourdes*.

La problematica etico-psicologica, nel cui ambito l'espressione *pensées sourdes*, viene introdotta nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*: essa focalizza la propria attenzione intorno ai rapporti tra intelletto e volontà.

Com'è noto, tali rapporti avevano già trovato nel corso del XVII secolo una loro formulazione nella rievocazione di un famoso verso di Ovidio: «Video meliora proboque, deteriora sequor»³⁹², cui era ricorso lo stesso Spinoza nella sua *Etica*, per introdurre allo studio dei rapporti tra ragione e passioni³⁹³.

Anche Leibniz, nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, riprende questo verso allo scopo di stilare un riepilogo riguardo ai problemi che la ragione incontra nell'arginare o modificare le passioni, mettendolo in bocca a Filalete, il protagonista lockiano, il quale se ne serve per spiegare la condizione in cui si trova un uomo che non riesce ad astenersi dal bere, pur essendo consapevole di tutti gli aspetti negativi di questo vizio.

D'altra parte, Teofilo, il protagonista leibniziano dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, dimostra che il verso ovidiano mette in luce diverse difficoltà; tuttavia, egli ritiene, al contempo, che queste difficoltà non devono costituire un alibi morale, inducendoci a credere di dover trascurare del tutto quegli antichi assiomi per i quali la volontà segue il bene maggiore e fugge il male maggiore.

³⁹² OVIDIO, *Metamorfosi*, libro VII, vv. 20 - 21, citato da Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della Potenza e della libertà*, § 35, p. 162; in GP V, p. 171.

³⁹³ B. SPINOZA, *Etica*, parte IV, § XVII, Torino 1978 (prima ed. 1959), rispettivamente p. 229 e pp. 211-212.

«L'origine della scarsa sollecitudine verso i veri beni deriva in gran parte dal fatto che negli oggetti o nelle circostanze nelle quali i sensi non agiscono, i nostri pensieri sono, per così dire, sordi (in latino li chiamo *cogitationes caecas*), privi cioè di percezione o di sentimento, consistenti nell'impiego puro e semplice di caratteri, come accade a coloro che, nel calcolo algebrico non considerano, di tanto in tanto, le figure geometriche delle quali si tratta, giacché le parole hanno un effetto analogo ai caratteri dell'aritmetica e dell'algebra. Spesso si ragiona senza quasi avere l'oggetto nello spirito. Ora, una conoscenza siffatta non ha efficacia; a commuovere occorre qualcosa di vivo»³⁹⁴.

Vero è che la nozione di *pensieri ciechi* va ad assumere una collocazione in un ambito che è appunto quello morale che accoglie in sé un nuovo limite del pensiero, e che è definibile genericamente come simbolico, ovvero quello di non riuscire, «toccando l'anima», a determinare scelte e comportamenti eticamente razionali. Ciò appare evidente anche nell'unico passo dei *Saggi di teodicea*, in cui l'espressione *pensées sourdes* viene utilizzata da Leibniz al fine di spiegare le resistenze che incontra l'anima nel momento in cui si trova a contatto con le verità che conosce e denuncia; resistenze che sono maggiori proprio quando «l'intelletto procede, in buona parte, soltanto con *pensieri sordi*, poco capaci di toccarci. Perciò, il legame tra il giudizio e la volontà non è così necessario come potrebbe pensare»³⁹⁵.

Nel senso inteso da Leibniz gli uomini possono pensare a Dio, alla virtù e alla felicità senza avere idee esplicite a riguardo, e non perché non possono averne, considerato che esse sono nel loro spirito, ma semplicemente perché non si danno la pena di approfondirne l'analisi; piuttosto si basano sulla memoria di riflessioni passate, per cui il più gran bene è nel partito migliore ed il più gran male in quello contrario. Eppure, i nostri pensieri e i nostri ragionamenti, nel momento in cui non li consideriamo in maniera chiara e distinta, si presentano come una specie di *psittacismo* o, meglio, osserva Leibniz, un vuoto parlare, che non fornisce niente allo spirito per il presente, e se non prendiamo misure per porvi rimedio sono come parole al vento³⁹⁶.

³⁹⁴ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della Potenza e della libertà*, § 35, pp. 161-162; in GP V, p. 171.

³⁹⁵ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 311, p. 330.

³⁹⁶ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della Potenza e della libertà*, § 35, p. 161; in GP V, p. 171.

E questo, d'altra parte, è anche uno dei motivi per cui nella lotta fra la carne e lo spirito, lo spirito soccombe così spesso³⁹⁷.

«Questa lotta non è altro che l'opposizione delle differenti tendenze che si fanno spesso sentire chiaramente, mentre i pensieri distinti sono d'ordinario chiari solo in potenza: essi potrebbero esserlo, se volessimo prenderci la pena di penetrare il senso delle parole o dei caratteri, ma non facendolo, o per negligenza o per mancanza di tempo, opponiamo parole vuote e immagini deboli a sentimenti vivi»³⁹⁸.

Nella prospettiva leibniziana, l'analisi del significato delle parole, non è importante solo per la comprensione del senso esatto che il termine include in sé, ma è utile anche per la comprensione di quelle che sono le conseguenze delle nostre scelte morali, consentendoci in tal modo di percepire i mali o i beni che possono seguirne e indirizzandoci indirettamente a scegliere le soluzioni migliori.

È, altresì, vero che l'utilizzo dei termini in maniera ripetitiva o *cieca* non fornisce una panoramica delle conseguenze di tutto ciò che il loro significato comporta, così continua a persistere in noi il sopravvento di quelle disposizioni o sensazioni che, sebbene percepite soltanto confusamente, ci colpiscono in modo più vivo.

Da tutto ciò si può concludere che il pensiero, il quale dal punto di vista di una teoria della conoscenza è cieco per la sua incapacità d'individuare le contraddizioni che si nascondono in certi concetti o, di considerare "perspicuamente" le implicazioni del loro significato all'interno di un ragionamento complesso³⁹⁹, si rivela, al contempo, nella prospettiva morale, sordo, nel senso soggettivo e oggettivo di *surdus* in latino, ovvero sordo in quanto incapace sia di farsi sentire, sia di farsi ascoltare.

Ciò che si cercherà ora di indagare sono i nostri pensieri, circa i due ordini di causa di sordità.

Il primo, che si definisce oggettivo, è legato all'arbitrarietà dei segni di cui ci serviamo in confronto al loro significato e, dal fatto che, mentre pensiamo, per andare avanti nel nostro ragionamento, siamo per lo più indotti a tralasciare l'analisi.

³⁹⁷ Ivi, in SF II, pp. 161-164; in GP V, p. 171.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ G. W. LEIBNIZ, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, in GP IV, p. 423; trad. it. *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in SF I, pp. 252-257.

Il secondo, che si definisce soggettivo, è legato a un comportamento di cui siamo responsabili quando noi stessi non approfondiamo l'analisi del significato dei simboli, e ci limitiamo a ripeterne pigramente la successione, rinunciando a considerare le idee, le percezioni e i sentimenti, che tali simboli sono in grado di evocare.

La questione è complicata ancora dal fatto che, se da un lato il rapporto tra la relativa convenzionalità dei simboli e la simbolicità del pensiero spesso determina un uso tendenzialmente passivo e ripetitivo delle parole; dall'altro, si può riscontrare che questa constatazione non impedisce di formulare ragionamenti corretti, né di essere consapevoli della loro correttezza, dato che possiamo sempre ricordarci di averli controllati in altre circostanze e che il loro senso può sembrarci semanticamente evidente.

A partire dal convincimento che il fine delle nostre riflessioni non è solo conoscitivo, se si vuole intervenire sulle scelte morali, motivandole o modificandole, bisogna tener presente che la negligenza nel prestare attenzione al senso delle parole che compongono i nostri pensieri costituisce la causa autentica ed eliminabile della loro inefficacia persuasiva.

Se, da una parte, sono i pensieri stessi a non farsi ascoltare dall'anima, per l'arbitrarietà dei segni di cui si compongono rispetto alle percezioni o sentimenti che possono suscitare; dall'altra, è proprio la ragione a celarsi dietro la propria sordità e inefficacia quando, pur essendo alle prese con le passioni o, i desideri più segreti, tenta di procedere affidandosi alla capacità autocombinatoria dei simboli, quasi fosse impegnata in un calcolo matematico o algebrico.

Si è visto che, secondo Leibniz, in quest'ultimo caso, tale cieca maniera di procedere si rivela tanto corretta quanto necessaria, «perché il ragionamento può essere in qualche modo automatizzato e ridotto alla semplice manipolazione di segni»⁴⁰⁰. Così l'evocazione delle idee corrispondenti non risulta essenziale per il pensiero quando esso sia inteso come calcolo.

I pensieri sordi, non convincendoci a perseguire le azioni migliori e lasciandoci in balia delle passioni, permettono, secondo Leibniz, solo una conoscenza imperfetta:

⁴⁰⁰ M. DASCAL, *La semiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris 1978, p. 180.

«Essi non riescono infatti a vincere l'incredulità occulta che regna nelle anime degli uomini»⁴⁰¹, né a controllare quell'inquietudine, o desiderio⁴⁰², che è la fonte principale della loro industriosità e attività, ma che si rivela una predisposizione al dolore se le immagini restano «labili o vane», se gli uomini non credono ai loro pensieri e non sanno esserne toccati⁴⁰³.

Così, l'intelletto, poiché si serve di parole prive di una spiegazione attuale⁴⁰⁴, non riesce a mediare e a trasformare le «inclinazioni inconsapevoli» suscitate dall'inquietudine, e si trova in una specie di «imperfezione o impotenza».

Ecco emergere, in rapporto all'appercezione, il tema, già noto, dell'ipotesi che il pensiero non potendosi separare dal suo oggetto è costretto a riprodurlo in una riflessione.

Ma proprio ciò che costituiva per Cartesio un effetto della coesistenzialità dell'*Io* e del pensiero, cioè la continuità di quest'ultimo, per Leibniz sembra porre in discussione l'altro presupposto altrettanto fondamentale della filosofia cartesiana, costituito dall'identificazione di pensiero e coscienza.

Postulando tale identificazione, si giungerebbe, secondo Leibniz, all'impossibilità paradossale di separare un qualsiasi pensiero da una catena di riflessioni nella quale esso si riprodurrebbe all'infinito come oggetto di una reiterata presa di coscienza.

Ogni riflessione sarebbe allora destinata a trasformare monotonamente ogni suo enunciato in una nuova enunciazione, che lo incorpori come oggetto attraverso l'aggiunta di un *io penso* in posizione di soggetto: infatti se pensare implicasse 'pensare di pensare', il dispositivo dell'appercezione provocherebbe la progressiva inclusione di ogni pensiero appercepito in un nuovo enunciato della riflessione, inducendoci a pensare univocamente di pensare di pensarlo, all'infinito.

Essendo tale assurdità deducibile direttamente dalla sovrapposizione dei postulati cartesiani della continuità del pensiero e dell'identificazione di

⁴⁰¹ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della Potenza e della libertà*, § 36, p. 165; in GP V, p. 176.

⁴⁰² Ivi, in SF II, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, § 6, pp. 140-143; in GP V, p. 150.

⁴⁰³ Ivi, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della Potenza e della libertà*, § 37, pp. 166-167; in GP V, p. 176.

⁴⁰⁴ Ivi, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della Potenza e della libertà*, § 36, p. 165; in GP V, p. 175.

pensiero e coscienza, essa induce Leibniz, che si è sempre dichiarato d'accordo col primo, ad accettare quale presupposto della sua filosofia la negazione del secondo.

Ma dalla negazione di questo, ovvero poiché pensare non implica per Leibniz l'esser coscienti di pensare, e dal mantenimento del primo, ovvero poiché pensiamo sempre, deriva necessariamente che esistono dei pensieri dei quali non si è consapevoli.

I pensieri sordi per Leibniz non sono tali rispetto a una coscienza intesa come nitida appercezione d'impressioni interne, non perché poco distinti o solo confusamente percepiti.

Al contrario, essi sono sordi perché incapaci di giungere al fondo dell'anima, dove muovendosi e opponendosi tutti i desideri dell'inquietudine si trovano anche quei pensieri che l'opacità dei simboli o delle parole non solo non consente di rintracciare, ma tesse e sottintende all'insaputa dell'attività appercettiva.

La genesi della non consapevolezza di molti pensieri sembra infatti dovuta alla necessità di lasciare che le parole si succedano e combinino senza un'esplicitazione del loro significato e senza un'attenzione alle immagini o ai sentimenti che sono in grado di evocare.

Da questo punto di vista, pensare sordamente comporta il lasciar passare, da un lato, quei pensieri che spiegherebbero il senso delle nozioni che nominiamo nei nostri ragionamenti, e dall'altro equivale a quella stessa omissione di analisi, che riduce a meri caratteri o nomi anche le parole del linguaggio naturale con le quali formuliamo i nostri propositi morali.

Cercando dunque di cogliere dei legami tra ciò che Leibniz chiama «pensieri sordi» e la loro attinenza alle attività impercettibili dello spirito è inevitabile soffermarci, durante la nostra analisi, sul concetto d'inconscio.

In Leibniz non sono infatti i pensieri sordi ad essere inconsapevoli, «oscuri e clandestini», ma essi presuppongono l'esistenza di altri pensieri che, non venendo formulati, sono costretti a restare almeno provvisoriamente non pensati.

È, altresì, vero che questi effetti marginali, accessori o connotativi del senso delle parole sembrano presupporre l'esistenza di una struttura sistematica sottostante a ogni specifica combinazione di parole.

La stessa esigenza avvertita da Leibniz di rendere coerente e completa la struttura paradigmatica di una «lingua universale» pare, infatti, derivare solo dalla consapevolezza della preesistenza, rispetto a ogni atto di *parole*, di un sistema linguistico che consenta d'interpretare ogni pensiero espresso come l'attualizzazione di una possibilità implicita in tale sistema stesso, oltre la quale continuano tuttavia a premere tutte le altre che essa include come suoi sviluppi analitici o *connotazionali*.

Sicuramente, la permanenza nel pensiero di una *langue*, rispetto a ogni atto di *parole*, è ciò che può permettere a ogni passo di un ragionamento di scomporlo nei suoi costituenti semantici e di ampliarlo in direzioni che non sono sospettabili prescindendo da tali scomposizioni.

È questo infatti il caso della nozione di «moto più veloce» che, secondo Leibniz, cela dietro la sua distinta pensabilità le proprie implicazioni autocontraddittorie. Tuttavia, ogni scomposizione analitica dei termini, come ogni passaggio dall'esplicito all'implicito, è anche ciò che garantisce per Leibniz un ampliamento *connotazionale* del senso di ogni frase, a sua volta, capace di produrre un incremento della sua risonanza psicologica.

I pensieri sordi di cui egli parla, in questo senso, non solo risultano una difesa inconsistente contro le più oscure sollecitazioni dell'anima, ma sono a loro volta produttori di altri pensieri possibili e attualmente non pensati.

Mi sembra innegabile che tutto ciò che non viene formulato linguisticamente all'interno di un ragionamento è destinato a rimanere latente, e fornisce una prova della sua permanenza nel pensiero lasciando alle parole espresse soltanto il loro suono vuoto, o ai caratteri scritti le loro immagini deboli e vane.

La prospettiva morale, che fa da sfondo negli scritti di Leibniz alla nozione di «pensieri sordi», ne cela dunque un'altra, più propriamente linguistica, in grado di suggerire le congetture più favorevoli ad una eliminazione o limitazione della sordità dei pensieri.

Resta ancora da notare che la nostra immaginazione si arricchisce sia attraverso una più profonda e assidua analisi del significato delle parole, sia

attraverso la costruzione di una lingua universale, i cui simboli, godono di una maggiore trasparenza rispetto ai loro significati o ai loro referenti⁴⁰⁵.

Per completare il quadro già tracciato resta da esaminare la posizione che Leibniz assume nei riguardi dei pensieri morali e del rapporto che essi hanno con gli stati interni che si propongono di descrivere o modificare, cogliendone i risvolti emotivi, mediante l'enunciazione delle loro implicazioni o suggestioni semantiche.

Si è visto che i «pensieri sordi» possono modificare anche a distanza di tempo il nostro stato d'animo, se vengono ascoltati gli effetti appena percettibili dei desideri che manifestano. Come le inclinazioni o disposizioni insensibili, essi sembrano in grado di riaffiorare alla coscienza. Naturalmente, ciò avviene solo se ci impegniamo ad entrare nel profondo della nostra anima. Un difetto dei «pensieri sordi» è proprio quello di non sapere assecondare le inclinazioni segrete dell'anima, attribuendo a queste inclinazioni gli stessi propositi della ragione.

Tuttavia, Leibniz stesso riconosce che proprio come l'opera di uno scultore può essere agevolata, anziché ostacolata, dalle venature del blocco di marmo su cui lavora, purché sappia assecondarle, allo stesso modo, se la ragione riuscisse ad assecondare le disposizioni dell'anima che si propone di controllare, il suo intervento risulterebbe senz'altro meno faticoso e più efficace.

Bisognerebbe dunque che quelle stesse inclinazioni, che sono per loro natura suscettibili di opposti destini, si raccolgono intorno alle «serie di pensieri» che l'anima giudica migliori, trasformandole così in abitudini che ci renderebbero la virtù «gradita e quasi spontanea»⁴⁰⁶.

Per illustrare tale tesi, articolerò il mio discorso in due distinti tempi.

Nel primo farò emergere il rapporto analogico tra Freud e la nozione di pensieri sordi fornita dalla psicologia leibniziana.

⁴⁰⁵ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib II, *Sulle idee*, cap. VI, *Delle idee semplici che derivano da riflessione*, § 2, p. 103; in GP V, p. 379.

⁴⁰⁶ Ivi, in SF II, lib II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, § 35, p. 164; in GP V, p. 173. Nello stesso passo Teofilo sostiene di non voler fornire dei precetti di morale, ma di tentare di scorgere «riflettendo sui procedimenti della nostra anima [...] la fonte delle nostre debolezze, la cui conoscenza procura al tempo stesso la scoperta dei rimedi».

A parere di Freud se «informiamo un paziente di una sua rappresentazione rimossa, in un primo tempo ciò non cambierà per nulla la sua situazione psichica»: infatti «la rimozione non viene abolita se prima la rappresentazione cosciente non si è congiunta con la traccia mnestica inconscia.

Solo quando quest'ultima è divenuta anch'essa cosciente è raggiunto il successo [...]], e ciò perché «l'aver udito e l'aver vissuto sono due cose completamente diverse per natura psicologica»⁴⁰⁷, in quanto non è sufficiente esprimere dei pensieri rimossi per ritenere di averli sottratti al campo dell'inconscio. Analogamente i «pensieri sordi» di cui parla Leibniz possono essere considerati, pur essendo appercepti e distintamente comprensibili, incapaci di congiungersi alle tracce psichiche quasi sempre impercettibili che manifestano i desideri dell'inquietudine.

D'altra parte, è altresì vero che i pensieri sordi sono in grado di svilupparsi anche indipendentemente da una riflessione consapevole sul loro significato.

Per poter infatti lasciare affiorare questi pensieri *secondi* bisogna che dei pensieri *primi* si siano conclusi e che vengano assunti, come Leibniz sostiene, quale nuovo oggetto di una riflessione ulteriore.

Questa ulteriore riflessione, tuttavia, non si sviluppa sempre in modo cosciente, perché fa parte di un discorso che a tratti prosegue inconsciamente. Poiché, come aveva sostenuto Cartesio, noi pensiamo sempre, e tuttavia, come Leibniz ha poi precisato, non possiamo essere coscienti di ogni nostro pensiero, perché altrimenti dovremmo sempre rimanere fermi nella stessa reiterata riflessione, è necessario che alcuni nostri pensieri continuino in una condizione clandestina, marginale o sorda, e quindi almeno relativamente inconscia, con tutte le controindicazioni psicologiche e morali che tale condizione può implicare e che la nozione leibniziana di «pensieri sordi» mette bene in evidenza.

Questi infatti sono coscienti solo in quanto vengono appercepti ed espressi, non perché siano capaci di superare le resistenze che separano il cuore dallo spirito, ma solo quando tali resistenze sono state vinte, la

⁴⁰⁷ S. FREUD, *L'inconscio*, § 2, trad. it. in *Opere di S. Freud*, Torino, 1976, vol. VIII, pp. 58-59.

coscienza diviene per Leibniz autentica e completa. Solo in questo caso, infatti, i pensieri riescono a condurre le loro ragioni là dove agiscono i desideri.

Tali pensieri sono in grado di svilupparsi indipendentemente da una riflessione consapevole sul loro significato e costituiscono un effetto collaterale del pensiero cosciente, nonché il segno di una lacuna di senso che vi si manifesta.

Ogni pensiero evoca e suggerisce infatti degli sviluppi destinati a rimanere relegati, almeno momentaneamente, in una dimensione *sorda e clandestina*, salvo lavorare di nascosto per poter riemergere al livello della coscienza e poter così continuare un discorso che, a ogni sua svolta, per ragioni strutturali è costretto a restare, per altri versi, tronco e irrisolto.

Vero è che tra i grandi autori della metafisica moderna, Leibniz è il solo a svalutare e a circoscrivere il ruolo assolto dalla riflessione.

In conformità a ciò i caratteri fondamentali della verità vanno a tratteggiare qualcosa di oscuro e di scomposto che sussiste in noi.

La questione della distinzione delle idee e delle conoscenze è esposta dal filosofo di Lipsia nel suo trattato del 1684, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*.

La proposta di Leibniz intende dimostrare che Cartesio si era semplicemente limitato ad analizzare il problema attraverso una suddivisione generale tra idee false e idee vere.

Vediamo, invece, come il nostro autore raggruppa le idee della conoscenza in due insiemi: quello contenente le idee chiare e quello contenente le idee oscure.

Nel primo insieme individua poi altri due sottoinsiemi: da un lato, le idee chiare e confuse – e questo è di rilevante importanza perché evidenzia che la confusione non è parte dell'oscurità – e dall'altro, le idee chiare e distinte.

Si ha conoscenza oscura oppure chiara. Quella chiara è poi o confusa o distinta, e quella distinta risulta inadeguata o adeguata, nonché simbolica o intuitiva; e se è contemporaneamente adeguata e intuitiva, allora è senz'altro perfettissima⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ G. W. LEIBNIZ, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in SF I, p. 252.

Oscura è la nozione che non basta a riconoscere la cosa rappresentata, come quando rammento un fiore o un animale che vidi un tempo. È *chiara* quando possiedo elementi atti a riconoscere la cosa rappresentata: essa si divide in *confusa* o *distinta*. È *confusa* quando non posso enumerare separatamente delle caratteristiche sufficienti a distinguere quella cosa dalle altre, sebbene quella cosa possieda tali caratteristiche e requisiti, nei quali si possa risolvere la sua nozione. Così riconosciamo in modo sufficientemente chiaro colori, odori, sapori e altri oggetti particolari dei sensi e li distinguiamo gli uni dagli altri attraverso la testimonianza dei sensi e non certo «mediante caratteristiche enunciabili»; tanto che non possiamo spiegare a un cieco che cosa sia il rosso, né rendere note tali cose ad altri, se non portandoli in presenza della cosa, e facendo in modo che la vedano, odorino, o l'assaggino; o richiamando alla loro memoria una percezione passata simile ad essa. Similmente, vediamo che i pittori e gli artisti riconoscono esattamente ciò che è stato fatto bene da ciò che è stato fatto male, ma sovente non sanno dar ragione dei loro giudizi e rispondono che nella cosa che non è loro piaciuta sentono la mancanza di un certo non so che. È *distinta* invece una nozione come quella che dell'oro hanno i periti, ossia attraverso caratteristiche ed esami sufficienti a distinguere la cosa da tutti gli altri corpi simili, tali ne abbiamo usualmente delle nozioni comuni a più sensi, come quella del numero, della grandezza, della figura, e pure intorno a molti affetti dell'animo, come la speranza, il timore, ossia di tutto ciò di cui possediamo una definizione nominale, che non è altro che l'enumerazione delle caratteristiche sufficienti⁴⁰⁹.

Vero è che per Leibniz, la certezza che Filalete-Locke aveva ormai acquisito, che appellarsi ad una legge innata è un «ameno modo di ragionare», conduce all'infalibilità⁴¹⁰. Da qui la necessità di difendere il principio stesso del suo pensiero, ovvero che bisogna servirsi del consenso universale non come una prova principale, bensì «come di una conferma».

⁴⁰⁹ G. W. LEIBNIZ, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in SF I, pp. 252-253.

⁴¹⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, p. 74.

Ma non solo, deve anche precisare che Locke non avrebbe inteso in maniera corretta il significato di *oscurare* e *cancellare*, confondendo così il loro significato.

«Le idee e verità innate non possono esser cancellate, ma sono oscurate in tutti gli uomini [...] dalla loro inclinazione verso i bisogni del corpo e sovente ancor più dai cattivi costumi. Questi caratteri di luce interna sarebbero sempre risplendenti nell'intelletto e darebbero calore nella volontà, se le percezioni confuse dei sensi non si impadronissero della nostra attenzione»⁴¹¹.

Per Filalete-Locke il ruolo dell'educazione e dei costumi è importante e fondamentale per il giudizio morale. Così non si può non convenire circa la forza dei pregiudizi, che fanno passare per naturale ciò che è derivato dai cattivi insegnamenti cui i fanciulli sono stati esposti, e dai cattivi costumi che l'educazione e la conversazione hanno dato loro⁴¹².

D'altra parte, a parere di Teofilo-Leibniz, non si può confondere non essere affatto e non apparire, qualcosa che non appare non vuol dire che non è, e così oscurare e cancellare. L'educazione e il costume possono oscurare ciò che l'uomo ha dentro di sé, ma non possono sradicarlo dall'anima. Le idee e le verità innate non possono essere cancellate dall'educazione e dal costume, ma possono essere oscurate dalle inclinazioni umane. Si trattava di replicare quindi all'obiezione di chi sosteneva che il costume e l'educazione erogassero verità e idee.

La dottrina che il filosofo sta difendendo è quella delle verità naturali o innate: sono disposizioni che non possono venire cancellate da una cattiva educazione, perché sono disposizioni di cui è dotata la natura del soggetto umano.

Sulla scorta di quanto è stato fin qui esaminato mi sembra emergano alcune riflessioni sul problema delle opinioni che passano per verità e che in realtà sono semplicemente un effetto del costume⁴¹³ e della credulità popolare, mentre alcune considerazioni, che taluni presentano come pregiudizi, sono invece fondate sul giudizio della retta ragione. E c'è motivo

⁴¹¹ Ivi, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, p. 76

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*

di guardarsi più di coloro che per ambizione vogliono per forza divulgare novità, piuttosto che diffidare del lascito culturale degli antichi.

Alcuni punti fermi vanno tenuti presenti a questo riguardo. Innanzitutto Leibniz ha una fiducia di fondo nella ragione e ritiene che a volte bisogna diffidare dei novatori piuttosto che degli antichi.

La *querelle* tra gli antichi e i moderni induce Leibniz, dopo aver meditato sull'antico e sul nuovo, a ritenere che la maggior parte delle dottrine generalmente accettate sono dotate di buon senso⁴¹⁴.

In questo si vede l'*animus* leibniziano, la qualità del suo modello culturale che è quello di costruire in positivo, senza distruggere⁴¹⁵. A questa fiducia è però strettamente legata la convinzione di avere a che fare con persone che vogliono sradicare dall'animo umano alcune verità, e altre che ne sostengono la loro eternità (ossia che sono nell'uomo, con l'uomo, sono quelle con cui è nata l'umanità). Il problema sta nel comprendere che queste verità sono disposizioni, inclinazioni, sollecitazioni, e muovono l'essere anche a sua insaputa.

Questa constatazione dimostra che occorre trasformare quello che si possiede in un reale avere. Inoltre, vi è in Leibniz una potente esigenza di allargare il campo della conoscenza, di non limitarne la diffusione solo ai principi accertabili, ma di andare incontro a queste massime innate che si mostrano soltanto mediante l'attenzione che si presta loro; anche se taluni non ne hanno affatto o ce l'hanno per tutt'altre cose⁴¹⁶.

E questo atteggiamento è anche dovuto al *modus operandi* dei dotti, che confinati a vivere dalla loro pigrizia intellettuale nella presunzione di essere gli unici depositari della verità, finiscono per imporre le loro idee agli altri in ogni modo, piuttosto che accettare quelle spinte e quelle motivazioni che inducono l'individuo ad elevarsi al di là di se stesso.

E mentre Locke credeva di fornire un fondamento epistemologico all'antropologia – di spiegare la condizione umana sulla base di principi accertabili. Credeva che il suo *Saggio* esaltasse la condizione umana. Che offrisse una base sicura all'etica, dove la fonte delle idee non fosse il fondo

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ Ivi, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. I, *Se vi siano principi pratici nello spirito dell'uomo*, p. 64.

oscuro di cui parla Leibniz, disegnando così la figura di un uomo medio, giacché tutti abbiamo i sensi, tutti possiamo osservare, toccare, riflettere – la ulteriorità invocata da Leibniz è il superamento della dimensione afferrabile dall’osservazione empirica dell’uomo medio.

Ancora una volta la confutazione del principio discriminante delle nostre verità e delle nostre conoscenze, chiarezza e distinzione, rende il percorso epistemologico leibniziano in armonia con quello metafisico; e questo è di rilevante importanza, in quanto è vero che non è scritto nel cuore degli uomini che Dio debba essere servito, ma è scritto ed è innato, in ogni essere umano, il senso del rispetto per ciò che è superiore⁴¹⁷.

Le perplessità di Filalete-Locke, riguardo all’esistenza di idee innate – le quali se esistessero dovrebbero almeno trovarsi nella memoria, ricavate per via della reminescenza, conosciute quando se ne richiama il ricordo – metterebbero in discussione l’intera visione della realtà umana.

L’argomentazione leibniziana si fonda sulla teoria che le nostre abitudini naturali sono disposizioni e attitudini attive o passive, più che «tabula rasa»⁴¹⁸.

«Non si tratta dunque di una facoltà nuda che consista nella sola possibilità di intenderle: è una disposizione, un’attitudine, una preformazione che determina la nostra anima e che fa sì che esse possano essere ricavate. Proprio come vi è differenza tra le figure che si conferiscono indifferentemente alla pietra o al marmo, e tra quelle che le venature segnano già o sono disposte a segnare se lo scultore ne trae profitto»⁴¹⁹.

⁴¹⁷ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. III, *Altre considerazioni riguardanti i principi innati, tanto quelli che concernono la speculazione, quanto quelli che concernono la pratica*, p. 78.

⁴¹⁸ Ivi, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. III, *Altre considerazioni riguardanti i principi innati, tanto quelli che concernono la speculazione, quanto quelli che concernono la pratica*, p. 81.

⁴¹⁹ Ivi, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. I, *Se vi siano principi innati nello spirito dell’uomo*, p. 57: «Non si tratta dunque di una facoltà nuda che consista nella sola possibilità di intenderle: è una disposizione, un’attitudine, una preformazione che determina la nostra anima e che fa sì che esse possano essere ricavate. Proprio come vi è differenza tra le figure che si conferiscono indifferentemente alla pietra o al marmo, e tra quelle che le venature segnano già o sono disposte a segnare se lo scultore ne trae profitto».

Uno dei *Leit-motive* della concezione leibniziana è che il suo concetto di innatismo, che consente al nostro autore di determinare dalle venature del marmo l'immagine che poi verrà sbozzata, non è, tuttavia, una dottrina platonica *tout court* della reminiscenza, ma consiste nel fornire un valore alle disposizioni naturali presenti in ogni individuo.

Così alle critiche di Filalete-Locke, secondo cui la credenza delle verità innate servisse di pretesto ai pigri per evitare la fatica delle ricerche e fornisse ai dotti il pretesto di porre come «principio dei principi» che i principi non devono essere messi in discussione⁴²⁰; Leibniz può rispondere che l'opinione che si ha riguardo alle verità innate non deve «distogliere nessuno dal fare ciò, poiché, oltre al fatto che si fa bene a cercare la ragione degli istinti, è una delle mie grandi massime che è bene cercare le dimostrazioni degli assiomi stessi [...] io feci vedere l'utilità di una tale ricerca»⁴²¹.

Il punto di partenza dell'analisi leibniziana dell'agire morale si origina dunque dalla constatazione contraddittoria, da un lato, della ricerca della ragione degli istinti – da cui si deduce che i valori non dipendono da fattori relativizzanti quali l'educazione e il costume – e della contestuale considerazione che il tentativo di giustificare la condotta umana in senso morale dimostra che i valori conservano sempre una loro oggettività.

Leibniz è un metafisico. Un platonico che parla di morale. Il suo indirizzo fondamentale di pensiero è quello che valorizza un certo tipo di realtà umana che mal rientra nel quadro della necessità meccanicistica. Non appiattisce l'uomo sulle leggi meccaniche della natura. In conformità a ciò la natura è lo stato d'essere riportato ad una dimensione ontologica. Propriamente non si prescinde mai dall'idea di Dio. Non a caso, essere significa azione impressa. Questo tema è di estrema importanza perché ci aiuta a capire che le cose hanno l'essere, ma non sono l'essere. Se è vero infatti che proprio la teoria delle piccole percezioni gli consentì di dare una nuova versione dell'innatismo, è altresì vero che il suo sforzo, volto ad

⁴²⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate* cap. III, *Altre considerazioni riguardanti i principi innati, tanto quelli che concernono la speculazione, quanto quelli che concernono la pratica*, p. 83.

⁴²¹ *Ibid.*

avvalorarlo sul piano filosofico razionale, ha favorito la comprensione della stessa natura umana, fatta di disposizioni e inclinazioni.

Il problema sembra quindi ridursi alla possibilità di dimostrare la revisione di chiarezza e distinzione. Per comprendere le varie sfaccettature del pensiero leibniziano è bene tenere presente a questo riguardo che l'esame delle idee cardini dell'innatismo cartesiano gli consente in ambito morale di proporre una nuova visione dell'uomo.

Come è stato detto fin'ora la critica è rivolta al criterio cartesiano dell'evidenza e della distinzione, per il quale i caratteri del lume interiore sarebbero sempre splendenti nel nostro intelletto.

La prima argomentazione che si fonda sul concetto che se queste verità fossero in tutta la loro evidenza presenti in noi, non per questo dovremmo ipotizzare di essere solo intelletto, è da Leibniz più ampiamente utilizzata nelle discussioni concernenti la definizione di *mens*.

La seconda, che si situa nel tentativo di Leibniz di sostituire al monolitismo dell'evidenza cartesiana un più articolato e differenziato metodo di approccio alla realtà, è da lui sviluppata soprattutto nella considerazione che le verità si oscurano perché c'è bisogno di una conversione che aiuti ogni essere nella scelta del meglio. Resta ancora da notare che la fonte primaria di tale concezione, del modo in cui noi conquistiamo la verità, del modo in cui la verità è in noi e di come noi prendiamo coscienza della verità, è Platone.

Ed inoltre se è vero che porta colpi mortali all'evidenza cartesiana, va anche detto che ha accolto una concezione che specula la condizione umana nella sua interezza di sensi e intelletto. Sotto questo aspetto l'analisi della natura umana operata da Leibniz tiene conto del fatto che la percezione sensibile è lo stadio in cui si percepiscono confusamente le cose, i particolari.

Con questo argomento Leibniz si riallaccia alle convinzioni tante volte ripetute che le nostre azioni devono iscriversi in quell'unità virtuale rappresentata dai fili impercettibili dell'armonia prestabilita, che solo la retta ragione, cioè la vera pietà, permette di realizzare.

Sappiamo che siamo esenti dalla schiavitù delle passioni quando agiamo secondo il dettato della coscienza riflessa, ovvero avendo una conoscenza

distinta, e siamo asserviti alle passioni quando invece le nostre percezioni sono confuse, lasciandoci sopraffare dalle passioni⁴²².

⁴²² G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 289, p. 317.

2.5 *Recta ratio*

Si è accennato come in Leibniz la ricerca del principio dell'azione morale sia dedicata ad un'analisi del significato dell'etica in cui bisogna indagare i recessi più reconditi dell'anima umana, gli arcaica della mente.

Proprio sulla idea della continuità Leibniz aveva sostenuto che le azioni morali scaturirebbero dalle tendenze naturali. Il tentativo di fondare una morale su una base alquanto precaria, di cui Leibniz intuisce bene le difficoltà in quanto l'indole differisce in ogni individuo, si può dunque intraprendere soltanto facendo appello ad un'indagine della struttura interna dell'uomo che tenti di descrivere le spinte emotive dei vari soggetti agenti che costituiscono l'azione morale 'mia', 'tua', 'sua' e ad una ragione che elabora e conferma ipotesi al fine di stabilire cos'è oggettivamente morale.

Attraverso un'indagine di questo tipo apparirà allora chiaro che lo scopo della natura umana, così come essa è costituita, è l'attuazione della *recta ratio*, cosicché ogni azione umana può avere lo stesso valore morale, pur avendo diversa provenienza. Per comprendere il senso dell'azione morale intrinseco al riconoscimento della *recta ratio* come principio egemone della natura umana, bisogna precisare meglio la nozione leibniziana delle disposizioni naturali, all'interno della sua fenomenologia della coscienza morale, che risulta, a nostro avviso, alquanto complessa.

Si insinua a questo riguardo una considerazione che verte sulla coerenza dell'istinto naturale nel contesto della vita umana, quasi che gli uomini seguissero le loro inclinazioni sia quando violano le regole della giustizia e dell'onestà per amore di un bene immediato sia quando rispettano quelle regole.

È chiaro che le analisi di Leibniz vanno viste in rapporto alla concezione della libertà d'indifferenza.

Da un lato, l'autore, usa il modello della macchina, dall'altro, sfugge all'automatismo perché non c'è un movimento automatico della macchina, ma ci sono le molle.

In primo luogo non si è mai in uno stato d'indifferenza, «neppure quando sembriamo esserlo di più, come quando, per esempio, si tratta di piegare a destra anziché a sinistra alla fine di un viale. Poiché il partito che noi scegliamo viene da queste determinazioni insensibili mescolate alle azioni

degli oggetti e dell'interno del corpo, che ci fanno trovare più a nostro agio nell'una anziché nell'altra maniera di muoverci»⁴²³.

In secondo luogo, il motivo principale della virtù consisterebbe proprio nella necessità di soddisfare una scelta che non sia indifferente.

Il principio che fa funzionare la natura umana, per cui risulta necessaria l'analisi degli istinti, delle passioni, delle propensioni anche di segno potenzialmente negativo, si costituisce nell'esercizio della autonomia morale.

Del resto, quando si ragiona sulla libertà della volontà, o sul *libero arbitrio*, non si domanda se l'uomo può fare ciò che vuole, ma se ha sufficiente indipendenza nella sua volontà.

«Non si domanda se ha le gambe non impedito o le braccia libere, ma se ha lo spirito libero, e in cosa ciò consista. A questo riguardo un'intelligenza potrà essere più libera di un'altra, e la suprema Intelligenza sarà in una libertà perfetta di cui le creature non sono capaci»⁴²⁴.

Ed è proprio in questa direzione che Leibniz utilizza l'analisi degli istinti naturali, connettendoli strettamente al tema del bene, non già per dimostrare come la tendenza al bene possa essere vista come una cogenza interiore, ma per spiegare, al contrario, che la natura della volontà consiste nell'inclinazione a far qualcosa in proporzione al bene che questa racchiude.

Occorre chiarire la natura della volontà, che ha le proprie gradazioni, per cui si può dire che in virtù di tale disposizione si è naturalmente portati al bene anche se non lo si possiede. Inoltre, pur essendo inclinati al bene, non per questo tutti i nostri atti sono conformi ai principi morali o hanno come fine il bene.

Questi passi giustificano a sufficienza perché anche quando si sia verificato un oscuramento dei costumi, le vie del bene non si cancellano.

Piuttosto il tentativo leibniziano si configura come sforzo di armonizzare necessità e libertà.

⁴²³ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 143.

⁴²⁴ Ivi, in SF II, lib. II, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 157.

«Il concorso fisico di Dio e delle creature con la volontà contribuisce ad accrescere ulteriormente le difficoltà che ci sono sulla libertà»⁴²⁵.

A suo avviso, la nostra volontà, pur essendo determinata ad agire per conseguire una certa finalità, non è soltanto esente dalla costrizione, ma anche dalla necessità.

Vero è che non si è mai indifferenti riguardo a due partiti che possano esserci proposti, come per esempio piegare a destra piuttosto che a sinistra.

«[...] un *concorso* di disposizioni interiori e di impressioni esteriori (benché entrambe insensibili) ci determina al partito che prendiamo»⁴²⁶.

Da un lato, il filosofo riconosce l'azione che le disposizioni naturali esercitano all'interno del nostro agire; dall'altro, la necessità di salvaguardare la condizione di libertà del nostro volere che non è mai indifferente, come avviene per l'asino di Buridano, che davanti a due cesti di fieno si lascia morire di fame.

Leibniz non ammette un'*indifferenza di equilibrio*, e non crede che si scelga mai quando si è assolutamente indifferenti.

«Una scelta siffatta sarebbe una specie di puro caso, senza ragione determinante, né manifesta né nascosta. Ma un tale caso, una siffatta causalità assoluta e reale, è una chimera che non si trova mai in natura. Tutti i saggi convengono che il caso non è che una cosa apparente, come la fortuna: è l'ignoranza delle cause a produrlo. Ma se ci fosse una simile indifferenza vaga, ovvero se si scegliesse senza che vi fosse niente che ci portasse a scegliere, il caso sarebbe qualcosa di reale, simile a ciò che si verificava in quella piccola deviazione degli atomi, priva di fondamento e di ragione, secondo l'opinione di Epicuro, il quale l'aveva introdotta per evitare la necessità e che Cicerone ha avuto buon motivo di mettere in ridicolo»⁴²⁷.

L'indifferenza non rappresenta affatto il presupposto della libertà. Anzi la libertà consiste nel volere quella particolare cosa. Aristotele ha già

⁴²⁵ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 34, p. 130.

⁴²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XXI, *Della potenza e della libertà*, p. 174.

⁴²⁷ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte terza, § 303, p. 326.

osservato che ci sono due cose nella libertà, vale a dire la spontaneità e la scelta, ed è in ciò che consiste il nostro dominio sulle azioni.

Quando agiamo liberamente, non siamo soggetti a costrizione, come capiterebbe se fossimo spinti in un precipizio o se venissimo gettati giù dall'alto; e non siamo impediti dall'avere lo spirito libero, quando deliberiamo, come accadrebbe se ci fosse data una bevanda che ci togliesse la capacità di giudizio.

C'è *contingenza* in mille azioni della natura, ma quando il giudizio non è in colui che agisce, non c'è alcuna *libertà*. E se avessimo un giudizio che non fosse accompagnato da alcuna inclinazione ad agire, la nostra anima sarebbe un intelletto senza volontà⁴²⁸.

Occorre spiegare la natura della volontà, che ha le proprie gradazioni; e, in senso generale, si può dire che *la volontà* consiste nell'inclinazione a far qualcosa in proporzione al bene che questa racchiude. Siffatta volontà, quando è separata e considera ciascun bene a parte, in quanto bene, è chiamata *antecedente*.

In tal senso, si può dire che Dio tende a ogni bene in quanto bene, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, nel linguaggio della scolastica; e ciò per una volontà antecedente. Egli ha una seria inclinazione a santificare e a salvare tutti gli uomini, a escludere il peccato e a impedire la dannazione. Si può anche dire che questa volontà è efficace di per sé (*per se*), cioè tale che l'effetto seguirebbe, se non ci fosse qualche ragione più forte che lo impedisce.

Questa volontà infatti non si spinge fino a realizzare il massimo sforzo (*ad summum conatum*), altrimenti non mancherebbe mai di produrre il proprio effetto pieno, essendo Dio il signore di tutte le cose.

Il successo completo e infallibile appartiene soltanto alla *volontà conseguente*, come la si chiama. Questa è piena, e riguardo ad essa si applica la *regola* seguente: non si manca mai di realizzare quel che si vuole, quando si può. Ora, questa volontà conseguente, finale e decisiva, risulta dal conflitto di tutte le volontà antecedenti, tanto di quelle che tendono verso il bene, quanto di quelle che respingono il male. Ed è dal concorso di tutte queste volontà particolari che scaturisce la volontà totale, allo stesso modo

⁴²⁸ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, § 34, Parte prima, p. 130.

in cui, in meccanica, il moto composto risulta da tutte le tendenze che concorrono in uno stesso mobile, e soddisfa ugualmente ciascuna, tenendo conto della loro simultanea presenza.

È come se il mobile si dividesse tra quelle tendenze, Leibniz ha già discusso di questo problema in un'altra occasione, e precisamente in una rivista parigina del 7 settembre 1693, dando la legge generale delle composizioni del moto⁴²⁹.

La proposta leibniziana per la soluzione della questione del rapporto tra principi innati e principi acquisiti pone in chiaro anzitutto un punto: anche se i principi che si suppone innati fossero effettivamente conosciuti come giusti e convenienti, verrebbero ugualmente violati a causa delle passioni. Infatti nell'uomo c'è un opporsi d'intelletto e passioni: la voce del dovere è dunque oscurata dalla sensibilità, da inclinazioni e interessi che deviano le nostre azioni. Accade tutti i giorni che gli uomini agiscano contro le loro conoscenze, «nascondendole a se stessi quando volgono altrove lo spirito, per seguire le loro passioni: senza di ciò noi non vedremmo la gente mangiare e bere ciò che dovrà causare malattie e anche la loro morte»⁴³⁰.

È per questa ragione che non possiamo affermare che ogni principio che si suppone innato sia conosciuto da ciascuno come giusto e conveniente. Non a caso, Leibniz rifiuta la supposizione che ogni verità innata sia conosciuta sempre e da tutti. E a coloro che sostengono che la violazione della legge prova che «questa legge non è innata: per esempio, la legge d'amare e conservare i fanciulli è stata violata presso gli antichi allorché permettevano di esporli»; il filosofo risponde che supposta questa violazione, ne segue soltanto che non si sono letti bene i caratteri della natura scolpiti nella nostra anima, in quanto queste verità sono *avviluppate* dalle nostre passioni⁴³¹. In tal caso, non si deve dire che questi caratteri non parlano, ma che sono oscurati da un qualcosa che incombe su di noi all'improvviso.

Va però notato che è proprio tale presupposto a rendere particolarmente oscuri i rapporti tra dovere e azione morale. Da un lato, si può seguire il

⁴²⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 21, p. 123.

⁴³⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* in SF II, lib. I, *Sulle nozioni innate*, cap. II, *Non vi sono principi pratici che siano innati*, p. 71.

⁴³¹ *Ibid.*

dovere soltanto se si è uomini liberi. Si noti che la voce del dovere non scaturisce dalla nostra natura inferiore, ma da quella superiore. D'altro lato, non è semplice valutare l'equità dell'azione morale: la quale non deve essere macchiata dal piacere, ma deve scaturire dal rispetto per la legge della *recta ratio*.

Ma, infine, la questione dirimente è ancora un'altra. Come abbiamo visto, si tratta di stabilire qual è lo sprone ad agire: se la sfera dei desideri, la soddisfazione personale, il profitto materiale o la *recta ratio*.

Di fatto l'uomo è portato all'auto-conservazione fisica e morale. E come la malattia è una depressione ed un decadimento dello stato di salute che reca con sé una condizione di passività, così l'agire della forza manifesta una perfezione dell'essenza, ed i relativi piacere e gioia, che non concernono solo la materia, bensì anche lo spirito e le sue esigenze di libertà.

Ora, la libertà è un bene spirituale, dipende dalla forza e dalla buona salute e tanto più la nostra essenza sarà perfetta quanto più grandi saranno la forza e la salute che essa possiede⁴³².

Il tema, che assume rilevante importanza, anche ai fini della fondazione di un concetto di tolleranza originale e fecondo, si trova espresso nella perfezione dell'essenza umana il cui fondamento è la salute individuale. Qui, il bene accresce il piacere e allevia il dolore, il male accresce il dolore e lede il piacere.

La salute individuale trova la sua completa ed articolata espressione nell'azione umana. Mi sembra che queste siano proposizioni riconosciute vere da tutti, nello stesso modo dei concetti di spirito e corpo che costituiscono l'essenza dell'individuo che vive nel flusso della storia e che, per questa ragione, dev'essere tutelato dalla cupidigia dei potenti, protetto dall'imperversare delle malattie e difeso dalla bramosia di coloro che

⁴³² P. BELLINAZZI, *Conoscenza, Morale, Diritto. Il futuro della metafisica in Leibniz, Kant, Schopenhauer*, cit., p. 315: «E come la malattia è una depressione ed un decadimento dello stato di salute che reca con sé una condizione di passività, così l' "agire" della forza manifesta una perfezione dell'essenza, ed i relativi piacere e gioia, che non concernono solo la materia, bensì anche lo spirito e le sue esigenze di libertà. Dal momento che la "libertà" è un bene spirituale, continua Leibniz, allargando ulteriormente le sue considerazioni a quei beni spirituali cui si è appena accennato, e la libertà dipende dalla forza e dalla buona salute, avremo che la nostra essenza sarà tanto più "perfetta" ed "alta" quanto più grandi sono la forza e la salute che essa possiede».

vivono nella ristrettezza delle loro vedute mentali, senza alcuno spazio per la diversità del pensiero altrui.

Ed è in conseguenza di ciò che la realtà umana nella sua totalità – la salute e le forze dello spirito da una parte, la salute e le forze del corpo dall'altra – diviene il fulcro della riflessione leibniziana.

Non è un caso che l'uomo diventa veramente se stesso quando corpo e anima si ritrovano in intima unità. Se l'uomo ambisse ad essere solamente spirito, rifiutando la carne come un'eredità soltanto animalesca, allora spirito e corpo perderebbero la loro dignità. E se, d'altra parte, egli rinnegasse lo spirito e quindi considerasse la materia, il corpo, come realtà esclusiva, perderebbe ugualmente la sua grandezza. Ma non sono né lo spirito né il corpo da soli ad amare: è l'individuo, la persona, che ama come creatura unitaria, di cui fanno parte corpo e anima. Solo quando ambedue gli aspetti si fondono veramente in unità, l'uomo diventa pienamente se stesso.

Purtroppo, nel corso dell'alto Medioevo dagli autori di ambiente monastico era stata formulata una lettura in cui il corpo era un elemento oscuro, che appesantiva, o imprigionava l'anima umana nel mondo terreno, conducendola verso il peccato.

Il dominio dell'anima sul corpo, dello spirituale sul materiale e della volontà sull'istintuale è il fine ultimo del buon cristiano, che, prima ancora dei segni della bontà divina, sembra portare in sé le tracce della colpa originaria, che ne fa un discendente di Adamo. L'accentuazione di questa concezione pessimistica della materia e del corporeo è strettamente collegata alla nozione cristiana del peccato originale, che ha immesso nell'essere umano l'elemento d'imperfettibilità e corruttibilità.

Abbiamo mostrato che in Leibniz non è presente questa concezione pessimistica del corporeo, né d'altra parte egli appartiene a quella schiera di filosofi per i quali ciò che è bene equivale a ciò che piace. Sì, dal piacere e dal dolore derivano le passioni, ma la distinzione apportata da Leibniz tra l'amore di concupiscenza e l'amore di benevolenza provvede a chiarire l'idea di felicità, e quindi l'idea di salute individuale.

«Ho dato press'a poco questa definizione dell'amore quando ho spiegato i principi della giustizia, nella prefazione del mio *Codex iuris gentium diplomaticus*, e cioè che *amare* è essere portati a prendere piacere della perfezione, bene o felicità dell'oggetto

amato. E per questo non si considera e non si domanda altro piacere che quello medesimo che si trova nel bene o piacere di chi si ama. Ma in tal senso noi non amiamo propriamente ciò che è incapace di piacere o felicità, e gioiamo delle cose di questa natura amandole solo per una sorta di prosopopea, e come se immaginassimo che esse stesse gioiscano della loro perfezione. Non si tratta dunque di amore in senso proprio, quando si dice che si ama un bel quadro per piacere che si prende a sentirne le perfezioni. Ma è permesso estendere il senso dei termini e in ciò l'uso è vario. I filosofi e i teologi stessi distinguono due specie di amore, e cioè l'*amore* che essi chiamano di *concupiscenza*, che non è altro che il desiderio o il sentimento che si ha per ciò che ci dà piacere, senza che ci interessiamo se esso ne riceve; e l'*amore di benevolenza* che è il sentimento che si ha per colui che, attraverso il suo piacere o felicità, dà anche a noi affetto o felicità. Il primo ci fa avere in vista il nostro piacere e il secondo quello di altri, ma in quanto facente o piuttosto costituente il nostro, poiché, se non si ripercuotesse su di noi in qualche maniera, non potremmo averne interesse, essendo impossibile, checché se ne dica, esser distaccati nei confronti del proprio bene. Ecco quindi come bisogna intendere l'*amore disinteressato* o non mercenario, per ben concepirne la nobiltà e per non cadere nondimeno nel chimerico»⁴³³.

L'amore di concupiscenza ha in vista il nostro piacere: l'egoismo. L'amore di benevolenza, il piacere altrui come costitutivo del nostro: «amare vuol dire essere portati a godere della perfezione del bene o della felicità dell'oggetto amato».

«I filosofi e i teologi stessi distinguono due specie di amore, e cioè l'*amore* che essi chiamano di *concupiscenza*, che non è altro che il desiderio o il sentimento che si ha per ciò che ci dà piacere, senza che ci interessiamo se esso ne riceve; e l'*amore di benevolenza* che è il sentimento che si ha per colui che, attraverso il suo piacere o felicità, dà anche a noi affetto o felicità. Il primo ci fa avere in vista il nostro piacere e il secondo quello di altri, ma in quanto facente o piuttosto costituente il nostro, poiché, se non si ripercuotesse su di noi in qualche maniera, non potremmo averne interesse, essendo impossibile, checché se ne dica, esser distaccati nei confronti del proprio bene. Ecco quindi come bisogna intendere l'*amore disinteressato* o non mercenario, per ben concepirne la nobiltà e per non cadere nondimeno nel chimerico»⁴³⁴.

⁴³³ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF II, lib. II, *Sulle idee*, cap. XX, *Dei modi del piacere e del dolore*, p. 139.

⁴³⁴ *Ibidem*

Facendo il nostro bene si fa quello altrui, il bene altrui è costitutivo del nostro, se non si riflettesse in qualche modo su di noi non potremmo interessarcene: in ciò parrebbe annidarsi un pizzico d'egoismo, ma è un sano egoismo.

Esiste una natura razionale ed un'irrazionale, eppure questa natura non razionale non è affatto estranea all'uomo, anzi le due realtà si compenetrano dando vita al carattere dicotomico del concetto di persona, ovvero proporre una proiezione dell'umano verso quella sua stessa realtà che si considera realtà superiore.

La *lex continui* viene dunque a sancire un aspetto dinamico del pensiero umano, che è supportato proprio da questo carattere dicotomico: sostanza individuale di natura razionale. Vero è che il concetto di persona in quanto tale distingue la realtà della personalità da tutti gli aspetti non razionali senza condannarli, piuttosto li assorbe entrambi in tutta la loro complessità. Così nel concetto di persona non è la specie ad affermarsi, cosa che avveniva nel pensiero antico, ma l'individuo, cioè la monade, che è il tema della speculazione leibniziana.

Inoltre, attraverso il concetto di persona si propone un'idea dell'individuo come sostanza individuale di natura razionale, che in quanto tale viene riconosciuta come appartenente alla stessa realtà alla quale appartiene Dio.

Se un tempo la differenza tra l'essere mortale generabile e corruttibile e l'essere eterno ingenerabile e incorruttibile divideva l'umano dal divino, ora questa divisione dicotomica va decisamente al di là e propone un'idea diversa del rapporto tra natura umana e natura divina. Le due nature non sono più sottoposte ad alcuna divisione, ma si trovano ad essere unite nella *mens* dell'uomo.

É ormai venuta meno la divisione naturale che scaturiva dall'appartenenza a due mondi diversi. L'uomo in quanto *mens* è simile a Dio, per questo motivo la cesura non è più nel mondo, ma dentro l'uomo.

Se nel pensiero antico a fare la differenza era il fatto che l'uomo fosse un essere mortale, la posizione dell'uomo moderno è cambiata e a fare la differenza è, ora, la sua realtà interiore.

Da una parte l'uomo è un essere razionale, quindi è simile a Dio e può invocare una sua ulteriorità; dall'altra è materia ed appartiene all'universo biologico.

Ma questa scissione avviene dentro di lui, definisce il concetto di persona e rende possibile l'idea dell'al di là dell'uomo.

E visto che nell'uomo esiste una natura razionale ed una irrazionale, una divisione che di fatto prende l'uomo a metà, entrambe le dimensioni dell'umano hanno acquisito uguale dignità.

L'uomo non è alcunché di semplice, anzi deve necessariamente essere considerato nella sua complessità, o meglio nella sua ambiguità e doppiezza; perché se in prospettiva può darsi per l'uomo una qualche unità, quest'unità è quella che dovrebbe tenere insieme le due realtà, una nuova unità al di là della scissione. Del resto, senza il corpo non esisterebbe nessun uomo.

La realtà spirituale ha bisogno del corpo per particolarizzarsi e il corpo ha bisogno di tale realtà spirituale per essere "Pietro", per avere una sua identità come persona ed affermarsi nel mondo.

È vero che la mente dà gli ordini, ma è altrettanto vero che questi ordini devono essere adempiuti dal corpo, che rappresenta l'essenza dell'individuo, ne contiene la sua forza vitale, il *conatus*, l'agire tipico dell'umano che costituirà poi la sua azione morale.

Ciò pone in chiaro anzitutto un punto: Leibniz non sta costruendo un quadro della morale senza Dio. Anzi il richiamo a Dio è indispensabile nella concezione leibniziana che vede l'ateismo affiorare da ogni lato.

Non dimentichiamo che la sua filosofia è un argine all'ateismo. È costruita in vista di questo fine fondamentale.

La sua è un'epoca fortemente caratterizzata dall'emancipazione dell'uomo dalla religione. Si tratta del conflitto fede-ragione, che è poi il conflitto religione-scienza, tipico della sua epoca.

E in Bayle, che mette in opera quella mossa astuta di indebolire la ragione, questo conflitto sembra volersi risolvere in favore della religione, non c'è che la fede, ma rimane una fede senza ragione.

Leibniz, invece, da una parte, vuole costruire un argine a queste tendenze radicali del pensiero moderno e, dall'altra, riscattare il valore di "novità" insita proprio in quest'idea.

Non è così fuori dal suo tempo da pensare di poter costruire una filosofia di netta opposizione ai risultati del pensiero moderno, vuole solo recuperare quello che di meglio ha la ragione, vale a dire una razionalità che non è però in antinomia con la fede. Questi sono i giuochi intellettuali di Leibniz, la sua strategia intellettuale complessiva: c'è un Dio che non lascia nessun peccato senza castigo e nessuna buon'azione senza premio.

È significativo, a questo proposito, il tentativo di Leibniz di giustificare razionalmente i contenuti della rivelazione, supporto di un mistero che si chiama vita e del quale l'essere umano fa parte. Ed è questo mistero che la filosofia deve sostenere razionalmente, poiché, nel cammino che l'uomo percorre verso il migliore dei mondi possibili, ci sono cose che la filosofia può aiutare a comprendere e a dimostrare, altre, come il mistero della vita, che invece hanno bisogno del suo sostegno razionale. Così il compito della filosofia viene ad essere l'azione essenziale che la ragione umana deve compiere; per il fatto che solo la mente illuminata dalla conoscenza delle perfezioni divine può esperire la virtù.

Il cammino dell'uomo è dunque un cammino di fede, il cui credo è la ragionevolezza del mistero della fede che è anche mistero della vita. Questo mistero permarrà nell'uomo fino alla fine dei tempi, quando dopo il lume della ragione e della grazia Dio darà quello della gloria. Il compito che si pone la ragione diviene quindi un compito necessario ma non compiuto. Se lo fosse sarebbe compiuto anche il destino dell'uomo e verrebbe a mancare il libero arbitrio.

In virtù della *lex continui* si apre la visione di un nuovo soggetto morale. Come già per Artù e i cavalieri della tavola rotonda, la sublime armonia renderà possibile l'instaurazione di un nuovo ordine⁴³⁵.

¹¹⁹ A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea...*, cit., p. 136: «Leibniz, mediante il calcolo infinitesimale, ha aperto la possibilità di elevare il calcolo “approssimato” allo stesso grado di determinazione e di certezza del calcolo “analitico”, la costruzione “meccanica” allo stesso grado di determinazione e di certezza della costruzione “geometrica”, e ora egli pensa di poter trasporre questo modello matematico di una perfetta determinazione del finito mediante l'infinito indeterminato nel campo della teodicea, teorizzando anche qui un ordine completamente determinato e certo e tuttavia non “geometrico”, cioè non necessario di necessità assoluta, e quindi non opposto alla contingenza del reale, facendo ricorso al carattere infinito della determinazione del contingente».

Esso, pur essendo determinato, non sarà opposto alla possibilità del divenire e alla libertà umana.

«Il concorso fisico di Dio e delle creature con la volontà contribuisce ad accrescere ulteriormente le difficoltà che ci sono sulla libertà. Sono dell'opinione che la nostra volontà non è soltanto esente dalla costrizione, ma anche dalla necessità. Aristotele ha già osservato che ci sono due cose nella libertà, vale a dire la spontaneità e la scelta, ed è in ciò che consiste il nostro dominio sulle azioni. Quando agiamo liberamente, non siamo soggetti a costrizione, come capiterebbe se fossimo spinti in un precipizio o se venissimo gettati giù dall'alto; e non siamo impediti dall'aver lo spirito libero, quando deliberiamo, come accadrebbe se ci fosse data una bevanda che ci togliesse la capacità di giudizio. C'è *contingenza* in mille azioni della natura, ma quando il giudizio non è in colui che agisce, non c'è alcuna *libertà*. E se avessimo un giudizio che non fosse accompagnato da alcuna inclinazione ad agire, la nostra anima sarebbe un intelletto senza volontà»⁴³⁶.

⁴³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, in SF III, Parte prima, § 34, p. 130.

CAPITOLO 3- IDENTITÀ E DIFFERENZA

3.1 Le linee di sviluppo complessivo dei secoli XVII e XVIII

Il punto da cui intendo muovere è costituito dal tentativo, a mio avviso, non certo astratto di provare a definire le linee di sviluppo complessivo della modernità. Questa riflessione vuole, innanzitutto, dimostrare che è possibile ricostruire la genesi del concetto di Europa attraverso una distinzione fra due idee, identità e realtà concrete: un'Europa prima come idea culturale e, quindi, come identità politica consapevole⁴³⁷.

Ai fini della presente ricerca, consta rilevare che l'assunzione di tale modello comporta conseguenze rilevanti per quanto riguarda alcune problematiche vitali per l'identità europea, che negli anni più recenti sono state al centro dell'attenzione. A tal proposito, si considerino le tematiche dei confini orientali e occidentali dell'Europa, il significato di alterità rispetto a ciò che è europeo, le basi per poter discutere di una comune identità europea e la posizione di quest'ultima a fronte delle identità regionali e nazionali.

Il periodo che vide la nascita della *res publica literaria*, dopo la rottura della *res publica christiana* provocata dalla Riforma, proponeva appunto un altro spazio di unificazione, quello europeo della cultura e della comunicazione intellettuale⁴³⁸. Indizio precursore di tale movimento, che raggiunse la pienezza nell'Illuminismo e, in particolare, con Voltaire⁴³⁹, ricco di avvenimenti fondamentali per lo sviluppo dell'idea d'Europa, fu l'Umanesimo⁴⁴⁰.

Dopo la Riforma e la Controriforma, il secolo XVIII si può considerare come un periodo di equilibrio, stabilito sulla constatazione che l'Europa

⁴³⁷ G. DELANTY, *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*, MacMillan, London 1995.

⁴³⁸ G. RICUPERATI, *Uomo dei Lumi*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico critico*, a cura di V. Ferrone, D. Roche, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 6.

⁴³⁹ Nel *Trattato sulla tolleranza*, Voltaire auspica, in una sorta di preghiera laica, l'avvento di un mondo migliore, al riparo dal fanatismo e dalla violenza. VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, "Prefazione" di S. Veca, trad. e cura di L. Bianchi, Feltrinelli Editore, Milano 2004⁶ (titolo originale: *Traité sur la tolerance*, 1763).

⁴⁴⁰ Cfr. F. PINTACUDA DE MICHELIS, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975. Cfr. F. EPIFANIO ERDAS, *Il maestro tra memorie e utopie*, Armando Editore, Roma 2006. Cfr. C. VASOLI, P. PISSAVINO, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

cristiana era definitivamente divisa. All'unità della fede subentrava il cristianesimo relativizzato.

L'Europa dei "Lumi" si è stabilita su questa sconfitta delle religioni. Ragione e tolleranza sono i termini della fede del secolo dei "Lumi", che opera per il progresso e la felicità del genere umano⁴⁴¹.

Ora, se, da un lato, già nel corso del Medioevo la diffusione degli ordini mendicanti aveva reso la concezione del cristianesimo più intrinseca e individuale, è, altresì, vero, che la Riforma protestante, artefice, d'altro canto, all'inizio del XVI secolo di questa spaccatura al suo interno, aveva determinato, attraverso la diffusione di diverse chiese riformate, una graduale laicizzazione del pensiero.

Questa religione individuale non può non allontanarsi dai preti, dalla loro autorità, screditata anche dalla profonda lacerazione del clero cattolico tra gesuiti, da una parte, e giansenisti, dall'altra⁴⁴².

«Quella di Lutero fu una tipica re-azione fondamentalista contro-reazione: lo spirito della secolarizzazione. La quale produsse una contro-reazione: la Contro-Riforma. La Curia romana fu presa quasi dal panico di fronte all'impressionante successo della predicazione luterana. E non vide altro rimedio che rispondere all'offensiva di Lutero militarizzandosi. Restaurò l'Inquisizione e la rese ancor più rigida. Dichiarò guerra all'eresia e, per combatterla con efficacia, rase al suolo ogni forma di libertà di pensiero. Cessò di essere corriva e diventò rigorista, inquisitoriale, spietata. Si assiste così, nei paesi dove la Contro-Riforma è sostenuta dall'immenso potere dell'Impero spagnolo, a una vera e propria reazione totalitaria della Chiesa. Sull'Europa cattolica - più precisamente, sull'Europa "spagnola" - cala la cappa di un potere che, per estirpare l'eresia, finirà per soffocare la società civile ed essiccare le fonti della creatività. La conseguenza di lungo periodo sarà la formazione di due Europe, di cui una - quella controriformistica - scivolerà nel pantano della stagnazione, mentre l'altra - quella non sottoposta all'Inquisizione - continuerà a procedere sulla via dello sviluppo economico e della secolarizzazione culturale. Il che farà sorgere la tesi secondo la quale sarebbe esistita una sorta di "affinità elettiva" fra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo. Una tesi affatto fuorviante: la cosa decisiva nel processo di divaricazione dell'Europa occidentale fu la Contro-Riforma, non già la Riforma; fu l'Inquisizione, non già la teologia riformata. Ma torniamo al nostro tema. Lo spirito della secolarizzazione - che,

⁴⁴¹ M., HÉLÈNE, F. CHOPARD, *Religione*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico critico*, cit., p. 234.

⁴⁴² MARIE HELENE, FROESCHLE CHOPARD, *Religione*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico critico*, cit., p. 241.

nella misura in cui perimetra rigorosamente la giurisdizione normativa del sacro, non può non essere tollerante - è la prima vittima del furibondo scontro che si svolge sulla scena europea fra i cattolici e i protestanti. In un'epoca in cui è in atto una guerra di annientamento, non c'è posto per uomini come Erasmo. Ciò non di meno, in alcuni angoli dell'Europa lo spirito di Erasmo sopravvive e, anzi, riesce ad avere partita vinta. In Olanda, prima di tutto e soprattutto. L'Olanda, contrariamente a quello che tante volte è stato sostenuto, non costituisce una conferma della tesi di Weber. La ragione è presto detta: l'Olanda del Seicento non fu affatto un paese calvinista, bensì un paese dove tutte le religioni potevano coesistere in un regime di grande tolleranza»⁴⁴³.

È in questa tensione creativa di confronto col passato che si può riassumere l'essenza dell'Europa, con quel suo produrre la coscienza delle straordinarie risorse di civiltà offerte dal presente, ma anche dei perturbanti abusi che affliggono la vita di individui e società, e della necessità di fare della storia stessa un momento esemplare di liberazione della ragione.

Al concetto di "cristianità" subentrò, quindi, quello di Europa, impiegato in tre contesti diversi.

In primo luogo, ispirava agli europei un senso di comune appartenenza a fronte delle minacce esterne, soprattutto quella turca. In secondo luogo, indicava lo stato d'animo dei viaggiatori europei, che, comparando la loro cultura con le culture di altri continenti, si convincevano della loro superiorità. In terzo luogo, sottolineava come le varie parti in contrasto all'interno del territorio europeo erano, tuttavia, pronte ad unirsi in nome della sicurezza e dell'unità dell'Europa⁴⁴⁴.

Si tratta, in realtà, di comprendere il significato storico della mobilità, concetto appropriato perché suscettibile di unire la diversità degli orizzonti sociali, le pratiche e le rappresentazioni, l'uso dei racconti di viaggio e la loro critica, lo spazio e il tempo. Del resto, le scoperte geografiche avevano ampliato gli orizzonti di senso degli europei rispetto alla vita di tutti i giorni.

La mobilità, infatti, a prescindere dalla condizione sociale degli individui, crea nuove condizioni che non sono conformi a quelle che

⁴⁴³ L. PELLICANI, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 166.

⁴⁴⁴ P. BURKE, *Did Europe Exist before 1700?*, in "History of European Ideas", vol. I, 1980, pp. 21-29.

regnano abitualmente e pesano quotidianamente sugli uomini, influenzando la mentalità del tempo.

Sicuramente, è un mutamento di civiltà, laddove contavano le gerarchie organiche, la famiglia, i corpi, la Chiesa, le virtù della stabilità e della chiusura, preconizzate dall'economia cristiana e morale, la diffidenza verso lo scambio, vediamo imporsi i valori dell'abilità nel sapersela cavare, il senso dell'improvvisazione, il mescolarsi, i vantaggi del commercio e l'abbattimento delle barriere⁴⁴⁵.

L'esigenza di contrapporsi agli abitanti degli altri continenti comporta, inoltre, una revisione dei concetti di *civiltà* e *civilizzazione*. Non è un caso che il termine *civilizzazione*, nel suo significato moderno, sia nato nel XVIII secolo. Il primo livello semantico è strettamente giuridico, serve ad indicare la trasformazione di un processo penale in un processo civile. Il secondo significato, aggiunto a partire dalla metà del XVIII secolo, indica uno stadio avanzato della cultura e della società e insieme il processo attraverso il quale si è giunti a questo risultato, e sarà destinato ad avere un impatto molto forte sui linguaggi socio-politici dell'Europa moderna⁴⁴⁶.

Gli europei smisero, dunque, di identificare se stessi con la cristianità, come era avvenuto fino ad allora, arrogandosi un alto grado di sapere e di civilizzazione, quali tratti distintivi, rispetto ai barbari considerati inferiori⁴⁴⁷.

Ebbene, civili erano l'Europa e, in misura diversa, la Cina. Comunque, non tutti consideravano la civiltà europea superiore alle altre. Fin dal secolo XVI, infatti, alcuni europei, come lo spagnolo Bartolomé de Las Casas⁴⁴⁸ e

⁴⁴⁵ D. ROCHE, *Viaggi*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico critico*, cit., p. 356.

⁴⁴⁶ H. J. LÜSEBRINK, *Civilizzazione*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico critico*, cit., p. 168.

⁴⁴⁷ H. MIKKELI, *Europa. Storia di un'idea e di un'identità*, il Mulino, Bologna 2002, p. 44.

⁴⁴⁸ Cfr. B. DE LAS CASAS, *Brevissima Relacion de la Destruccion de las Indias*, 1542, trad. it. *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, a cura di C. Acutis, Mondadori, Milano 1987⁷ (Las Casas, nei suoi testi, descrive le qualità fisiche, morali e intellettuali degli *indios*. Il suo intento è finalizzato alla difesa dell'umanità degli abitanti del "Nuovo Mondo", contro la tesi della loro irrazionalità e bestialità avanzata da altri suoi contemporanei. Celebri sono i dettagliati resoconti che egli diede delle vessazioni e delle atrocità compiute dai colonizzatori cristiani).

il filosofo francese Michel de Montaigne⁴⁴⁹, avevano sottolineato la dignità umana degli indigeni americani⁴⁵⁰. Inoltre, una schiera sempre più cospicua di autori era convinta che lo stato primitivo in cui vivevano le popolazioni del “Nuovo Mondo” fosse più puro e, quindi, preferibile alla civiltà europea. Fu così che ebbe origine dalle scoperte geografiche il mito del buon selvaggio, che in quest’epoca trovò il suo maggiore sostenitore proprio in Montaigne, il quale non risparmiò accuse anche pesanti all’Europa e ai suoi costumi. Un’Europa che nella sua smania di diffondere la propria cultura, provocò la fine di fiorenti civiltà e giunse, in casi estremi, ad attuare genocidi e a rendere schiave intere popolazioni.

All’accorta indagine sulla coscienza europea, che costituisce il fondamento della riflessione sull’identità dell’Europa dei popoli, fa da sfondo la convinzione che essa trovò piena realizzazione nell’Illuminismo e, precisamente, nella nozione di progresso.

Si tratta di una prerogativa prettamente europea, che va, non solo a sostituire la mentalità precedente, che ravvisava nel passato la verità e una mitica età dell’oro (*aurea aetas*); ma che si oppone, soprattutto in Montesquieu e Voltaire, alla staticità asiatica e persino cinese. La nozione di progresso rispecchia e svela quelle che si configureranno come le caratteristiche peculiari del dinamismo. Di fatto, partendo da questo assunto, molti erano persuasi che, a fronte di un’Europa che progrediva nel campo delle scienze e delle tecniche, vi era, ad esempio, una Cina che si arrestava.

Un’altra considerazione riguarda le concezioni di Federico Chabod, storico e politologo italiano del Novecento, che individua la nascita dell’identità europea in una prospettiva di confronto con il mondo circostante, nella contrapposizione dialettica a un *altro da sé*.

«La coscienza europea, al pari della coscienza nazionale, per dirla con Carlo Cattaneo, è “come l’io degli ideologi che si accorge di sé nell’urto col non-io”; il fondamento polemico è essenziale⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, 1580, trad. it *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 2002⁴.

⁴⁵⁰ HEIKKI MIKKELI, *Europa. Storia di un’idea e di un’identità*, cit., p. 44.

⁴⁵¹ F. CHABOD, *Storia dell’idea d’Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 23.

Secondo Federico Chabod, il non-io è alle origini costituito decisamente dall'Asia, destinata a rimanere termine di confronto fino agli ultimi decenni del XVIII secolo, quando anche l'America verrà contrapposta all'Europa.

Ora la prima contrapposizione fra l'Europa e qualcosa che Europa non è, è opera del pensiero greco»⁴⁵².

Sicuramente, l'epoca delle scoperte geografiche ha avuto il merito di ampliare, agli occhi degli europei, le vastissime prospettive asiatiche e americane⁴⁵³.

«Dunque, non si tratta di una diversità momentanea, legata ad una particolare e transeunte condizione di cose; bensì di una vera e propria diversità “costituzionale”. Asia ed Occidente europeo offrono due tipi diversi di organizzazione politica»⁴⁵⁴.

Chabod, nella sua analisi, che riguardava l'assetto politico dell'Europa e che si soffermava sulla contrapposizione tra libertà europea e dispotismo asiatico, attribuiva la prima intuizione di questa diversità “costituzionale” dell'Occidente europeo a Enea Silvio Piccolomini, da una parte, e, dall'altra, a Machiavelli. Quest'ultimo, poi, sarebbe stato il primo a concepire l'Europa come una comunità con caratteri specifici: laici e terreni.

Mi pare, a questo punto, che si possa sostenere che è la politica dell'equilibrio europeo, necessaria in un contesto in cui sono presenti una molteplicità di Stati, a garantire la libertà in Europa. Una tale considerazione è fondamentale per capire i successivi sviluppi dell'europeismo e, in particolare, l'inizio del processo d'integrazione europea nel XX secolo, il quale prese avvio appunto con la dissoluzione del sistema europeo degli Stati.

Un'altra considerazione riguarda il ruolo della scienza giuridica nello sviluppo dell'Illuminismo, a lungo sottovalutato dalla storiografia. Esso è divenuto oggetto di studi più attenti solo negli ultimi anni. Il contributo dato dai giuristi al profondo mutamento della cultura settecentesca non è da

⁴⁵² *Ibid.* p. 23.

⁴⁵³ Cfr. R. SABATINO LOPEZ, *La nascita dell'Europa. Secoli V e XIV*, Einaudi, Torino 1966, p. 201.

⁴⁵⁴ F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 50.

sottovalutare. Già tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento veniva percepita in tutti i paesi europei l'urgenza di una radicale riforma delle fonti normative: esse ricalcavano, ancora, seppure con differenze talvolta sensibili da zona a zona, il modello medievale.

D'altra parte, anche il rischio di guerre, accresciuto dalla presenza in Europa di tanti Stati, indusse alla formulazione della teoria di un diritto delle genti e di numerosi progetti di alleanza, basati sull'arbitrato, ad opera di ideologi e utopisti.

A riguardo, vorrei richiamare l'attenzione sul progetto della pace perpetua, proposto dal Saint-Pierre. Il progetto, benché schernito e messo in ridicolo dai suoi contemporanei, è stato ripreso, nel corso del tempo, da filosofi e politici che «hanno indirettamente popolarizzato le illusioni dell'abate». Secondo Saint-Pierre, infatti, non può non esistere una solidarietà perfetta tra tutti i popoli in quanto “fratelli”⁴⁵⁵.

A metà del XVIII secolo, l'Europa è dunque la patria della civiltà, del dinamismo e della libertà politica, garantita, come è stato già evidenziato, da un sistema d'equilibrio tra gli Stati.

Lo storico francese Paul Hazard si avvale, per designare il periodo che va dalla revoca dell'editto di Nantes alla morte del Re Sole, dal 1685 al 1715, dell'espressione «crisi della coscienza europea».

Eppure sostiene Franco Venturi, siffatta espressione, che definisce un momento di passaggio tra il Seicento e il Settecento e che chiude l'epoca della Controriforma e apre quella della “ragione” e della “natura”, non è nuova, né moderna. Sembrerebbe, infatti, che fosse stata già utilizzata, sia pure in senso, naturalmente, più ristretto e limitato, dai contemporanei: *La salute d'Europa considerata in stato di crisi*, così s'intitola, infatti, un libretto stampato a Colonia nel 1694⁴⁵⁶.

Riassumiamo i termini della questione nel modo in cui essa si è, possiamo dire, imposta, in un momento drammatico della storia del Novecento, mentre stava affermandosi il Nazismo. Una tale tesi scaturisce dalla consapevolezza che l'Illuminismo non è solo un modello di pensiero

⁴⁵⁵ P. FIORE, *Nuovo diritto internazionale: secondo i bisogni della civiltà moderna*, Presso la Casa Editrice e tipog. Degli Autori-Editori, Milano 1865, p. 336.

⁴⁵⁶ F. VENTURI, *Illuminismo italiano e illuminismo europeo*, in *La cultura illuministica in Italia*, a cura di M. Fubini, Eri, Torino 1957.

che ha caratterizzato il Settecento, ma è un progetto che ha avuto diversi ritorni nella storia dello spirito umano.

Come fa notare Giuseppe Ricuperati, l'Illuminismo è stato insieme alla Rivoluzione francese *l'humus* culturale della Terza Repubblica in Francia. È riemerso come riferimento essenziale al tempo dell'affaire Dreyfus. Salvemini e Gobetti lo hanno invocato come "stile europeo" contro il Fascismo. Hazard lo ha ripreso contro la minaccia del Nazismo. Inoltre, gli Stati Uniti, negli anni Trenta, vedono un rifiorire dell'*Enlightenment*, legato al *New Deal*. Lo stesso Cassirer, prima del suo esilio e di fronte alla minaccia del Nazismo, ne ha ricostruito la filosofia. Franco Venturi, infine, ne ha fatto prima un modo per sottrarre storia e valori al Fascismo e, poi, un grande tema di studi su cui orientare la costruzione dell'Italia democratica, in un contesto culturale che, sul terreno filosofico, si era espressamente definito Neoilluminismo, legando uomini diversi⁴⁵⁷.

E, tutt'ora, alle soglie del terzo millennio, in un momento storico alquanto complesso e singolare, la riflessione sui "Lumi" consente di cogliere il malessere profondo che angoscia la coscienza degli europei.

Un malessere che l'Europa, già nei secoli XVII e XVIII, risentiva e che, negli anni Trenta del Novecento, Hazard ha evidenziato, com'è scaturito dall'analisi della sua opera: *La crisi della coscienza europea*.

In sostanza, egli ritiene che l'Europa, dal 1680 al 1715, abbia attraversato una "crisi" così profonda da provocare un'incrinatura della cultura europea e quegli sconvolgimenti ideologici che sfoceranno nella Rivoluzione francese. Ma non solo, questa "crisi", pur essendo circoscritta a un periodo di tempo molto ristretto di soli trent'anni, avrà ripercussioni profonde nello sviluppo della cultura europea. Sembrerebbe che l'Europa, prima di tale crisi, avesse una propria identità e coscienza, che Hazard identifica con il *cogito* cartesiano. Vale a dire: quell'insieme di certezze su cui si fondava il pensiero europeo; certezze che ad un certo punto svaniscono insieme al sogno della razionalità, lasciando l'uomo senza un sostegno a cui aggrapparsi e in balia di nuove forze, quali la volontà di potenza e la morte.

⁴⁵⁷ G. RICUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Utet, Torino 2006.

Si direbbe, dunque, che la crisi della coscienza europea e l'Illuminismo abbiano modificato ambiti di conoscenze come religione, politica, diritto, economia e morale.

Non è però contraddittorio pensare che in questa tensione creativa, di confronto tra passato e presente, non c'è solo la *pars destruens* della cultura europea, quella che mira a distruggere gli antichi pregiudizi, ma c'è anche la *pars costruens*, che edifica, dalle macerie della vecchia cultura, una nuova coscienza europea.

Non è un caso che Hazard sia considerato dalla storiografia una delle grandi voci a difesa dell'idea europeo-centrica.

L'opera di Hazard, ancora oggi, consente di riflettere, da un lato, sulla visione di un ottimistico europeismo e, dall'altro, sul pessimismo che impregna il mondo contemporaneo, dominato culturalmente da strutture superindividuali (partiti, stato, masse) e da una figura d'intellettuale che si trova di fronte a due scelte radicali: accettare l'estinzione della figura dell'intellettuale, ormai inutile in tempi di indifferentismo culturale, oppure cercare una nuova funzione per l'intellettuale, consona ai valori della differenza, del dialogo e della partecipazione.

Quanto detto, mi pare indichi, con un sufficiente livello di approssimazione, che la diffusa rivalutazione dell'Illuminismo non era, semplicemente, una reazione alle conseguenze della cultura tardo-romantica, ma un grido d'allarme contro le minacce della moderna società e contro le ideologie totalitarie, che stavano fagocitando quella razionalità che il Settecento aveva esaltato.

Come sostiene Derrida, l'Europa vede l'imminenza della propria fine, vede apparire all'orizzonte lo spettro della propria fine. Questa è la tragica scoperta dell'uomo europeo: la consapevolezza di una fine morale del pensiero europeo.

«Quale imminenza? Qualcosa di unico è in corso in Europa, in ciò che ancora si chiama Europa, anche se non si sa più bene *che cosa* si chiama in questo modo. Di

fatto, a quale concetto, a quale individuo reale, a quale entità determinata si può, al giorno d'oggi, conferire questo nome? Chi ne tratterà le frontiere?»⁴⁵⁸.

L'imminenza radicale alla quale siamo condotti è, dunque, una irrevocabile necessità di definire le frontiere di senso entro cui circoscrivere l'Europa. Secondo Derrida, qualcosa di unico avviene oggi in Europa; tuttavia, non possiamo ancora dire *che cosa* precisamente designiamo con questo nome, che oggi dovrebbe pure essere profondamente nostro, dovrebbe appartenerci.

⁴⁵⁸ J. DERRIDA, *Oggi, l'Europa*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano 1991, p. 11.

3.2 La necessità di un *telos*: il ruolo ideale della filosofia nello sviluppo della coscienza europea

Civiltà europea e crisi sono due figure storiche dello spirito che si sono sempre intrecciate in maniera simbiotica. Sicuramente, può apparire paradossale il fatto che la cultura europea, sviluppatasi alla luce del *logos* e del pensiero razionale, si sia trovata intrappolata in situazioni di “crisi” della ragione. Del resto, fin dalla caduta dell’impero romano d’Occidente, gli eventi europei sono stati caratterizzati da grandi regressioni e poderose spinte in avanti. E, tra i filosofi, osserva Renato Cristin, Leibniz fu sicuramente il primo a riflettere sulla crisi spirituale e politica dell’Europa⁴⁵⁹. Non a caso, nel 1712, all’epoca della guerra di successione spagnola, egli sosteneva che l’Europa si trovasse in uno stato di cambiamento e in una crisi in cui non si era mai trovata dai tempi dell’Impero di Carlo Magno.

«In effetti, per il pensatore tedesco, mai come allora, grazie alle straordinarie scoperte e invenzioni, una grande possibilità era storicamente a portata di mano, ma essa poteva anche andare perduta dove, in suo favore, non si fossero mobilitate tutte le energie cooperative del genere umano e, tra queste, in particolare quelle dei potenti della terra»⁴⁶⁰.

Accanto alla possibilità di un progresso storico senza precedenti, Leibniz avvertiva il pericolo di un regresso. Era preoccupato per le conseguenze di alcune opinioni che, insinuandosi «nello spirito degli uomini del gran mondo che guidano gli altri e dai quali dipendono gli affari, e scivolando nei libri alla moda», avrebbero condotto l’Europa alla rivoluzione generale; distruggendo ciò che di buono Greci e Romani avevano lasciato, ovvero l’amore della patria e del bene pubblico e la salvaguardia della posterità⁴⁶¹.

«Poiché dunque gli uomini non possono evitare né di esporsi a errori quando giudicano né di avere diversi pareri, dal momento che non possono riguardare le cose

⁴⁵⁹ R. CRISTIN, *La rinascita dell’Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell’Occidente*, Donzelli, Roma 2001, p.4.

⁴⁶⁰ R. CELADA BALLANTI, *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori Editore, Napoli 2004, p. 208.

⁴⁶¹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in SF II, lib. IV, *Sulla conoscenza*, cap. XVI, *Sui gradi dell’assenso*, § 4, p. 450.

sotto i medesimi punti di vista, debbono conservare la pace tra loro e i doveri di umanità, entro questa diversità di opinioni; senza pretendere che un altro debba mutare prontamente, in base alle nostre obiezioni, un'opinione radicata, soprattutto se si ha motivo d'immaginare che l'avversario agisca per interesse o ambizione, o per qualche altro motivo particolare»⁴⁶².

Una precisazione è d'obbligo riguardo all'idea di progresso. Esso in Leibniz dipende da una serie di fattori d'ordine etico, politico, religioso, quali la buona volontà degli uomini, la disponibilità del genere umano alla cooperazione, l'iniziativa dei potenti, l'intervento della Provvidenza. Come si evince, non si tratta di un processo necessitato e inevitabile, ma di un programma di lavoro, di un impegno morale che ogni uomo deve assumersi nei confronti dell'altro.

Il filosofo dell'armonia prestabilita, la cui metafisica organicistica si riflette nella sua filosofia politica, vorrebbe che si arrivasse a una conciliazione fra le Chiese o fra autorità ecclesiastica e autorità imperiale. Egli ritiene che la devastazione, prodotta in Europa dalle guerre di religione, vada affrontata in maniera realistica e razionale. A tal proposito, elabora un progetto di costituzione europea, il cui *corpus* normativo dovrebbe garantire la pace fra le nazioni per via economico-monetaria. Al tempo stesso, tuttavia, egli rileva, che su tutto deve elevarsi *la vita dello spirito*, fonte di ogni autentica creazione umana. Nello specifico, creare sì dei vincoli economici tra gli Stati europei, ma senza ridurre la loro interazione esclusivamente ad un contratto finanziario⁴⁶³.

«Ora è assai importante esaminare che cosa fosse questa “Società Indo-Germanico-Spagnuola”, che con vedute molto concrete era stata proposta dallo stesso Spinola ed aveva avuta l'adesione già di alcuni interessati. Si trattava di un progetto di unione commerciale impostata da un punto di vista prettamente mercantilistico, fra la Spagna e gli Stati tedeschi allo scopo di tagliare fuori la Francia e convogliare i commerci coloniali alle città anseatiche della Germania del Nord, le quali avrebbero agito per conto dei principi tedeschi. Era il contraltare alla Compagnia delle Indie istituita da Colbert. Ciò avrebbe prodotto alla Germania nuova potenza e per l'afflusso delle ricchezze e per l'unione che ne sarebbe nata, perché, dice molto realisticamente il

⁴⁶²Ivi, SF II, p. 449.

⁴⁶³R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, cit., pp. 3-6.

progetto, “unio animorum vera, si quis alteri divitias procurai”. La pacificazione religiosa era condizione, e sarebbe stato l’effetto della formazione di questo blocco commerciale dietro cui sarebbe sorto necessariamente, per la logica stessa delle cose, un blocco politico-militare. Tutto quanto il progetto, e dal punto di vista religioso e da quello politico-patriottico, era quanto ci fosse di più consono alla natura di Leibniz. Quando egli stringe amicizia con il Boineburg e l’Elettore Giovanni Filippo di Magonza, questi sono i due cattolici tedeschi ai quali sta più a cuore l’affare della riunione. Leibniz l’apprende dal Boineburg e se ne entusiasma: e, pur non aderendo propriamente al cattolicesimo storico (cioè al cattolicesimo tridentino), tuttavia concepisce l’idea di un nuovo cattolicesimo filosofico, armonica sintesi di ragione e di fede, largamente sincretistico, che si accinge ad esporre nelle *Demonstrationes* di cui comunica il piano al Boineburg, al duca Giovanni Federico di Braunschweig-Lüneburg e all’Arnauld»⁴⁶⁴.

Leibniz si presenta come il simbolo del destino spirituale dell’Europa, dispiegando nel proprio pensiero tutto ciò che in esso vi è di positivo o di negativo. Vale a dire: il rispetto per la diversità e la pluralità delle idee, il tentativo di conciliazione fra le confessioni religiose, l’interesse per le culture appena scoperte – non finalizzato al dominio, ma alla crescita del benessere e della scienza – l’affermazione della pace e dell’universalismo, contro ogni forma di nazionalismo esasperato; e, d’altra parte, la convinzione della superiorità europea e, quindi, la fiducia nelle conquiste extraeuropee, perpetuate a fin di bene, la certezza che lo spirito scientifico, tecnologico e mercantile risolverà i problemi, offrendo soluzioni appropriate a qualsiasi conflitto o regresso storico-sociale⁴⁶⁵.

Questa teorizzazione caratterizza l’*humus* culturale sul quale si sono dipanate le vicende storiche dell’Europa moderna e contemporanea.

Non è un caso che il filosofo José Ortega y Gasset, in un momento storico in cui l’unità europea viene avvertita come preminente necessità, vale a dire, nel secondo dopoguerra, considera Leibniz, da una parte, l’uomo simbolo del destino intellettuale dell’Europa e, dall’altra, il simbolo

⁴⁶⁴ G. PRETI, *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma 1953, p. 48.

⁴⁶⁵ R. CRISTIN, *La rinascita dell’Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell’Occidente*, cit., p. 7.

della sua debolezza: la fiducia leibniziana nella forza dei vincoli finanziari rappresenterebbe un limite nella sua visione filosofica⁴⁶⁶.

L'aspetto interessante è che al centro di questo percorso c'è il tentativo leibniziano di trovare una *balance de l'Europe*, che consenta agli Stati europei di restare in pacifico equilibrio. Si tratta di edificare sul piano concreto la sua *metafisica della pacificazione* e, al contempo, di produrre una prassi politica razionale.

I disegni politici di Leibniz, la pacificazione dell'Europa e l'unità germanica nel Sacro Romano Impero, trovano comunque il più forte ostacolo nelle differenze di religione; differenze che avevano provocato un secolo di guerre fino alla loro soluzione nella pace di Westphalia⁴⁶⁷.

In una lettera all'abate di Saint-Pierre scrive:

«Non manca che la buona volontà agli uomini per liberarsi d'una infinità di mali. Se cinque o sei persone volessero, potrebbero por fine al grande scisma d'Occidente e dare un buon assetto alla Chiesa [...] Ma per far cessare le guerre occorrerebbe che un altro Enrico IV con qualche grande principe del suo tempo si interessasse al vostro progetto: il male è che difficilmente lo si può far capire ai grandi principi. Un privato non osa prendersi grande libertà; e ho paura perfino che sovrani di poca importanza non osino proporlo ai grandi»⁴⁶⁸.

Leibniz considera il problema della pace perpetua come un problema essenziale e fondamentale per la salvezza cristiana. In lui, infatti, fu sempre viva la speranza di ridare all'Europa l'unità spirituale e religiosa che aveva perso all'inizio dell'età moderna. Federalismo, ecumenismo e universalismo si alleano nei suoi progetti di unificazione europea. Si tratta di un'idea di repubblica universale cristiana con a capo le due potestà tradizionali, il Papa e l'Imperatore. Non ci troviamo, comunque, davanti a un potere dispotico, bensì a una profonda unità spirituale, che si manifesta in una struttura federativa con larghe autonomie per i singoli Stati, che compongono la federazione. La religione dovrebbe essere unica, un neo-cattolicesimo sorgente dalla pacificazione dei protestanti con i cattolici. Tutto ciò

⁴⁶⁶ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *L'ottimismo in Leibnitz*, in *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Sansoni, Firenze, 1983, p. 309.

⁴⁶⁷ G. PRETI, *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, cit., p. 47.

⁴⁶⁸ G. W. LEIBNIZ, in SP, pp. 515-516.

dovrebbe avvenire sulla base di un riconoscimento dell'autorità del Papa e di una teologia che permetta una certa libertà nell'interpretazione di alcuni dogmi; così da ammettere, come punti di vista particolari e non obbligatori, sia la Professione Tridentina che la Professione Augustana⁴⁶⁹.

Significativo è, a riguardo, l'idea di ragione universale che avrebbe dovuto governare la repubblica cristiana delle genti: essa, non è, come per i giusnaturalisti suoi contemporanei, «una ragione astratta», ma, come sostiene Giulio Preti, Leibniz, «autentico precursore di Hegel e autentico conservatore [...] identifica la ragione con il diritto positivo, quale risulta dalla tradizione storica, dai trattati e dai documenti»⁴⁷⁰.

Egli riduce decisamente la politica al diritto, da lui inteso come eticità concreta, come attuazione storica, fondata sulla tradizione del diritto naturale e divino.

Vero è che la sua idea di diritto non collima con quella di Luigi XIV, del quale non condivide la politica, incentrata sulla violenza, sul cinismo, sul disprezzo di ogni norma morale. Eppure, in un primo momento, c'è in Leibniz una certa fiducia nei sentimenti cristiani del Re Sole e nella possibilità di trovare una soluzione pacifica che, permettendo alla corona francese un insperato aumento di potenza, garantisse nello stesso tempo la pace tedesca ed europea e salvasse la Cristianità dal pericolo turco. Per questa ragione, quando era al servizio del Boineburg, aveva cercato di convincere Luigi XIV a spostare le sue mire verso l'Oriente e l'Egitto, per distoglierlo da quelle verso l'Olanda e nella speranza che questo portasse alla pace e all'unione in Europa. A tal proposito, nel 1672, Leibniz elaborò un progetto che ci è documentato con il nome di *Consilium Aegyptiacum*, opera vasta, complessa, di erudizione e di scienza economica, statistica e militare. Il progetto, che nella sua mente doveva inserirsi nel piano generale di pace religiosa dell'Europa e di ripresa di energia da parte della cristianità ridivenuta concorde, fu però bocciato dalla Francia.

Sei anni più tardi, sotto lo pseudonimo di Cæsarius Furstenerius, pubblicò ad Amsterdam un trattato latino in difesa dei Principi germanici e della loro autonomia.

⁴⁶⁹ G. PRETI, *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, cit., p. 42.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 39.

La pace di Westphalia aveva riconosciuto ai principi tedeschi il diritto di stringere leghe ed alleanze, e perciò il diritto di seguire una politica internazionale indipendente, purché non fosse a danno dell'Impero.

D'altra parte, la sovranità dei principi tedeschi è un dato di fatto, e Leibniz si rende benissimo conto che questo dato di fatto non è affatto originario, ma è il risultato delle complesse vicende del Sacro Romano Impero.

Ebbene, in un contesto storico in cui la richiesta di tolleranza religiosa veniva scambiata per “colpevole indifferenza” e non per un corollario del principio del libero esame e dunque della libertà di pensiero, Leibniz ha compreso che la pace richiede l'azione comune e solidale di tutte le nazioni di un continente.

L'Europa è il risultato di un intreccio di culture nazionali e regionali. Ma l'Europa è anche un'eredità culturale comune, ed è una cultura *in fieri*.

Un'Europa unita, del resto, non può che favorire la pace e l'intesa fra tutti i popoli, nel rispetto della diversità, affinché non si verifichino le guerre e le fratture che hanno contrassegnato la storia europea e il Novecento in particolare. Ma, se vogliamo dimostrare che la nostra civiltà ha fatto delle conquiste importanti come la pratica democratica, ovvero il rispetto delle minoranze, lo scambio e la discussione, il diritto dei più deboli contro i più forti⁴⁷¹, allora l'Europa deve operare sempre nel pieno rispetto della dignità umana.

È necessario, dunque, in un momento storico come il nostro, annichilito da genocidi e guerre di sterminio che portano con sé l'idea «per cui la salvezza di se stessi discende dalle più abiette stragi consumate a danno dell'altro»⁴⁷², ripensare il progetto educativo.

Come ha, giustamente, osservato Viviana Burza, occorre analizzare l'esistente,

⁴⁷¹ G. FOSSÀ, *La terza torre: libertà, sicurezza, diritti civili e terrorismo dopo l'11 settembre*, Fazi Editore srl, Roma 2002, p. 11.

⁴⁷² M. KILANI, *Guerra e sacrificio*, “Prefazione” e cura di A. Rivera, trad. di V. Carrassi, Edizioni Dedalo srl, Bari 2008, p. 145 (titolo originale: *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, Presses Universitaires de France [PUF] Paris 2006).

«interrogarsi criticamente sulle contraddizioni, sui rischi, sulle perdite che si evidenziano in termini di disorientamento, angoscia, smarrimento, insomma in termini di sofferenze individuali e collettive che producono alienazione ed estraneazione»⁴⁷³.

Da qui, l'esigenza di rinnovare la scuola, strutturalmente e didatticamente. Occorre, dunque, passando attraverso la chiarificazione di termini quali "direzione di senso", "formazione", equilibrio nei saperi tra tradizione" e "contemporaneità", specularle categorie culturali che analizzano e ripropongono il problema della formazione.

Chiediamoci allora seriamente per quali vie sperimentate o inedite sia possibile restituire ai nostri giovani un'educazione che non sia quella dell'annichilimento dell'altro, dell'assimilazione forzata d'identità storiche individuali o di un pensiero falsamente universalizzante.

«Se non vogliamo condannarci a un declino rapido verso un stato di barbarie culturale, di adorniana memoria e di inaudite disuguaglianze, non possiamo a lungo continuare a gestire la scuola e l'università come se si trattasse di un immenso luogo di transito che i migliori ed i più scaltri cercano di evitare in tutti i modi, anche a costo di emigrare»⁴⁷⁴.

Se la guerra è una faccenda troppo grave da essere lasciata nelle mani dei militari, l'educazione, che oggi in Europa deve essere reinventata, non è qualcosa da abbandonare nelle mani del politico di turno, né può essere demandata a sociologi, pedagogisti o manager tra un sondaggio e un altro, siamo tutti chiamati in causa.

Resta il fatto, però, che, al di là di ogni ingenuo ottimismo e di ogni anacronistico essenzialismo, il filosofo dell'educazione coglie un aspetto importante della questione, che è quello storico-critico, di un'idea di universalismo etico, che s'incontra solo in determinate situazioni e si propone di chiarirlo, considerando, tra l'altro, che l'evoluzione pacifica, il

⁴⁷³ V. BURZA, *Pedagogia, formazione e scuola. Un rapporto possibile*, Armando Editore, Roma 1999, p. 9.

⁴⁷⁴ A. MARSELLA, *Europa un mito da ricostruire*, "Saggio introduttivo", in *Europa: un'eredità, una sfida, una promessa* di JAN BERTING, trad. it. di A. Marsella, Armando Editore, Roma 2007, p. 24 (titolo originale: *Europe: a Heritage, a Challenge, a Promise*, Eburon Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2006).

progresso civile dell'Europa, l'affermazione e il rispetto dei principi di civiltà sono resi possibili proprio dalla filosofia. Basti pensare alla funzione razionale e, al tempo stesso, metafisica del pensiero filosofico, che può aprire la strada a uno sviluppo compatibile con le esigenze dello spirito.

«La filosofia corrisponde alla storia della civiltà europea, diventandone elemento essenziale, fondendosi addirittura con essa [...]. Come la filosofia inerisce per essenza all'Europa, così l'Europa inerisce per essenza alla filosofia: non si può pensare quest'ultima se non in termini europei, e non si può pensare l'Europa se non in termini filosofici»⁴⁷⁵.

In sostanza, la filosofia corrisponde alla storia della civiltà europea e, in quanto suo elemento essenziale, si fonde con essa. Vale a dire: rappresenta il *telos* dell'Europa.

Credo che sia ben chiaro, o almeno meno oscuro, nella ricerca delle comuni radici spirituali europee e nell'affermazione del senso filosofico che sta alle origini della civiltà occidentale, che Leibniz può essere considerato, sicuramente, il precursore della riflessione di Edmund Husserl sulla inscindibilità e reciprocità del binomio filosofia/Europa.

Husserl condivide con Leibniz la coscienza della crisi europea insieme alla necessità di ripristinare il ruolo educativo della filosofia nella storia.

Ma non solo, condivide, anche, una concezione eurocentrica del mondo, secondo la quale i caratteri fondamentali della civiltà europea sono condizione di possibilità di un'umanità spiritualmente e socialmente libera e liberale.

Nel concetto di Europa convergono tutte le tematiche particolari del sistema fenomenologico, come ad esempio il concetto d'intenzionalità che si esplicita proprio nell'idea di Europa.

Husserl considera la storia come il prodotto di azioni umane collettive, che si formano attraverso le intenzioni individuali reciprocamente dirette. Si comprende da qui come il problema della coscienza dell'umanità dovesse porsi per Husserl come espressione della molteplicità delle coscienze dei singoli uomini, che non sono mai isolate né rivolte verso il nulla, ma interconnesse e orientate sempre verso qualcosa.

⁴⁷⁵ R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, cit., p. 8.

L'Europa è una formazione culturale umana: essa non solo è collegata alle formazioni culturali del momento storico in cui si dispiega, ma anche a quelle precedenti. Insomma, essa racchiude in sé un *telos* che la regge. La sua coscienza è dunque intenzionale e ne determina la sua evoluzione.

Va qui sottolineato che, quando Husserl parla di Europa, intesa come rappresentazione di una dilatazione sul piano storico dell'intersoggettività, egli vuole evidenziare che, la pluralità di culture che agisce al suo interno, equivale alla molteplicità di relazioni tra individui all'interno di una comunità. I rapporti con le culture estranee sono da concepire in senso analogo a quello fra l'*ego* e l'*alter*, quest'ultimo inteso nella sua estraneità.

La fenomenologia non è soltanto la scienza rigorosa che prescinde dai fatti per dedicarsi alle essenze; ma dobbiamo anche intenderla come la scienza che si occupa dell'osservazione della realtà effettuale. Lo sguardo fenomenologico si rivolge alla storicità del mondo in generale. Non possiamo quindi considerare Husserl un pensatore 'astorico'. Anzi, dobbiamo precisare che il suo prendere le distanze dalla storia era un qualcosa di temporaneo, dettato da esigenze metodologiche, «proprio per poter arrivare tanto in là nell'elaborazione del metodo, da porre ad essa questioni scientifiche»⁴⁷⁶.

Husserl si avvale, poi, dell'espressione «lingua europea» per designare l'aspetto espressivo della nostra civiltà.

«Poiché il mondo-della-vita – il “mondo per noi tutti” – è identico a quello di cui si parla comunemente»⁴⁷⁷.

Naturalmente con ciò non vuole sostenere l'identità di un'unica lingua per tutto il continente, bensì mostrarne l'unicità culturale in quella sintassi concettuale che ha permesso agli europei di raggiungere un piano spirituale comune⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ E. HUSSERL, *Lettera a Georg Misch del 27 novembre 1930*, in *Briefwechsel*, a cura di K. ed E. Schuhmann, 10 voll., Kluver, Dordrecht 1994, vol. VI, p. 284.

⁴⁷⁷ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, “Prefazione” di E. Paci, trad. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2008, § 59, p. 233.

⁴⁷⁸ R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, cit., p. 68.

La lingua europea non è questa o quella lingua determinata, ma il modo in cui lo spirito occidentale, fin dai suoi esordi, ha pensato il linguaggio del nostro pensiero. Vale a dire: la lingua della filosofia, che rappresenta l'identità stessa della civiltà occidentale.

«Tutto ciò deve portare – secondo le intenzioni di Husserl – a una rinascita della fede nella ragione umana, che si è annunciata per la prima volta tra i Greci e che ha dominato l'umanità del Rinascimento, e perciò anche della fede nella filosofia, come sede dell'auto-realizzazione della ragione. perché da questo punto di vista la filosofia è storicamente il movimento attraverso cui la ragione umana perviene a se stessa; in essa si realizza la responsabilità dell'umanità di fronte a se stessa. Ciò definisce anche la funzione etica della filosofia: quella di indicare all'umanità ciò che essa dev'essere»⁴⁷⁹.

Così, a fronte di una crisi politica e spirituale, che affligge la sua contemporaneità, Husserl prospetta la necessità di un continuo rinnovamento etico-politico.

In una lettera del 1920, all'amico William Hocking, traspare la necessità di Husserl di una «chiarificazione universale» e di una «trasformazione dell'umanità», della quale «la guerra [...] ha disvelato [...] l'indicibile miseria, non solo morale e religiosa, ma anche filosofica»⁴⁸⁰.

E a Winthrop Bell scrive:

«Questa guerra, la colpa più universale e profonda dell'umanità nell'intera storia, ha mostrato l'impotenza e l'inautenticità di tutte le idee. [...] Divenuta guerra di popoli nel senso più terribile e letterale del termine, ha perduto il proprio significato etico», così che, per «il rinnovamento etico-politico dell'umanità», occorrerebbe «un'arte, sorretta da ideali etici supremi e fissati in modo chiaro», capace di una «educazione universale dell'umanità»⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ W. BIEMEL, "Introduzione", in EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 27.

⁴⁸⁰ E. HUSSERL, *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, a cura di Karl Schuhmann, Dordrecht-Boston-London, 1994, p. 163. Cfr. C. SINIGAGLIA, "Presentazione" in EDMUND HUSSERL, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Cortina, Milano 1999, p. X.

⁴⁸¹ E. HUSSERL, *Briefwechsel*, cit., p. 12. Cfr. CORRADO SINIGAGLIA, "Presentazione", in EDMUND HUSSERL, *L'idea di Europa...*, cit., pp. X-XI.

Husserl ritiene che la vita etica è, per essenza, una vita soggetta consapevolmente all'idea di rinnovamento, essendo fondata su una volontà di rinnovamento originaria, che deve essere sempre e di nuovo riattivata⁴⁸².

A questo punto dovrebbe essere evidente che l'appello al rinnovamento è in sostanza una questione etica fondamentale, che investe sia la vita dell'individuo che quella della comunità. Non c'è dunque vita etica se non nella forma di una *renovatio* perpetua; non c'è Europa senza filosofia, dunque, senza rinnovamento. Il senso della storia europea è dato dalla filosofia, dal suo *telos*, poiché solo l'eticità della vita filosofica può inaugurare una nuova umanità europea⁴⁸³.

In questa direzione la proposta si avvia verso il carattere più proprio della cultura europea, cioè quel movimento di libertà, che nasce nell'antica Grecia, con la creazione di una nuova forma di cultura, la filosofia⁴⁸⁴.

La filosofia incarna l'*eidos* stesso della cultura, quell'imperativo categorico che trova nell'idea di Europa, in quanto idea di una cultura filosofica⁴⁸⁵, la sua piena realizzazione⁴⁸⁶.

Esaminiamo, ora, più particolarmente, la condizione di "crisi" che la civiltà occidentale contemporanea vive.

In primo luogo, col termine crisi intendiamo il venir meno di quelle certezze che garantivano la coesione culturale e l'unità della conoscenza. È vero che la frammentazione del sapere e il desiderio di trovare un principio unitario dell'esistenza storica dell'uomo sono all'origine di questa crisi⁴⁸⁷.

In secondo luogo, nel ricostruire almeno le linee fondamentali di questa "crisi", giova tenere presente che questa condizione si percepirà a fondo tra le due guerre mondiali, come scacco dell'idea moderna di progresso e come sfiducia nella tecnicizzazione del mondo.

In terzo luogo, il presente della "crisi", su cui riflette Husserl, si colloca nei primi decenni del Novecento e trova verso la metà degli anni Trenta il suo punto culminante.

⁴⁸² E. HUSSERL, *L'idea di Europa...*, cit., p. 25.

⁴⁸³ Cfr. C. SINIGAGLIA, "Presentazione", cit., p. XIV.

⁴⁸⁴ E. HUSSERL, *L'idea di Europa...*, cit., p. 86.

⁴⁸⁵ Cfr. C. SINIGAGLIA, "Presentazione", cit., p. XIV.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, cit., p. 12.

Husserl affronta la “crisi” con una volontà di ragione che, pur non facendogli dimenticare i tragici errori dell’Illuminismo, lo spinge a ricercare nei valori razionali la salvezza e la rinascita.

La perdita di autenticità dell’esperienza non viene compensata con un’acquisizione vitalistica, ma attraverso un ripensamento dei limiti e delle potenzialità della ragione.

La prima guerra mondiale è l’evento storico che rivela a Husserl l’intima non-verità e insensatezza a cui è giunta la cultura europea. In tal senso, quella che Husserl definisce crisi dell’umanità europea si comprende con l’approccio fenomenologico, perché solo superando il naturalismo delle scienze e della filosofia ingenua – puramente idealistica o puramente empiristica – si può affermare il senso della situazione presente e i rischi di degenerazione che essa implica⁴⁸⁸.

Un particolare cenno, inoltre, merita la riflessione di Oswald Spengler. L’Europa e la sua cultura, osserva Spengler, avendo esaurito le loro energie vitali, si avviano verso un declino inarrestabile. In questo senso, e in questa direzione d’indagine, l’Occidente sarebbe passato dalla *Kultur* alla *Zivilisation*, dalla fertilità delle sue forme spirituali all’aridità della tecnica, che riduce la vita a mero strumento⁴⁸⁹.

Anche Husserl affronta la questione del rapporto tra cultura e civilizzazione. Cultura come «originaria spiritualità creativa volta a valori originariamente intuiti». Civilizzazione come «cultura esteriorizzata di una tradizione che ha perduto il senso intimo della propria formazione ed è degenerata in attività priva di valori, cultura di surrogato, pseudocultura, valori atrofizzati»⁴⁹⁰. Ma, a differenza di Spengler, considera la *Zivilisation* come una forma che non può prescindere dalla *Kultur*, «la cultura ha sempre il suo *milieu* di civilizzazione»⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ R. CRISTIN, *La rinascita dell’Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell’Occidente*, cit., p. 12.

⁴⁸⁹ O. SPENGLER (1923), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Vollständige Ausgabe in einem Band*, München, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell’Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano, 1950. Cfr. R. CRISTIN, *La rinascita dell’Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell’Occidente*, cit., p.12.

⁴⁹⁰ E. HUSSERL, *Cultura originaria e civilizzazione. Possono le scienze moderne rendere “felici”?*, in *L’idea di Europa*, cit., “Appendice IV”, p. 123.

⁴⁹¹ Ivi, p. 125.

Per questa ragione la “crisi” analizzata da Husserl significa, in realtà, la posizione di almeno due problemi. In primo luogo, cultura e crisi in Husserl si coappartengono, ed è necessario – per oltrepassare la crisi – comprenderle nella loro reciproca inerenza. In secondo luogo, la parallela necessità di riconoscere che Husserl, non si rassegna a un destino di progressiva decadenza e confida nelle residue forze spirituali dell’Occidente, nella facoltà della ragione umana, nel suo potenziale teoretico e pratico, in grado di invertire il corso segnato dalla crisi e dal regresso.

Sembrerebbe che il *plus*, che viene sottinteso, andrebbe ricercato non solo a ritroso, nella nostra origine greca, ma anche proiettandosi in avanti, riplasmando di continuo il *telos* europeo.

Vero è che la filosofia, in quanto scienza universale, nasce al fine di aiutare l’umanità a raggiungere «la più profonda autocoscienza, quella relativa al suo vero e autentico senso della vita»⁴⁹². Alla filosofia spetta il compito di fornire un sistema di norme necessarie, che possano servire all’umanità nell’esercizio della «ragion pratica pura».

D’altra parte, la cultura può darsi soltanto come filosofia, «che si legittima in base alla razionalità ultima, cioè secondo principi evidenti assoluti e che si viene a formare in senso pratico»⁴⁹³; qualsiasi deviazione da questa prospettiva porta ad una “crisi”.

Dunque, la strada per risolvere la “crisi” è quella di riattivare e ricostituire, costantemente, l’identità culturale europea, in quanto forma di vita filosofica. Ma poiché, come si è visto, l’identità europea è una identità plurale, che si potrebbe esprimere con la formula leibniziana *varietas identitate compensata*: una diversità che si ricompensa e compendia nell’identità, occorre creare una condizione di bilanciamento che consenta alla pluralità di conservarsi, mantenendosi viva e attiva.

«Infatti se non si riesce a far interagire in una *dialettica positiva* gli elementi di questa pluralità, si precipita nella pura frammentazione oppure nella violenza totalitaria

⁴⁹² E. HUSSERL, *Crisi e rinascita della cultura europea*, a cura di R. Cristin, Marsilio, Venezia, 1999, p. 31.

⁴⁹³ Ivi, p. 32.

e, quindi, nell'impossibilità di trovare una razionalità intersoggettivamente costituita, che produca decisioni pluralistiche»⁴⁹⁴.

Prima di procedere oltre, è necessario evidenziare che l'Europa si è formata per aggregazione del molteplice che le era proprio, generando una sorta di *inter-identità* che contiene tutto il senso dell'origine e del destino dello spirito occidentale. Naturalmente, l'*inter-identità* europea è il fondamento di questo spirito, l'attualità, il *telos*⁴⁹⁵.

Ora, dal momento che l'identità spirituale dell'Europa è, nella sua essenza, molteplice, anche il suo linguaggio – la filosofia – si articola in una pluralità di sensi e di voci.

La riflessione sull'Europa si traduce in un'autoriflessione. Secondo Cristin, da questa autoriflessione deve scaturire una rinnovata azione della filosofia che ridoni «vitalità alla tradizione, facendo rivivere il suo senso originale ed essenziale»⁴⁹⁶. Se riflettiamo fino in fondo sullo sviluppo storico della civiltà e, in particolare, di quella europea, ci rendiamo conto che la filosofia è la fonte della nostra cultura⁴⁹⁷.

«Pur riconoscendo uno stato di fatto non certo entusiasmante e una presenza piuttosto marginale del pensiero filosofico nell'epoca attuale, tuttavia la filosofia continua, almeno, a insegnarci che bisogna curvare in senso autoriflessivo la coscienza della propria identità, in modo che tanto il singolo soggetto quanto la più ampia comunità culturale siano consapevoli [...] del proprio *telos*»⁴⁹⁸.

⁴⁹⁴ R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, cit., p. 21.

⁴⁹⁵ Cfr. R. CRISTIN, *Europa: fenomenologia e interculturalità*, in R. CRISTIN, S. FONTANA, *Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unità europea*, Marsilio, Venezia, 1997, pp. 83-85.

⁴⁹⁶ Ivi, pp. 73-74.

⁴⁹⁷ R. CRISTIN, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, cit., p. 73.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 75.

3.3 Genesi ed evoluzione del concetto d'identità

Ci sia consentito ricordare, nel tentativo di ricostruire genesi ed evoluzione del concetto d'identità, che in un'antica relazione sulla battaglia di Poitiers, nel 732, quando l'invasione musulmana della Francia viene arrestata dall'esercito francese guidato da Carlo Martello, un cronista spagnolo descrive l'avvenimento come un trionfo degli *Europeenses* contro gli Arabi⁴⁹⁹.

«Nell'VIII secolo cominciano a verificarsi trasformazioni di grande entità, che aprono la strada al “Père de l'Europe, cioè Carlo Magno: con la vittoria di Carlo Martello a Poitiers nell'anno 732, che un cronista dell'epoca descrive come una vittoria degli europei»⁵⁰⁰.

Lo stesso Carlo Magno si definiva “Padre d'Europa” e, all'inizio del XVII secolo, Francesco Bacone utilizzava l'espressione “noi europei”⁵⁰¹.

È risaputo che l'espressione “noi europei” diverrà più frequente dopo la caduta di Costantinopoli per mano dell'Islam sunnita, nel 1453, anche se all'epoca non si traduceva ancora in un sistema d'identità. Infatti, nel XVI secolo, pur discutendo di europeismo, non troviamo ancora un'identità autocosciente, e questo fino all'Illuminismo, quando molti intellettuali iniziano ad appellarsi all'Europa come punto di riferimento per una loro pur generica identità.

«Un modo per esprimere l'emergenza di un nuovo sistema di valori borghesi in opposizione alla società di corte. Ma si tratta evidentemente dell'identità di un'élite»⁵⁰².

Non a caso, sono proprio gli intellettuali a creare codici culturali di significato. L'aspetto interessante è che al centro di questo percorso c'è un

⁴⁹⁹ Cfr. R. SABATINO LOPEZ, *La nascita dell'Europa. Secoli V-XIV*, Einaudi, Torino 1966, p. 104.

⁵⁰⁰ P. CARRAVETTA, *La questione dell'identità nella formazione dell'Europa*, in *La letteratura europea vista dagli altri*, a cura di F. Sinopoli, Meltemi editore srl, Roma 2003, p. 28.

⁵⁰¹ G. DELANTY, *L'identità europea come costruzione sociale*, in *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, a cura di L. Passerini, La Nuova Italia, Scandicci 1998, pp. 50-51.

⁵⁰² Cfr. G. DELANTY, *L'identità europea come costruzione sociale...*, cit., p. 51.

progetto in divenire: esso, dopo aver plasmato l'identità degli individui e della collettività, diviene base del riconoscimento identitario, non solo per l'*élite*, ma pure per le masse.

Com'è noto, nel periodo storico tra Riforma e Illuminismo, l'idea di Europa non designa più solo un continente, ma anche i suoi abitanti e la loro cultura.

Si potrebbero, a questo proposito, richiamare le parole di Leopold von Ranke, che più di ogni altro ha colto il ruolo svolto dalla Chiesa nel percorso di formazione dell'identità europea.

«Ciò che fra tante rovine si mantenne stabile fu la Chiesa. Tutta la forza di resistenza, quando lo Stato fu annientato, si concentrò nei vescovati. Per questo motivo però anche i re ebbero un naturale interesse a favorire e a dare incremento alla Chiesa; di modo che attraverso queste conquiste, tra le più violente tempeste, vennero a compimento due momenti fondamentali dell'evoluzione universale. L'Impero romano venne distrutto, ma gli abitanti delle province entrarono in relazione con i conquistatori, e da questa unione derivarono nuove nazioni. I Romani avevano compiuto la conquista dell'Occidente, ma l'Occidente stava ancora in rapporto con l'Oriente. Il cambiamento prodottosi consistette nel fatto che l'Europa occidentale (Italia, Spagna, Gallia, Britannia, Germania) venne separata completamente dall'Oriente ed in conseguenza della mescolanza fra elementi germanici ed elementi latini formò un mondo a sé stante. Su ciò si fonda tutto lo svolgimento delle nostre condizioni di vita fino ai tempi più recenti»⁵⁰³.

Ranke riteneva che l'unità europea fosse stata assicurata dall'universalismo cristiano del Medioevo, che avrebbe preparato l'unità europea⁵⁰⁴.

«Il Ranke riteneva che l'unità europea fosse stata assicurata dall'universalismo cristiano del Medio Evo, che aveva raccolto l'eredità dell'unificazione romana»⁵⁰⁵.

⁵⁰³ L. RANKE, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, in RANKE, *Weltgeschichte*, vol. IX, a cura di Alfred Dove, Leipzig 1988. Delle *Epochen* si dispone oggi dell'ed. critica curata da T. Schieder e H. Berding, R. Oldenbourg Verlag, München-Wien 1971 (che è il vol. II di *Aus Werk und Nachlass*); trad. di G. Valera, *Le epoche della storia del mondo*, a cura di F. Pugliese Carratelli, "Introduzione" di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 138.

⁵⁰⁴ Cfr. L. RANKE, "Zur Einleitung, Umriss einer Abhandlung von der Einheit der romanischen un germanischen Völker und von ihrer gemeinschaftlichen Entwicklung", in *Geschichten der römischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, bev E. Reimer, Leipzig und Berlin 1824, pp. XVII-XXXII.

Ma, oltre al comune fondamento religioso, il Ranke riteneva che ci fosse un *legame* naturale tra le *nazioni latine e germaniche* e che esso costituisse l'essenza dell'Europa. Inoltre, riconosceva l'importanza dell'opera di Carlo Magno, il cui merito era stato quello di unire le nazioni romano-germaniche del continente, in quanto erano o divenivano cristiane.

«A ciò si aggiungeva il fatto che il papa a Roma era circondato da un tale tumultuare di partiti che a stento poteva viverci. Leone III una volta fu addirittura aggredito per strada da una di queste fazioni, venne gettato a terra e gli fu tagliato un pezzo di lingua. In questo frangente il papa chiamò in aiuto Carlo Magno (800). Carlo venne a Roma, riportò l'ordine e mise di nuovo il papa sul suo soglio. Fu allora che Leone ebbe l'idea di conferire al re dei Franchi, seppure balbettando, la dignità di imperatore romano d'Occidente. Vari motivi lo spinsero a fare questo passo: 1) voleva staccarsi definitivamente dall'imperatore romano d'Oriente; 2) voleva assicurarsi il continuo appoggio dei re franchi e perciò gli sembrava necessario il conferimento della dignità imperiale al posto del titolo di patrizio già posseduto da Carlo Magno; 3) quelle che erano state le parti costitutive dell'Impero romano d'Occidente si trovavano comunque nelle mani di Carlo Magno, sì che di fatto egli era già l'imperatore della Roma d'Occidente. Nonostante ciò l'attribuzione di questa dignità fu uno dei più grandi eventi della storia universale; infatti da questo momento il re germanico appariva come un *imperiar* romano, e dopo che fu fondata questa grande unità dell'Occidente, dopo che già nella monarchia germanica erano state accolte idee del potere politico romano, questo elemento divenne ancora più forte per il fatto che il potente principe divenne contemporaneamente imperatore romano: a questo punto egli affermò che gli spettavano tutte le prerogative prima attribuite all'imperatore romano. Con ciò divenne ancora più solida l'unione fra il papa e la Chiesa, [*sic*] fra il potere spirituale e il potere temporale [...] Comunque l'Impero carolingio si basò anzitutto su questa stretta alleanza del Papato con la monarchia, un'alleanza che compenetrava tutti gli strati della popolazione e si estendeva sino alle infime sfere dell'amministrazione [...] A queste direttive politiche si accompagnò nel contempo una più sistematica ripresa della cultura proveniente dal mondo antico. Carlo Magno, dopo aver posto le fondamenta di questa unità, provvide a che le scuole rovinate sotto le tempeste dei secoli fossero ristabilite e rese più efficienti. A questo scopo fece venire presso di sé da ogni parte dei maestri, dall'Italia lo storico dei Longobardi, Paolo Diacono, dall'Inghilterra, dove aveva grande influenza, il dotto Alcuino ed altri ancora. Egli

⁵⁰⁵ Cfr. E. RAGIONIERI, "Lecture di Pensiero e Arte", *La polemica su la Weltgeschichte*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1951, p. 63.

stesso non solo fondò scuole conventuali che, prima che sorgessero le università, furono i più importanti, anzi gli unici centri di istruzione, ma andò di persona in queste scuole, lodò gli allievi diligenti e biasimò gli svogliati. Alla sua corte sorse un'accademia che fra i suoi membri annoverava il sovrano. L'imperatore Carlo raccolse non soltanto questi, ma tutti gli elementi della cultura. Rinnovò il canto ecclesiastico, da cui derivò ogni genere musicale; rinnovò l'architettura, la pittura [...]»⁵⁰⁶.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, il complesso dei popoli cristiani di Europa dev'essere considerato come un tutto, quasi come uno Stato unitario; senza di che non si potrebbe intendere la straordinaria differenza esistente tra mondo occidentale e mondo orientale e, di contro, la grande affinità tra i popoli romanici e germanici.

«Il Papato venne salvato dalla monarchia, e la monarchia fu innalzata alla più alta autorità dal Papato. Si tratta di un fenomeno di notevole rilevanza, perché il papa sostituì all'antica autorità della legittimità l'autorità spirituale»⁵⁰⁷.

Questo vale in particolar modo per la strettissima alleanza tra Papato e monarchia, che generò un evento di particolare importanza per lo sviluppo dell'Europa.

«Con questo evento la mescolanza di popoli creata in Occidente si elevò a grande unità»⁵⁰⁸.

E certo non si ha torto se si intende la moderna civiltà europea come il risultato dell'unità delle esperienze delle nazioni *germaniche*, Scandinavia, Germania e Inghilterra, e delle nazioni *latine*, Italia, Spagna e Francia attraverso le suggestioni della migrazione di popoli, delle Crociate e della colonizzazione che, secondo Ranke, avrebbe unito tutte le nazioni occidentali.

«Lo spirito latino-germanico ha superato la forma imposta dalla Chiesa e si espande libero e incondizionato quale apportatore di civiltà attraverso il mondo intero»⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ L. RANKE, *Le epoche della storia del mondo*, cit., pp. 156-157.

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 151.

⁵⁰⁸ *Ibid.* p. 151.

Per poter intervenire e rileggere i termini del problema indicato, è opportuno sottolineare che:

«l'autocoscienza dell'Europa-Occidentale da Hegel a Ranke e a Burckardt collocava l'Oriente (quell'Oriente che era al di là di ogni confine possibile di Europa) in un mondo storico a sé, individuato sia nel contrasto complessivo tra Asia-Europa, da cui era nata l'autonomia profonda di Europa e l'interezza della sua dimensione, sia nella progressiva specificazione politica che aveva preso forma intorno al rapporto Oriente-potenza ottomana, e su questo proprio l'Oriente europeo – e perfino la Russia – aveva fatto da bastione»⁵¹⁰.

Resta inteso che il filosofo, che più di ogni altro ha colto l'identificazione fra civiltà europea e ragione, è Hegel.

Il principio dello spirito europeo è la ragione cosciente di sé: essa rappresenta «l'eterno movimento di sopprimere l'immediatezza, di comprendere se stessa, e di essere conoscenza della ragione»⁵¹¹.

Lo spirito occidentale, che si identifica con quello europeo, può raggiungere il massimo grado di autocomprensione, proprio sulla base di questa autoconsapevolezza.

Sulla base di queste indicazioni, l'Europa rappresenterebbe lo spirito del mondo che prende coscienza di sé alla fine della storia: una sintesi spirituale di cristianesimo e cultura germanica.

«Coscienza europea significa infatti differenziazione dell'Europa, come entità politica e morale, da altre entità, cioè, nel nostro caso, da altri continenti o gruppi di nazioni»⁵¹².

Il concetto di Europa si forma, dunque, per contrapposizione, poiché c'è qualcosa che non è Europa. L'autocoscienza dell'identità europea deve essere rinvenuta in una prospettiva di confronto con il mondo circostante,

⁵⁰⁹ Ivi, p. 282.

⁵¹⁰ B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Guida, Napoli 2002, p. 121.

⁵¹¹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di Benedetto Croce, Laterza, Bari 1963, § 441.

⁵¹² F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 23.

nella contrapposizione dialettica a un altro da sé, attraverso il confronto con questa non-Europa.

«La coscienza europea, al pari della coscienza nazionale, per dirla con Carlo Cattaneo, è “come l’io degli ideologi che si accorge di sé nell’urto col non-io”; il fondamento polemico è essenziale»⁵¹³.

È stato il pensiero greco a formulare la prima contrapposizione fra l’Europa e qualcosa che invece non è Europa.

«L’Europa viene contrapposta all’Asia per la grande, netta differenza che i Greci avvertono fra la civiltà dei due mondi. L’Europa è intesa come la patria dei costumi civili e delle libertà, l’Asia come un continente di servi e di tiranni»⁵¹⁴.

Il non-io è rappresentato dall’Asia ed è destinato a rimanere termine di confronto fino agli ultimi decenni del XVIII secolo, quando anche l’America verrà contrapposta all’Europa.

Tutto questo è espresso nella constatazione che l’eredità e l’identità culturale dell’Occidente sono il risultato di quella che possiamo definire la lotta dell’Ovest contro l’Est, uno spazio organizzato più vasto e più forte che ha rappresentato sempre una minaccia per l’Ovest. L’Europa, per poter sopravvivere a questa minaccia, è stata costretta a trasformarsi in una fortezza assediata. Eppure, proprio la sensazione di vivere all’interno di questa fortezza è diventata, fin dall’inizio, un fattore costante dell’identità europea. Si tratta di posizioni dottrinali che fondano l’identità attraverso il meccanismo primordiale dell’identificazione dell’altro da me.

D’altra parte, fin dal XV secolo, l’unica apertura verso il mondo esterno è stato l’Atlantico, mentre la frontiera orientale è sempre stata chiusa da un *limes* politico e culturale che tuttora separa l’Europa dall’Asia.

Vero è che l’idea di Europa sembra non essersi ancora realizzata in un’identità specifica: gli europei, nonostante una pur crescente convergenza di valori, non si considerano europei, ma cittadini nazionali. L’europeo,

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ M. RICCERI, *Il cammino dell’idea d’Europa. Appunti e letture*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 7.

ancor prima di venire in rilievo come soggetto giuridico, ovvero come cittadino europeo, emerge come soggetto sociale.

La stessa radice etimologica del termine “Europa” costituisce oggetto di dibattito fra gli specialisti, che non sono giunti ancora ad una nozione tale da non poter essere più messa in discussione.

«Nei tempi antichi il termine “Europa” conobbe diversi contesti: uno mitologico e uno geografico [...] Oltre alla sua ascendenza mitologica, l’Europa era vista in epoca classica in termini geografici, distinta dagli altri due continenti conosciuti, Asia ed Africa»⁵¹⁵.

La divisione del mondo in continenti era per i Greci anche un modo per differenziarsi da altre civiltà che consideravano inferiori: «le culture africane e, soprattutto, asiatiche».

In questa distinzione assume una funzione centrale il concetto di barbarie. Il termine greco *barbaros* rimanda, infatti, a un uomo borbottante dal linguaggio confuso, incapace di parlare greco.

In epoca romana, il termine Europa non designava un concetto ideologico ed era usato, soprattutto, in un contesto geografico. L’Impero romano non può essere considerato come latore di una qualche forma d’identità pan-europea, poiché il suo expansionismo si concretizzava in un universalismo globalizzante. Il suo etnocentrismo, infatti, «si basava sull’idea non di un’Europa unita, ma di Roma come centro del mondo»⁵¹⁶.

Nel Medioevo, il termine barbaro assunse il significato di pagano, in quanto “barbari” erano i non cristiani⁵¹⁷.

Non perdiamo mai di vista simili connessioni del nostro problema, che insieme al diritto romano, al pensiero greco, al cristianesimo e all’Illuminismo consentono il delinearsi del concetto di Europa.

Ma non solo. Come ha giustamente rilevato Henri Mendras, la civiltà europea occidentale si è costruita su quattro assi portanti: l’individualismo romano ed evangelico, per cui l’individuo viene prima del gruppo sociale, che è destinato a soddisfare bisogni e aspirazioni; l’idea di nazione,

⁵¹⁵ H. MIKKELI, *Europa. Storia di un’idea e di un’identità*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 13-14.

⁵¹⁶ Ivi, pp. 18-19.

⁵¹⁷ Ivi, p. 16.

contrapposta a quella di impero multinazionale; il capitalismo, ovvero la produzione industriale fondata sul libero mercato; la democrazia, cioè il governo della maggioranza nel rispetto delle minoranze. Questi quattro caratteri “eccezionali” configurano un modello sufficientemente coeso di società e di cultura, che non ha niente a che vedere con la visione ristretta di un’Europa dei mercati e dei mercanti⁵¹⁸.

A partire da queste premesse, si apre una fase della riflessione del Novecento – che corrisponde, essenzialmente, agli studi sulle relazioni internazionali – tesa a delineare il percorso che avrebbe dovuto condurre all’abbattimento delle frontiere in Europa e nel mondo intero, attraverso la cooperazione fra Stati⁵¹⁹.

Qui, in primo luogo, l’attenzione si sposta su tutte quelle espressioni ideologiche, che consentono di percepire l’esistenza di una frattura tra un’Europa ideale e un’Europa reale, fra le affermazioni teoriche condivise da cerchie ristrette di pensatori, e la difficoltà di metterle in atto.

A riguardo si consideri che la stessa Società delle Nazioni, che avrebbe dovuto funzionare come un’autorità autonoma per promuovere la pace e regolare le controversie internazionali, fu travolta «dalle macroscopiche carenze politiche che caratterizzavano la sua attività»⁵²⁰.

A Gérard Delanty, preme, poi, sottolineare che è possibile parlare di un’Europa come idea e di un’Europa come realizzazione concreta, decostruendo il concetto di una presunta identità immutabile:

«The idea of Europe has been more connected to the state tradition and elite cultures than with the politics of civil society»⁵²¹.

È necessario chiarire due punti decisivi.

In primo luogo, l’Europa, il Vecchio continente, nella sua storia, non ha prodotto un senso di appartenenza analogo a quello che è presente all’interno dei confini di ogni stato europeo.

⁵¹⁸ H. MENDRAS, *L’Europa degli europei*, il Mulino, Bologna 1999.

⁵¹⁹ G. MAMMARELLA, P. CACACE, *Storia e politica dell’Unione europea*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 5.

⁵²⁰ E. DI NOLFO, *Storia delle relazioni internazionali. Dal 1918 ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 14.

⁵²¹ G. DELANTY, *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*, Macmillan, London, 1995, p. 2.

L'integrità dei confini, sosteneva Lord Curzon nel 1908, è la condizione di esistenza dello Stato, il segno visibile di quel limite che non solo distingue tra interno ed esterno, ma al contempo garantisce l'ordine e la pace. Non a caso, Curzon ritiene che i confini sono come la lama di un rasoio su cui sono sospese le questioni moderne della guerra e della pace⁵²².

Più significativa per noi – anche perché coinvolge tutto il problema del rapporto di appartenenza tra il cittadino e lo Stato – è la tesi dell'etnologo e geografo tedesco Friedrich Ratzel, secondo cui ogni Stato è una porzione di umanità e una porzione di territorio. L'uomo non è pensabile senza la terra, e tanto meno lo è la più insigne opera dell'uomo sul nostro pianeta, ovvero lo Stato⁵²³.

In secondo luogo, «l'unità culturale dell'Europa è il risultato dell'intrecciarsi di tradizioni culturali antiche, continue e susseguenti, che insieme formano un amalgama unico e trovano la loro espressione, fra l'altro, nella scienza organizzata, nella protezione istituzionalizzata dei diritti umani e nelle istituzioni politiche democratiche»⁵²⁴.

Alla luce di quanto finora esposto, è possibile affermare che l'Europa solo in maniera del tutto secondaria è un concetto geografico:

«l'Europa non è un continente nettamente afferrabile in termini geografici, è invece un concetto culturale e storico»⁵²⁵.

Nelle intenzioni di Gerard Delanty, l'identità europea non è altro che una “nuova” forma di comunicazione sociale e può essere considerata come una sorta d'identità “postnazionale”.

«[...] il prodotto di una nuova forma di comunicazione sociale, emersa nella società postindustriale in relazione con la nascita di nuovi tipi di spazio sociale. L'identità europea può quindi essere considerata come una sorta di identità postnazionale che fa riferimento alle comunità e in particolare alla cultura politica della società europea.

⁵²² LORD CURZON OF KEDLESTON (George Nathaniel Curzon), *Frontiers*, “The Romanes Lectures” 1907 (2^a ed.), The Clarendon Press, Oxford 1908, p. 7.

⁵²³ F. RATZEL, *Politische Geographie*, durchgesehen und ergänzt von E. Oberhammer, Oldenbourg, München-Berlin 1923 (ed. or. 1897), 3 voll., p. 2.

⁵²⁴ N. WILTERDINK, *The european ideal. An examination of european and national identity*, in “Archives européennes de sociologie”, vol. 34, p. 121.

⁵²⁵ J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, p. 9.

Inoltre è correlata alla trasformazione del modello culturale della società, poiché l'Europa è un'idea culturale o un modello più che un'entità geografica o politica»⁵²⁶.

Si potrebbe a questo proposito richiamare l'attenzione sul fatto che l'identità europea è piuttosto debole rispetto ad altre forme d'identità collettive.

«[...] il vaglio dei criteri interni per la determinazione di un'identità europea, porta necessariamente alla conclusione che tale identità è piuttosto debole, almeno in confronto ad altre identità collettive, come l'identità nazionale, regionale, religiosa ed etnica»⁵²⁷.

C'è però da chiedersi se le identità nazionali – chiuse e forti – possono davvero ostacolare lo sviluppo dell'Unione Europea. In realtà, bisogna riconoscere che è un errore guardare all'identità europea come ad una cesura radicale rispetto all'identità nazionale. L'identità europea sembra dunque emergere dall'identità nazionale, proprio come l'identità nazionale è emersa dalle più antiche identità etniche del XIX secolo.

Il dibattito sull'identità europea in questi anni non è affatto concluso, anzi pare essere uno dei temi più vivi nella letteratura. Non dimentichiamo che la nostra epoca è contrassegnata da una ben definita forma di mondializzazione, vale a dire, dalla globalizzazione costruita in nome del liberalismo, del privatismo, del dominio delle grandi entità transnazionali, costituite da operatori finanziari più che economici, e infine, del diritto di ogni soggetto di agire in ogni parte del mondo⁵²⁸.

Ciò che è in questione non è più l'epoca della *postmodernità*, ma la questione della crisi dello Stato nazionale e dell'aumento dei fenomeni transnazionali. Questo, tuttavia, non sta a significare che lo Stato abbia perso i suoi poteri – al contrario, in certi ambiti, come la sicurezza, tende addirittura ad aumentarli di continuo attraverso le regolamentazioni – ma ha

⁵²⁶ G. DELANTY, *L'identità europea come costruzione sociale*, cit., p. 61.

⁵²⁷ J. BERTING, *Europa: un'eredità, una sfida una promessa*, cit., p. 106.

⁵²⁸ Cfr. U. ALLEGRETTI, *Diritto e stato nella mondializzazione*, Città aperta, Troina (Enna) 2002. Cfr. U. ALLEGRETTI, *I diritti fondamentali fra tradizione statale e nuovi livelli di potere*, in *I diritti umani tra politica, filosofia e storia*, Tomo secondo, Guida, Napoli 2003.

smesso di produrre *socialità* e non può più far fronte ad imprese che oggi si estendono a livello planetario.

«Nei tempi moderni si è formata una nuova coscienza circa i compiti dello Stato nel campo economico e in quello assistenziale, come parte integrante del bene comune che è il suo scopo, ma anche dei limiti in cui lo Stato deve contenersi per non sopraffare l'individuo e non meccanizzare e burocratizzare tutta la società»⁵²⁹.

Il *bene comune*, in questa prospettiva, non può consistere nella sola garanzia di quelle che sono le libertà individuali o nella sola difesa della proprietà privata o degli altri diritti di ognuno. Anzi, in tal modo, non si avrebbe il *bene comune*, «perché troppi sono i nullatenenti che non partecipano ai beni della società». Quando le persone vivono in una situazione di disagio e i loro bisogni elementari non vengono soddisfatti, «non è possibile che prendano parte consapevole e attiva alla vita pubblica e che si impegnino nella attuazione del bene comune»⁵³⁰.

In un universo dominato dall'incertezza e dai rischi globali, nessun paese può sperare di venire a capo da solo dei problemi che lo riguardano.

«Gli Stati nazionali – forti o deboli che siano – non sono più le entità primarie che consentono di risolvere i problemi nazionali»⁵³¹.

Ciò che è in questione è il ruolo che gli europei intendono svolgere nella storia⁵³²; naturalmente, sempre se non si sono già rassegnati a divenire oggetto della storia altrui.

Appare chiaro, dunque, come l'Europa sia il risultato di un'identità complessa, che può esistere a livelli differenti.

Qui, in primo luogo, l'attenzione si sposta su due fondamentali nozioni: la prima è che non esiste un'identità onnicomprensiva, o meglio, non esiste una singola e omogenea idea di Europa, ma esistono diverse idee di Europa. La seconda è l'idea d'identità collettiva, che, del resto, costituisce lo

⁵²⁹ R. SPIAZZI, *Lineamenti di etica politica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, p. 69.

⁵³⁰ *Ibid.* p. 69.

⁵³¹ U. BECK ET E. GRANDE, *Pour un empire européen*, Flammarion, Paris 2007, p. 314.

⁵³² J. DELORS, in "Le Monde", 19 janvier 2000.

scenario di riferimento sotteso al contesto relativo all'esistenza di una pluralità d'identità e all'impossibilità dell'esistenza di un'identità egemonica.

E qui si pone un altro problema che riguarda la nozione di Europa sociale, che si colloca in primo piano rispetto all'Europa politica, economica o militare. E pare prestarsi bene, il 'Vecchio continente', ad essere considerato come spazio culturale nel quale si possono formulare nuove rivendicazioni e articolare nuove identità. Si pensi alle rivalse regionali o nazionalistiche in Spagna e Nord-Italia.

Significativa è, a riguardo, l'esperienza costituzionale spagnola, dove il fondamento etnico-culturale dell'identità del gruppo differenziato consegue alla sintesi fra unità e pluralismo politico-istituzionale, ed è in grado di far emergere un modello organizzativo efficacemente definito "Stato plurale". Compete infatti all'iniziativa spontanea delle popolazioni individuare – per mezzo dell'esercizio del diritto all'autonomia – degli elementi che concorrono a delineare siffatta identità di gruppo⁵³³.

«Naturalmente la spinta verso una patria più estesa non è in contraddizione con le identità regionali e nazionali, che sussistono e vanno potenziate, non può neanche rappresentare un tentativo di fuga e di elusione dei problemi di casa propria, ma uno sforzo per affrontare la realtà nelle dimensioni più vaste e complesse che oggi essa assume»⁵³⁴.

Ebbene, in una società come quella contemporanea – caratterizzata dai mezzi di comunicazione di massa, dai collegamenti politici ed economici a livello mondiale, in cui i confini nazionali assumono nuove valenze – i problemi comuni possono essere risolti soltanto con decisioni ed azioni collettive. Se l'Europa non è altro che una «patria più estesa», non possiamo non richiedere forme stabili di collaborazione su scala sempre più ampia.

In tal senso, non dobbiamo guardare all'Europa come a un soggetto in contraddizione con le identità regionali e nazionali – che sussistono e vanno

⁵³³ (Aa Vv), *Regionalismi ed integrazione europea*, a cura di E. PFÖSTL, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", Roma 2005, p. 242.

⁵³⁴ O. BOMBARDELLI, *La formazione del cittadino d'Europa: politiche nazionali e ruolo della comunità europea*, in *Insegnare in Europa. Comparazione di sistemi formativi e pedagogia degli scambi interculturali*, a cura di D. Palomba e N. Bertin, Franco Angeli, Milano 1993, p. 142.

potenziate – e neanche può rappresentare un «tentativo di fuga e di elusione dei problemi di casa propria». Si tratta piuttosto di un impegno etico volto ad affrontare la realtà attuale sempre più multiculturale, «nelle dimensioni più vaste e complesse che essa oggi assume»⁵³⁵.

Da questo punto di vista, una formazione orientata alla pedagogia comparata e all'educazione all'Europa consentirebbe di distinguere tra *educazione europea*, in senso generale, e *educazione europeistica*, che è in direzione del processo d'integrazione europea.

È proprio in questo passaggio, da *educazione* compensatoria ad approccio critico ai sistemi educativi, che l'educazione europeistica procede oltre e rende consapevoli gli alunni dell'importanza dei recenti processi politici di collaborazione, affinché possano partecipare attivamente.

Per capire il moderno processo di unificazione europea non è più sufficiente conoscere la storia o la geografia europea, anche se è necessaria; bisogna, piuttosto, stimolare un cambiamento di mentalità per promuovere l'identità europea trasversalmente in ogni settore del curriculum.

«Non si tratta tuttavia di fare “propaganda per” l'Europa, ma di sensibilizzare, in accordo coi programmi, nei riguardi delle prospettive di integrazione e di fornire gli elementi conoscitivi fondamentali per arrivare a decisioni motivate»⁵³⁶.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, il processo educativo riguarda tutti i livelli di scuola, «ma con attenzione alle dinamiche dell'apprendimento tipiche dell'età evolutiva e di conseguenza, con un intervento più preciso a livello di scuola secondaria»⁵³⁷.

D'altronde, la costruzione di un'Europa dei cittadini si espleta attraverso i processi di formazione. L'educazione alla tolleranza ed al rispetto nei confronti di chi è diverso o straniero deve avvenire fin dagli anni delle scuole elementari.

Spetta alla scuola informare e sensibilizzare gli alunni sulla realtà circostante, allo scopo di operare in modo consapevole, cercando di influire sulle decisioni che riguardano il loro avvenire.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ *Ivi*, pp. 142-143.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 142.

La formazione del cittadino d'Europa è volta a sottolineare le interdipendenze storiche e attuali dei popoli europei, insieme con le competenze di base e la padronanza dei mezzi di conoscenza della realtà. L'Europa, pur non avendo competenze dirette nel campo scolastico, è nata, infatti, come «Comunità economica», può attuare interventi comunitari in educazione. Si tratta dell'attuazione di una politica comune, di formazione professionale, sulla base dell'art. 128 del Trattato CEE e della decisione del Consiglio, che stabilisce i principi generali. Le decisioni in materia educativa spettano al Consiglio dei Ministri della pubblica istruzione della «Comunità», che deve comunque confrontarsi con i limiti imposti dalle strutture scolastiche di ognuno degli Stati membri.

L'opera educativa, tuttavia, non deve trascurare un dato empirico di particolare importanza, e cioè che di solito distinguiamo le varie identità in riferimento agli scopi loro propri, non necessariamente politici: ecologia, pace, multiculturalismo.

Siamo consapevoli di quanto lungo e impegnativo sia il cammino per la costruzione di una dimensione europea della cultura e dell'educazione. È quindi di come non si possa parlare «in modo non ambiguo dell'identità europea come di un'identità unificante e omogenea. Per questa ragione l'identità europea è contraddittoria, un discorso di significati mutevoli, un concetto essenzialmente contestato»⁵³⁸.

È ormai abbastanza acquisita l'idea secondo cui la coscienza europea non può che costituirsi a partire da un paradosso:

«da una parte le diversità, le storie nazionali, il mosaico di microspazi culturali di cui ogni identità nazionale è a sua volta composta; e dall'altra la sua sempre più evidente comunità di destino»⁵³⁹.

Naturalmente qui ci riferiamo a una forza intrinseca al continente: essa è costituita dagli indirizzi di pensiero che sono comuni a più nazioni, anche se all'interno di ogni nazione sopravvivono etnie diverse, che difendono dall'estinzione la propria cultura.

⁵³⁸ G. DELANTY, *L'identità europea come costruzione sociale*, cit., pp. 62-63.

⁵³⁹ S. TABBONI, *Identità europea, identità nazionale, identità etnica*, in «Pubblicazioni ISMU – Quaderni», n. 6/1995, p. 16.

Secondo Edgar Morin, per comprendere ciò che c'era in comune nelle nostre divisioni e nei nostri antagonismi, dobbiamo retroagire dal presente verso il passato.

«Oggi gli antagonismi possono essere colti in ciò che avevano di costruttivo, mentre, per coloro che li vivevano, apparivano inconciliabili e mortali. [...] È attraverso questa nuova coscienza storica che la comunità di destino, che affonda le radici nel nostro presente, può retroagire sul nostro passato e reinventarlo, non artificialmente, ma nella prospettiva che il presente impone»⁵⁴⁰.

È risaputo che il progetto di un'Europa unita si sta costruendo in risposta ad una storia di guerre devastanti, totalitarismi di diverso segno ideologico, oppressione e sfruttamento del resto del mondo, che hanno caratterizzato il corso del Novecento. Così, quella che ieri si rivelava una feroce capacità di offesa, si converte oggi in capacità di generare e assicurare speranza: sono proprio i popoli europei – che in questo senso costituiscono realisticamente un'unica grande civiltà – a difendere l'affermazione di una convivenza mondiale ispirata a ciò che di più nobile può esprimere la natura umana⁵⁴¹.

Non a caso, fra il 1945 e il 1950, statisti coraggiosi come Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi e Winston Churchill si sono impegnati a guidare i popoli dell'Europa occidentale verso una nuova era, un'era caratterizzata dalla creazione di nuove strutture, basate su interessi comuni e fondate su trattati destinati a garantire il rispetto delle leggi e l'uguaglianza fra le nazioni.

⁵⁴⁰ E. MORIN, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris 1987, pp. 169-170.

⁵⁴¹ S. TABBONI, *Identità europea, identità nazionale, identità etnica*, cit., pp. 23-25.

3.4 Identità e conflitti nel mondo contemporaneo

L'antico problema dell'identità, in questi anni, è riapparso negli spazi della discussione pubblica, coinvolgendo piani d'interesse ed ambiti disciplinari diversi. Filosofi, psicologici, letterati, antropologi, pedagogisti e linguisti hanno contribuito, in maniera diversa, a dipanare la natura plurale dell'*Io*. La posta in gioco riguarda l'identità osservata sul piano culturale, la questione della condivisione di un'identità con altri membri di un determinato gruppo, soprattutto là dove questo gruppo si configura in termini di etnicità, di tradizioni condivise, di omogeneità culturale⁵⁴².

Che la questione dell'identità sia difficile da affrontare è, e non da oggi, oggetto di largo dibattito. Intorno a questo nucleo problematico si gioca la partita decisiva della filosofia contemporanea, intesa come pensiero eticamente consapevole 'sul' e 'del' nostro tempo. Da questo punto di vista, possiamo cominciare con il distinguere tra una concezione organica o, costitutiva dell'identità, contrapposta a una sociale.

Se si fa propria la concezione organica, allora è opportuno precisare che essa contraddistingue l'insieme dei caratteri peculiari di un individuo o di un gruppo di individui. Nello specifico, l'insieme delle caratteristiche fisiche e dei dati anagrafici che consentono il riconoscimento di una persona e che definiscono una *basic structure*. Come direbbe Sebastiano Maffettone, il vincolo di appartenenza, in questo caso, precede la sostanza del rapporto⁵⁴³.

Se, invece, si fa propria la concezione sociale, si considera il modo di essere di un popolo, il prodotto delle sue tradizioni, dei suoi costumi, della sua storia, della sua religione e della sua cultura. In questo caso, è possibile trovare qualche forma di rapporto intersoggettivo di natura etica tra persone che non appartengono alla stessa *basic structure*. Vero è, in tal senso, che la sostanza del rapporto precede il vincolo d'appartenenza. E, prendendo a prestito, anche in questo caso, un'espressione utilizzata in un saggio da Maffettone, la distribuzione è *recognition independent*.

D'altronde, in un universo in continuo movimento, in cui le tradizionali categorie appaiono inadeguate e sembrano addirittura condurre all'inerzia, alla passività e alla ripetizione, la concezione d'identità come dato definito

⁵⁴² R. CARBONE, *Identità*, in *Interculturalità: tra etica e politica*, cit., p. 161.

⁵⁴³ S. MAFFETTONE, *Limiti del cosmopolitismo*, in *Interculturalità: tra etica e politica*, cit., p. 134.

appare inadeguata ad esplicitare i vari livelli d'identità: dalla famiglia, al comune, alla regione, alla nazione, fino all'ambito della propria e della altrui civiltà. Occorre, allora, provare a riformulare, con altre regole d'uso, una diversa concezione d'identità, che tenga conto delle relazioni interculturali e delle minacce inerenti alle esplosioni sempre più frequenti di un'accesa conflittualità tra gli individui e i gruppi che ne sono protagonisti. Qualcosa come un insieme a-sistematico di principi etici ispirati al rispetto, alla reciprocità e alla valorizzazione del politeismo dei valori.

Com'è noto, il problema di un'identità autentica, cioè, «di quel modo d'essere della soggettività che è per ognuno di noi adatto o adeguato»⁵⁴⁴, è entrato a far parte di una richiesta politica, sia che si pensi che della nostra identità non siamo padroni, essendo un prodotto che riceviamo dalla natura o dalla storia, sia che si pensi che essa è il frutto delle nostre libere scelte. La ricerca di una soggettività autentica non può prescindere dalla constatazione che un'identità personale o collettiva esista veramente solo quando è in grado di esprimersi ed è libera di farlo.

Ma veniamo ora alla discussione di alcuni punti problematici e stimolanti che riguardano il rapporto tra individuo e identità nel corso dei secoli.

In passato la propria identità veniva sviluppata e radicata su dimensioni considerate stabili come il luogo di nascita, la famiglia, la chiesa, la scuola. L'elaborazione dell'identità riguardava fondamentalmente l'ambito della prossimità⁵⁴⁵: l'esperienza di vita di ciascuno si poteva identificare in un universo di pochi chilometri quadrati. Oggi, la dimensione dello spazio, nell'esperienza del singolo, si è fortemente dilatata. Assistiamo all'avvento di una nuova fase storica, caratterizzata dall'aumento esponenziale dei contatti sistematici, di mescolanze di molte culture e di condizioni di dipendenza mondiale.

⁵⁴⁴ F. VIOLA, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 7.

⁵⁴⁵ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, trad. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2004, p.16.

«Nel momento in cui ogni cultura si apre verso l'esterno, essa, da un lato, diffonde qualcosa di proprio, mentre dall'altro assorbe e integra elementi provenienti dall'esterno»⁵⁴⁶.

Si sviluppa un processo di apprendimento in cui le culture si riconfigurano nella loro particolarità e, insieme, si compenetrano reciprocamente. Vero è che lo scambio culturale, da un lato, può influire sulle forme di vita tradizionali, modificandole o facendole addirittura scomparire, ma, dall'altro, combinandosi vicendevolmente, può creare nuove forme di vita, nuove comunanze. Ci stiamo riferendo al concetto di "meticciano": quando aspetti di singole culture – piuttosto che rimanere autonomi e separati – producono nuovi codici di significato; e questo senza che si perdano le forme di cultura originaria, senza che si definisca un'appartenenza esclusiva né alla cultura originaria né a quella nuova e senza che il nuovo si stabilizzi in forme tali da configurarsi in culture che potrebbero rivendicare un riconoscimento politico-giuridico⁵⁴⁷.

Ripensare il significato della «dimensione europea» nell'educazione – in un mondo che sembra restringersi innanzi all'utilizzo sempre più massiccio delle nuove tecnologie dei trasporti e delle comunicazioni – significa che l'approccio tradizionale, nel processo di formazione, pur rimanendo comunque parte integrante di questa formazione, deve necessariamente ampliarsi. Ciò che si richiede è, infatti, una formazione che abbia non solo ampio contenuto europeo, ma che sia *a scala europea*.

Vale a dire, che abbia «una validità in un ambito più vasto di quello dei tradizionali confini nazionali, interessando la coscienza, ma anche le competenze del cittadino dell'Europa integrata che si sta creando»⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ E. M. FABRIZIO, *Il rapporto tra le culture*, in *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, a cura di C. Quarta, edizioni Dedalo srl, Bari 2004, p. 295.

⁵⁴⁷ Cfr. J. BREIDENBACH, I. ZUKRIGL, *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*, Bollati-Boringhieri, Torino 2000, pp. 32, 70-74, 167. Cfr. E. M. FABRIZIO, *Il rapporto tra le culture*, in *Globalizzazione, giustizia, solidarietà* a cura di C. Quarta, Edizioni Dedalo, BARI 2004, p. 295.

⁵⁴⁸ D. PALOMBA, *Strutture attuali e tendenze evolutive nei sistemi formativi dei paesi della Cee. I problemi della comparazione*, in *Insegnare in Europa. Comparazione di sistemi formativi e pedagogia degli scambi interculturali*, a cura di D. Palomba e N. Bertin, Franco Angeli, Milano 1993, p. 35.

Tradizionalmente, nel processo di formazione rientravano gli studi di contenuto europeo, studi intorno all'Europa, alla sua storia, alla sua cultura. A volte, questi studi comprendevano, pure, elementi della storia e delle istituzioni comunitarie, accompagnati dalla promozione di uno spirito europeista, fondato non tanto sulla percezione dei nuovi confini, bensì sulla ricerca d'identità e radici culturali comuni⁵⁴⁹.

Per affrontare questa problematica, sarebbe necessaria una riflessione sul modo in cui la pluralità dei modi dell'esperienza del confine si inserisce all'interno di ogni individuo. Il problema, che qui vogliamo rilanciare, è la questione dei confini geografici, che, da una parte, perdono sempre più influenza sulle relazioni sociali e culturali e, dall'altra, del lavoro, del capitale e delle comunità, non più legati a luoghi fissi.

A ciò si aggiunga, considerato, poi, che un numero sempre maggiore di persone, di diversa origine, vive nello stesso luogo⁵⁵⁰, che «gli spazi geografici perdono la loro importanza come principali punti di riferimento dell'identità e della vita quotidiana e vengono soppiantati da comunità deterritorializzate, legate l'una all'altra da comunanze sociali, professionali e ideali»⁵⁵¹.

È del tutto evidente, dopo le premesse fatte, che la dimensione dell'*Io* si trova ad essere frantumata in una miriade di *sub* identità, che si intrecciano come catalizzate intorno ai diversi ruoli sociali assunti di volta in volta ed attorno ai singoli livelli di esperienza⁵⁵².

Inoltre, se si considera che la nozione d'identità è alquanto complessa da definire – ogni qual volta proviamo a darne una definizione ci imbattiamo in caratteristiche, origini e processi di costruzione diversi – c'è materia sufficiente per riaprire la discussione sul recupero dell'identità (in un mondo globalizzato), ma anche della pluralità, in una molteplicità di mondi, legati tra loro dal valore della solidarietà e dal suo riferimento fondativo universale, l'individuo. E non è poco, in un contesto culturale come quello contemporaneo, caratterizzato da identità differenti e molteplici, in cui, per

⁵⁴⁹ Ivi, pp. 34-35.

⁵⁵⁰ J. BREIDENBACH, I. ZUKRGIL, *Danza delle culture...*, cit., pp.30-31

⁵⁵¹ Ivi, p. 121.

⁵⁵² R. CIPRIANI, *Identità e legittimazione*, in AA.VV. "Complessità sociale e identità", 1985, p. 318.

la prima volta nella storia, è la stessa identità umana ad essere messa in discussione e a vivere una grande contraddizione.

«In questo senso, e in questa direzione d'indagine, *l'identità* ha a che fare con *l'autenticità* che riguarda etimologicamente il “più proprio”, *quell'eigen* di *Eigentlichkeit* che significa “proprio”. Chiederci *l'essenza dell'autenticità* è come chiedersi il *proprio del proprio*, significa inoltrarci nell'ardua definizione del “più proprio”, della natura stessa del “più proprio”.

Il più proprio di ciò che è più proprio, una sorta di identificazione, una sorta di identità alla seconda potenza, conduce a considerare l'autenticità come un approccio all'identità. Il più proprio è ciò che rende una realtà identica a se stessa nella sua essenza; il più proprio del più proprio è la stessa identità colta come autenticità, in diretto e immediato riferimento a se stessa»⁵⁵³.

Il problema dell'identità del sé può essere ricondotto al suggerimento di Locke, dal quale otteniamo il concetto che l'identità è prima di tutto legata alla coscienza. Secondo il filosofo inglese John Locke, l'identità personale consiste nella consapevolezza di sé: essa, «accompagnando il pensiero», fa sì che ciascuno sia ciò che egli chiama se stesso, e in tal modo distingue se stesso da tutte le altre cose pensanti⁵⁵⁴. Vale a dire: l'identità personale non consiste nell'identità della sostanza, ma nell'identità della coscienza. E l'identità della coscienza non è altro che la coscienza dell'identità.

«Nient'altro che la coscienza può unire in una stessa persona esistenze fra loro lontane: l'identità di sostanza non può farlo; poiché, quale che sia la sostanza di cui si tratta, e comunque formata, senza coscienza non c'è persona; e un cadavere, come qualunque altra specie di sostanza»⁵⁵⁵.

Per Locke, persona, uomo e sostanza non coincidono, per lui l'identità della persona è il rimanere uguale a se stesso di un essere razionale; cosicché l'identità personale dipende dalla memoria. L'identità, precisa Locke, consiste «nel fatto che un essere razionale sia sempre il medesimo; e

⁵⁵³ M. SIGNORE, *Autenticità nella differenza: interiorità e identità plurali*, in “Bollettino Filosofico XXIII (2007)”, *Rappresentazioni dell'interiorità e dell'alterità nell'Europa moderna*, a cura di G. Mocchi e M. Piazza, Aracne editrice srl, Roma 2008, p. 97.

⁵⁵⁴ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., tomo I, p. 371.

⁵⁵⁵ Ivi, p. 382.

di quel tanto che questa consapevolezza può venir portata al passato, a qualunque passata azione e pensiero, fin là giunge l'identità di quella persona; è lo stesso io, ora, che allora; e quell'azione fu compiuta dal medesimo io che attualmente se la rappresenta nella riflessione»⁵⁵⁶.

Ebbene, identità come costruzione della propria soggettività dinamica in ragione delle esperienze che si compiono e di cui persiste la memoria.

Secondo Franco Manti, la definizione dell'ambito dell'identità e dell'irriducibile specificità di ognuno, al di là della conformazione fisica e biologica del nostro corpo, in Locke, è riconducibile alle differenze naturali, all'identità in quanto persone "forensi", alla diversa capacità di dominare i desideri, come conseguenza della decisione razionale espletata in ordine alle scelte "dilemmatiche"⁵⁵⁷.

Il testo di Locke: *Essays Concerning Human Understanding* viene pubblicato nel 1642; è un dato da non sottovalutare, se si vuole considerare in maniera approfondita la nozione d'identità, visto che nel Seicento si sviluppa il concetto d'identità nazionale.

«La nascita dello Stato comporta un nuovo relevantissimo problema. Se nello stato di natura il conflitto atteneva ai singoli o a singoli gruppi e comportava soluzioni che al di là del loro oggettivo impatto sociale erano sostanzialmente private, ora il problema fondamentale diventa quello del rapporto fra libertà di individui e gruppi organizzati, sempre potenzialmente conflittuali fra loro, e lo Stato. Fino a che punto e su quali basi esso sarà legittimato a porre limiti a singoli o gruppi e a delimitare le aree del conflitto compatibile con la sua sussistenza? Inoltre, mentre nello stato di natura il riferimento al diritto naturale aveva carattere essenzialmente etico, quale sarà l'ambito di intersezione fra etica, diritto positivo, politica e quali i loro margini di reciproca autonomia? Come potranno individui e gruppi non essere schiacciati da una possibile tendenza alla pervasività da parte dello Stato?»⁵⁵⁸.

A ciò si aggiunga che con le sue considerazioni Locke non aveva alcuna intenzione di aprire la strada allo scetticismo, egli intendeva piuttosto salvare l'autonomia dell'individuo dall'autoritarismo.

⁵⁵⁶ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., tomo I, p. 371.

⁵⁵⁷ F. MANTI, *Le ragioni della diversità e i limiti della tolleranza nella filosofia di John Locke*, in G. Cacciatore, G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 59.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 61.

«La costruzione della società politica, in fondo, richiede soltanto una serie di regole esplicite a garanzia e promozione della possibilità di tutti di perseguire la propria felicità senza recare danno agli altri. L'accettazione di tali regole costituisce il limite invalicabile entro il quale si esercita la tolleranza. Ciò vale tanto per i singoli quanto per i gruppi organizzati»⁵⁵⁹.

L'identità personale è uno di quei problemi che la speculazione filosofica ha giustamente considerato universale e di estrema importanza per il genere umano. Sia che si tratti dell'identità relativa a come gli altri ci percepiscono o, viceversa, come noi percepiamo gli altri, sia che si tratti dell'identità che concerne la percezione di noi stessi.

Nel Novecento, il filosofo francese Paul Ricoeur, in *Soi-même comme un autre* (1990), distingue la *mêmeité* – come facciamo a percepire gli altri sempre come gli stessi – dalla *ipséité* – come invece facciamo ad avere il sentimento anche psicologico di noi stessi.

«Vorrei ricordare i termini del confronto: da una parte, l'identità come *medesimezza* (latino: *idem*, inglese: *sameness*, tedesco: *Gleichheit*), dall'altra, l'identità come *ipseità* (latino: *ipse*; inglese: *selfhood*; tedesco: *selbstheit*)»⁵⁶⁰.

Intento di Ricoeur, che vuole superare il dualismo sostanzialistico di anima e corpo, è di dimostrare che tra l'*esistere* e l'*essere umano* non c'è un primato ontologico, in quanto entrambi coesistono. Egli ritiene, come ha, giustamente, constatato Marialuisa Pulito, che tra i due termini si determina una sorta di unità, «che partendo dalla dimensione emotivo-intuitiva e cognitivo-affettiva svilupperà una struttura insieme ontica e ontologica: la mia identità»⁵⁶¹.

Ricoeur, come altri filosofi contemporanei, intende polemizzare contro l'esperienza del *cogito* cartesiano, basato sul primato della rappresentazione come verità, come certezza indubitabile del proprio *cogitare*.

Nel sottolineare la sua tesi, vale a dire, che la «medesimezza è un concetto di relazione e una relazione di relazioni», occorre anche aggiungere

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2005, p. 204.

⁵⁶¹ Cfr. M. L. PULITO, *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'Analisi Transazionale*, Armando Editore, Roma 2003, p. 35.

che a questa prima caratterizzazione della *medesimezza* corrispondono varie nozioni d'identità (numerica, qualitativa).

Eppure questi due criteri di similitudine non ci consentono di poter identificare con certezza qualcuno. Abbiamo, quindi, bisogno della nozione d'identità come continuità ininterrotta tra il primo e l'ultimo stadio di sviluppo di una cosa o di un medesimo individuo. Questo è possibile se poniamo un principio di permanenza nel tempo.

D'altronde, i cambiamenti, che sopraggiungono nel tempo, pur minacciando la rassomiglianza, non la distruggono. Si tratta di un'idea di struttura che attesta il carattere relazionale dell'identità.

Questo rapporto, che non appariva nell'antica formulazione della sostanza, secondo Ricoeur, è stato constatato da Kant, che ha avuto il merito di aver classificato la sostanza fra le categorie della relazione, in quanto condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravvenente a qualcosa che non cambia.

In questa prospettiva, la permanenza nel tempo diventa il trascendentale dell'*identità numerica*. Questa invariante relazionale che permane nel tempo costituisce il problema dell'*identità personale*.

L'*identità-ipse* non è connessa a un nucleo sostanziale che permane nel tempo. Essa esprime la singolarità e l'imprevedibilità del soggetto agente e sofferente. In altri termini, *enérghēia* e *dynamis*: l'essere come atto. L'*ipseità*, poiché ha una componente di passività o *alterità*, si costituisce in presenza di un'*alterità* o, meglio, è l'*alterità* stessa.

Sé come un altro, infatti, sta a significare *sé in quanto altro*. Per Ricoeur, poiché *ipseità* e *alterità* sono unite intimamente, non si può pensare l'una senza pensare l'altra.

D'altronde, non c'è *ipse* senza *idem*, e l'*ipse*, che esprime l'essere come atto, implica un riferimento originario ad un'*alterità* costitutiva della stessa *ipseità*, che può essere l'*alterità* del mondo, l'*alterità* dell'altro o l'*alterità* del corpo.

Possiamo, dunque, affermare che mentre l'*idem* risponde alla domanda «che cosa sono io?», l'*ipse* risponde alla domanda «chi sono io?».

L'identità come *idem* indica la continuità spazio-temporale di un nucleo sempre uguale a se stesso. Esso è costituito dall'essenza delle nostre

relazioni. Vale a dire, non sono le nostre esperienze che fanno la nostra identità, ma le relazioni e il senso tra le esperienze. L'essenza, costituita da significati, che ordina le nostre esperienze, costituisce la nostra identità.

L'identità come *ipse* esprime l'essere come atto – il soggetto agente e sofferente, responsabile delle sue azioni, non sostanziale, non immutabile – l'attestazione della nostra coscienza.

Iipseità e *medesimezza*, pur essendo legate alla corporeità, non sono la corporeità. In primo luogo perché il corpo subisce dei cambiamenti nel tempo, quindi non è sempre il medesimo. In secondo luogo perché l'*ipseità* di una persona non è legata al corpo ma a «qualcuno che è in grado di designare se stesso come colui che possiede il suo corpo». Non è la *medesimezza* che costituisce l'*ipseità* di un corpo, ma la sua appartenenza a qualcuno in grado di dire: questo è il mio corpo.

La riflessione, sin qui delineata, dimostra come l'identità di una persona non sia innata ma acquisita, «un processo in divenire più che un dato».

Viene così a cadere la tesi della teoria della sostanza. Tesi che per secoli ha sostenuto le riflessioni filosofiche, e non solo. Sicuramente, la teoria del soggetto (si consideri che Ricoeur, pur parlando del soggetto, non ha mai parlato d'introspezione), diversamente dalla teoria della sostanza, mette in gioco la presenza dell'altro, la temporalità, la situazione storica della persona. Inoltre, tale teoria, è più idonea a giustificare l'atto morale⁵⁶².

Di certo, affinché non imbocchi la via della rinuncia, l'identità deve essere ben radicata: un popolo deve possedere una forte coscienza identitaria. Ma è altresì vero, al fine di non indirizzarsi verso l'integralismo, che l'identità deve saper valorizzare, tra le sue caratteristiche, la tolleranza.

Si tratta di un'elaborazione dell'immagine di 'sé' dinamica e fluida: essa, a partire da aspetti costituzionali, si crea nel tempo attraverso l'interazione con fattori familiari, sociali e culturali. La natura dell'identità, il suo oggetto, è il senso del 'sé': unicità e continuità anche di fronte ai cambiamenti della vita.

A partire da queste premesse, si apre una fase della riflessione – che corrisponde, essenzialmente, al tentativo di affermare che sussiste uno

⁵⁶² Cfr. M. L. PULITO, *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'Analisi Transazionale*, cit., p. 165.

strettissimo rapporto tra identità e tolleranza – tesa a delineare come la tolleranza sia l'elemento essenziale di ogni vera identità.

Sia il concetto di tolleranza che il concetto d'identità devono sostenere l'incontro-scontro con il proprio senso del 'sé'. Del resto, la falsa tolleranza conduce alla rinuncia, la mancanza di tolleranza alla degenerazione, la vera tolleranza permette di conservare la propria identità.

Non è qui possibile ripercorrere, nel dettaglio, il movimento problematico che conduce al formarsi del concetto di tolleranza nella sua accezione di "sopportare". Accezione indubbiamente negativa, visto che il tollerare in questo senso è utilizzato, semplicemente, come un omonimo di sopportare. Secondo Maria Luisa Lanzillo, all'interno del lessico politico occidentale, con il termine tolleranza si indica un «atteggiamento di sopportazione nei confronti di colui che non viene riconosciuto uguale, la cui supposta inferiorità paternalisticamente si accetta di sopportare, senza che ciò implichi il riconoscimento di alcun diritto»⁵⁶³.

In quest'ottica, l'idea di tolleranza viene considerata come concetto negativo, soluzione pratica che accetta un male minore – costituito dall'esistenza del diverso-inferiore – per evitarne uno maggiore: l'esplosione del conflitto. Mi pare che in questa accezione si possa pensare all'idea di tolleranza come un'invenzione dell'età moderna, che nel corso delle guerre civili di religione combattute in Europa, a partire dalla "crisi" dell'universo cristiano medievale, utilizza l'idea di tolleranza come progetto funzionale alla costruzione del sistema statale.

Così, come non è possibile, in questa sede, ricostruire la genesi di un'altra idea di tolleranza, che si sviluppa dal Cinquecento in poi, cioè, tolleranza nel senso di comprendere, di accettare le differenze, apprezzarle e qualche volta perfino amarle. In altre parole, rispetto per ciò che è diverso e riconoscimento delle differenze. Naturalmente, è in questa accezione positiva del termine, 'tolleranza', che bisogna rintracciare le matrici culturali del concetto di 'accoglienza'.

La tolleranza implica il riconoscimento delle identità differenti dalla propria⁵⁶⁴. La conoscenza dell'altro, nella fermezza della distinzione, non la

⁵⁶³ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 7.

⁵⁶⁴ Cfr. G. MALGIERI, *Il dialogo contro il pensiero unico*, in "Percorsi di politica cultura, economia", Febbraio 2001.

indebolisce ma la rafforza. Dunque, la coesistenza delle identità non solo è possibile ma è auspicabile. Il solo pluralismo stabile è quello tra le diverse identità, che possono così coesistere.

Diversa è la questione quando si cerca di imporre agli altri un'ideologia: le ideologie differenti, infatti, si scontrano necessariamente tra di loro perché ognuna vuole prevalere sull'altra.

La ragione di questa divaricazione sembra molto semplice e tuttavia teoreticamente necessaria. Ogni ideologia ha aspirazioni totalitarie: essa, pretendendo di regolare ogni cosa, si scontra con tutto ciò che si frappone alla sua diffusione. In ogni modo, a differenza del secolo scorso, le ideologie contemporanee nascono sotto forma di negazione o di esaltazione della propria identità.

È evidente che non si tratta di dimostrare la superiorità della cultura occidentale sulle altre, ma di comprendere se è possibile avviare un dialogo fra le 'diverse' culture, in particolar modo con quella Islamica.

A questo punto del discorso è opportuno svolgere qualche osservazione introduttiva sulla cultura Islamica.

La cultura Islamica è determinata, esclusivamente, dall'elemento religioso e ciò in ragione dei caratteri che questo presenta: adottando impropriamente una terminologia politica, potremmo definire l'Islamismo come una religione-ideologia totalitaria e il cristianesimo come una religione-idea pluralistica.

Qui, in primo luogo, l'attenzione si sposta non solo sul cristianesimo e l'Islamismo, ma anche sul giudaismo.

«Pur essendo un credente, un monoteista, un cattolico, devo ammettere che nelle religioni rivelate, e, in particolare, nel monoteismo delle tre grandi religioni abramiche - ebraismo, cristianesimo, islam - è evidente che la religione si fa esclusiva, respingendo altre concezioni religiose. Pensate al *pantheon* pagano, dove tutte le divinità dei diversi popoli potevano essere affiancate l'una all'altra. Allora il pagano poteva dire all'ebreo: mettiamoci anche Mosè, mettiamoci anche Jahvè; potevano dire al cristiano: mettiamoci anche il Cristo. Ma né l'ebreo, né il cristiano sarebbero stati disposti a fare entrare il loro Dio, il personaggio fondatore della loro religione, all'interno del *pantheon*. Ecco allora l'esclusivismo: tutti gli altri dei degli altri popoli

non sono l'unico vero Dio. Di questa realtà c'è una prova storica molto evidente: dove una religione monoteistica ha trionfato nel mondo, lì sono scomparse persino le tracce di altre precedenti religioni e nessuna ne è veramente sorta. Che cosa è rimasto della religione dei Germani, di Wothan, di Odino, della religione dei Celti, della religione dei druidi? Non è rimasto assolutamente niente. Dove invece non è arrivato a imporsi il monoteismo (gli ebrei hanno avuto poche occasioni di imporre il monoteismo, ma i cristiani e i musulmani sì), come in India per esempio, o in Cina, si è avuta, per molti secoli, la coesistenza di religioni diverse, più o meno pacifica, ma in larga parte pacifica. Induismo, giainismo, buddismo, taoismo, confucianesimo, in Giappone scintoismo, le troviamo a coesistere come se fossero altrettante specie naturali, specie animali e vegetali diverse. Quindi ogni religione monoteistica considera se stessa come portatrice della piena verità, che in quanto tale è potenzialmente universale, è la piena verità, che tutti, dunque, devono riconoscere e alla quale tutti debbono, dovrebbero o dovranno convertirsi. Questo è il postulato che discende immediatamente dal monoteismo: se l'unica vera religione è questa, se la piena verità è questa, tutti gli uomini devono accedere a questa piena verità»⁵⁶⁵.

Le tre grandi religioni monoteistiche, infatti, dovrebbero interagire anche teologicamente, sotto il profilo speculativo. Ma questo, comunque, non dipende da problemi di prassi dei rispettivi credenti, ma dall'impianto teoretico dei rispettivi sistemi:

«la comune e inconciliabile pretesa di assolutezza, le diverse formulazioni teologiche con cui ciascuno dei tre sistemi ha cercato di comprendere gli altri in forme a sé subalterne, il fatto che il cristianesimo abbia fatto irruzione nel giudaismo attraverso l'ermeneutica dell'Antico Testamento, il fatto che l'Islam abbia fatto irruzione nel giudaismo e nel cristianesimo attraverso l'ermeneutica corano centrica e muhammadocentrica della Taurat e dell'Injil»⁵⁶⁶.

Il che vuol dire, ed è questo un aspetto da sottolineare, che ciò che è in questione non è più la religione *tout court*, ma l'identità interreligiosa di ogni tradizione culturale che la globalizzazione suggerisce di ridefinire.

⁵⁶⁵ S. QUINZIO, *Monoteismo e tolleranza*, in G. Cacciatore, G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 9.

⁵⁶⁶ G. RIZZI, *Ermeneutiche a confronto per un discernimento*, in *Per un discernimento cristiano sull'Islam. Storia e teologia*, a cura di M. Crociata (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 2006, p. 13.

D'altra parte, è sbagliato considerare l'Occidente come un blocco monolitico cui contrapporre un altro blocco monolitico, l'Oriente.

«Se di certo non sbaglia, almeno in questo punto, l'abbastanza recente libro del Said secondo cui l'orientalismo è un'invenzione ottocentesca dell'Occidente, che vi riflette l'altro da sé per meglio dire se stesso, non può dimenticarsi che l'idea stessa di Occidente è assai recente e, per più versi, auto-costruita, nella sua storia, in particolare tra Sette e Ottocento, in modo da apparire antichissima e quasi originaria»⁵⁶⁷.

Significativa è, a riguardo, l'analisi dell'insigne studioso Fulvio Tessitore. Secondo Tessitore, si inizia a costruire l'immagine di un Occidente come identità sufficientemente definita nel momento in cui la scoperta dell'America sposta il centro della storia mondiale dal Mediterraneo all'Atlantico e, l'Europa, dal rapporto stretto con l'Asia, passa a quello col "Nuovo Mondo"; "suturando", «in un impeto di espansione che pare inarrestabile», la frattura aperta da Maometto e Carlo Magno nei primi decenni del VII secolo dopo Cristo, quando ebbe inizio, secondo Henri Pirenne, l'età medioevale. Vale a dire, quando venne rotta l'unità imperiale mediterranea ed euroasiatica dei persiani prima, di Alessandro il Macedone poi e infine di Roma. Occorre, tuttavia, sottolineare che non si tratta soltanto di una frattura geopolitica, ma etica e culturale. È nell'Occidente medioevale, infatti, che si configura «l'autonomo spazio del politico rispetto a quello del religioso, in contrasto con l'unità della comunità musulmana, che non conosce il medioevo, se non altro perché non riconosce la propria età antica nella Jāhiliyya, ossia "la comunità dell'ignoranza" degli Arabi pagani pre-musulmani»⁵⁶⁸. Sembrerebbe che il vero problema del rapporto tra "Occidente" e "Oriente" consista proprio in questo, «nonostante il comune monoteismo delle due religioni che li ispirano»⁵⁶⁹.

Ma non solo, riguardo al Cristianesimo romano è possibile evidenziare ulteriori considerazioni inerenti al suo rapporto con il Cristianesimo di Costantinopoli che consentono di inquadrare nella giusta prospettiva il rapporto tra Occidente e Oriente.

⁵⁶⁷F. TESSITORE, "Introduzione", in L. CAETANI, *Islam e Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 7.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ *Ibid.*

Il cristianesimo romano, a differenza di quello di Costantinopoli, dove si avvertì più profondamente l'incidenza del *Rex sacerdos*, favorì la costruzione di uno spazio autonomo della politica in ragione della difesa della propria conquistata autonomia e della resistenza avverso all'intromissione dell'altro potere nello spazio acquisito⁵⁷⁰.

Non a caso, è nella Chiesa di Roma che si esprime la dialettica tra universalismo e particolarismo che domina la scena culturale della storia dell'Occidente europeo.

«La distinzione delle due sfere – quella della Chiesa e quella dello Stato (due “parti” rispetto al “tutto”) – impone la necessità dell'ordine come giustificazione della legittimità delle parti. Così – per cogliere il problema ad un livello già maturo, con la rapidità che questo discorso impone – nel XIII secolo Tommaso D'Aquino riprese la definizione aristotelica dell'uomo quale “animale sociale”, tuttavia inserendolo, in quanto parte dell'*Humanitas*, nel più ampio spazio della *Christianitas*. Ciò significa che la prima deriva da “cause seconde”, in quanto non arbitrarietà ma spazio regolato dalla legge naturale e razionale. Vale a dire che lo spazio dell'*Humanitas* ha legittimità solo in quanto non difforme dalla *lex aeterna*, da cui traggono autorità la *lex rationalis* e la *lex naturalis*»⁵⁷¹.

Questa scelta, pur risolvendo il problema della legittimità del potere da parte della persona pubblica del sovrano, poneva, tuttavia, il problema degli individui soprattutto nelle ipotesi contrattualistiche di legittimazione del potere. Il *bene comune* all'interno del sistema, realizzabile solo in conformità alla legge, è “appannaggio” del sovrano, «che ricava legittimità dal suo corpo mistico e non dal suo corpo naturale».

Così, per soddisfare queste esigenze, ritiene Tessitore, la riflessione dei francescani Duns Scoto e Guglielmo di Occam abbandonò l'idea del tomismo domenicano in cui i problemi della comunità venivano riportati ad una universalità razionale, intellegibile, fondata sull'idea dell'ordine umano come naturalmente precostituito.

Sia Duns Scoto che Guglielmo di Occam conservarono l'idea di *universitas*, ma la considerarono come il risultato – voluto dall'onnipotenza

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 8.

di Dio – dell’azione dei singoli, concreti portatori della volontà di associarsi in quanto individui empirici esistenti⁵⁷².

È evidente che Tessitore riserva ampio spazio ai concetti di universalità e particolarità, che ritiene siano fondamentali per lo sviluppo di un nuovo laicismo dello spazio politico nella modernità, che trae origine non più dal rapporto natura e soprannatura, ma dalla distinzione tra la volontà di Dio e quella degli uomini, «protagonisti della *societas humana* piuttosto che della universale *societas christiana*»⁵⁷³.

Insomma, mentre in Occidente, si verifica il processo di modernizzazione, messo in atto dall’affermazione dell’autonomia del politico e del pluralismo legato all’idea d’individualità; nel mondo musulmano, si verifica il consolidamento di quel potere politico che si costituisce come strumento di emanazione e di universalizzazione della nuova fede.

Un aspetto interessante è che al centro di questo percorso c’è la filosofia di Platone e del neoplatonismo plotiniano, su cui i teologi musulmani del X secolo, in concomitanza con l’istituzionalizzazione dell’impero Islamico abbasside, succeduto a quello arabo omayyade, si rifecero e ne ricavarono sostegno al monismo e al comunitarismo fondamentale Islamico.

Questo vale in particolar modo per l’identificazione tra *nomos*: norma e *sharī‘a*: legge Islamica; l’ordine politico è giusto solo se conforme alla prescrizione del profeta. Non esiste dunque uno spazio politico dotato di una propria legittimità diversa da quella proveniente dalla legge di Dio.

In questo senso, e in questa direzione d’indagine, se non c’è una sfera d’azione indipendente dalla religione, se non c’è uno spazio pubblico diverso da quello privato, la funzione del potere politico è solo quella di assicurare l’ordine e la protezione della religione.

Avicenna e Averroè si sforzarono di conciliare «rivelazione e ragione, per togliere a questa ogni autonomia nella fondazione di una sfera d’azione indipendente dalla religione». Ma non solo, come sosterrà, tra XI e XII secolo, Al-Ghazali, proprio perché questa sfera d’azione in realtà è uno spazio che non ha motivo di sussistere, non serve chiederlo, se del potere

⁵⁷² Ivi, p. 9.

⁵⁷³ *Ibid.*

politico non interessa l'origine (del resto indiscutibile), ma la funzione, che è quella di assicurare l'ordine e la protezione della religione⁵⁷⁴.

Se è vero che la differenza tra la cultura occidentale e quella Islamica – a causa delle peculiarità di quest'ultima che risolve tutto nella religione – consiste essenzialmente nella differenza tra Cristianesimo e Islamismo, è tale distinzione che si cercherà senza dubbio di chiarire, attraverso l'analisi di uno dei temi che costituisce la specificità culturale per eccellenza dell'Occidente, vale a dire, l'idea di libertà.

Alla fine dell'Ottocento, lo storico marroccino Ahmed al Nasiri così scriveva:

«La libertà di cui parlano gli Europei è senza dubbio alcuno una invenzione degli atei, poiché essa è contraria ai diritti di Dio, della famiglia e dell'uomo stesso»⁵⁷⁵.

In effetti, la libertà dei moderni, come rileva Luciano Pellicani, *id est*, l'individualismo, potrebbe avere effetti devastanti sulla tradizione Islamica. Essa, lesionerebbe, mettendola a soqquadro, la credenza fondamentale che ha da sempre animato l'Islam, e cioè che la legge santa, in politica come in altre questioni, si basa sulla Rivelazione e non è soggetta a cambiamenti⁵⁷⁶; tant'è che in non pochi Paesi del *Dar al-Islam* la *sharī'a* è legge di Stato⁵⁷⁷. In questo senso, e in questa direzione d'indagine, modernità e dominio assoluto del sacro sono dunque reciprocamente ostili. Non a caso, il compito dei veri credenti è quello di proteggere l'Islam⁵⁷⁸.

Se per assurdo alla Modernità venisse lasciato libero il campo, il risultato potrebbe essere una replica di quel “disincanto del mondo”, a partire dal quale è iniziata, per l'Occidente, l'epoca senza Dio e senza profeti⁵⁷⁹.

Resta il fatto però, che al di là di ogni ingenuo ottimismo, e di ogni anacronistico essenzialismo, per i cristiani, la libertà dei moderni, sul piano

⁵⁷⁴ Ivi, pp.9-10

⁵⁷⁵ A. LAROUÏ, *Islam et modernité*, La Découverte, Parigi 1987, p. 57.

⁵⁷⁶ B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari 1991, p. 34.

⁵⁷⁷ Cfr. L. PELLICANI, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 366.

⁵⁷⁸ KHOMEYNI, *Il governo Islamico*, Leda, Roma s. d., p. 97.

⁵⁷⁹ Cfr. M. WEBER, *La scienza come professione*, Armando Editore, Roma 1997, p. 74. Cfr. L. PELLICANI, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 366.

religioso, si manifesta nella possibilità di poter esercitare il proprio libero arbitrio.

La libertà dell'individuo è un preciso *ius*, non è concessione o atto discrezionale del sovrano. La libertà religiosa nasce dal diritto di adorare Dio nei modi e nelle forme che ogni coscienza giudica più adeguati alla cura dell'anima, in vista della vita eterna, distinta, per definizione, dagli interessi civili⁵⁸⁰.

Il Dio cristiano nella sua onnipotenza non sceglie mai di manifestarsi in modo evidente, esso si rivela attraverso percorsi che portano l'uomo stesso a scoprirlo.

«Ma tu sai, Signore, che una grande moltitudine non può esistere senza molta diversità, che quasi tutti sono costretti a condurre una vita travagliata [...] Perciò è accaduto che solo pochi tra tutti hanno sufficiente agio per poter giungere alla conoscenza di sé, usando il libero arbitrio. Infatti essi sono tratti lontano da te a causa delle molte cure del corpo e dei servizi, e così non possono cercare te, che sei il Dio nascosto»⁵⁸¹.

In quest'ottica, quella del Dio cristiano non è una fede imposta dall'evidenza, ma da un libero cammino intriso di tanti dubbi.

«Tu però, Dio onnipotente, puoi, anche se invisibile a ogni mente, mostrarti visibile a chi vuoi, in un modo in cui puoi essere compreso. Non celarti più a lungo, allora, Signore, ma sii benevolo e mostra il tuo volto, e saranno salvi tutti i popoli che non possono più a lungo abbandonare la fonte della vita e la sua dolcezza, per quanto poco pregustata. Nessuno infatti si allontana da te, se non perché ti ignora»⁵⁸².

Da qui scaturisce la libertà di credere o di non credere. Infatti, può trovare Dio solo chi lo cerca. Inoltre, la certezza della fede è rafforzata proprio dalla partecipazione volontaria e consapevole del fedele.

Sembrerebbe, su tali presupposti, che la libertà di credere si traduca in un'implicita concessione di cittadinanza anche per gli atei, per gli agnostici

⁵⁸⁰ F. LOMONACO, *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVII*, Liguori Editore, Napoli 2004, p. 21.

⁵⁸¹ N. CUSANO, *La pace nella fede*, in *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, a cura di M. L. Lanzillo, CLUEB, Bologna 2002, p. 38.

⁵⁸² *Ivi*, p. 39.

o, per i seguaci di altre religioni. Da qui, la concezione di un cristianesimo strutturalmente tollerante, intendendo con questo termine il rispetto della libertà dell'altro e non l'indifferenza o il rifiuto di un diverso punto di vista.

Resta inteso che non può essere vera nessuna religione che non riconosca la non-evidenza di Dio.

«Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano»⁵⁸³.

Il problema della religione cristiana può essere ricondotto al suggerimento di Pascal, dal quale otteniamo il concetto che l'unica vera filosofia è una sorta di meta-filosofia consapevole dei propri limiti. La filosofia, infatti, pur ponendosi i massimi problemi esistenziali e metafisici non è in grado di risolverli. Certamente, se Pascal si fermasse a questa critica della ragione, condotta per mezzo della ragione stessa: «nulla è così conforme alla ragione come questa sconfessione della ragione»⁵⁸⁴, egli sarebbe ancora tutto nella filosofia e, precisamente, in una forma raffinata di scetticismo. Invece, la meta-filosofia di Pascal, essendo la cerniera che unisce ragione e religione, risulta al servizio della fede e ne costituisce un originale preambolo, in quanto considera il cristianesimo un messaggio sovra-razionale che risolve quei nodi che la ragione, da sola, non riesce a sciogliere. Per questa ragione, la filosofia, pur essendo sterile, nella prospettiva di Pascal, risulta pur sempre fondamentale, poiché, lasciando insoluti l'enigma della nostra natura e l'incognita del nostro destino, funge da stimolo a cercare altrove le risposte, e precisamente in quella superiore forma di conoscenza che è la rivelazione religiosa. Pascal, infatti, contro ogni concezione naturalistica e autonomistica dell'uomo, che vorrebbe rinvenire nell'uomo la spiegazione dell'uomo stesso, ritiene che esso stesso sia un enigma la cui soluzione si trova soltanto in Dio.

⁵⁸³ B. PASCAL, *Pensieri*, traduzione, introduzione e note di Paolo Serini (a cura di), Einaudi, Torino 1962, p. 267.

⁵⁸⁴ Ivi, p. 272.

«Perché una religione sia vera, è necessario che abbia conosciuto la grandezza e la miseria, e le cause dell'una e dell'altra. Chi, tranne la religione cristiana, l'ha conosciuta?»⁵⁸⁵.

E, il cristianesimo, che fra tutte le religioni ha conosciuto “grandezza” e “miseria” della condizione umana, è l'unica “vera” religione.

Solo il cristianesimo e la dottrina biblica del peccato originale, parlando di una caduta della nostra specie da una situazione paradisiaca, spiegano la specifica condizione esistenziale di quel “mostro” che è l'uomo. Infatti, che uno stesso soggetto accolga in sé due opposti è il segno che l'uomo non è come dovrebbe essere e che risulta privo di una condizione originaria che volutamente ha perduto.

«Se l'uomo non fosse mai stato corrotto, godrebbe sicuro, nella propria innocenza, della verità e della felicità. E se fosse sempre stato corrotto, non avrebbe nessuna idea né della verità né della felicità. Ma, sventurati che siamo (e molto più che se nel nostro essere non ci fosse nessun vestigio di grandezza), noi abbiamo un'idea della felicità, e non possiamo conseguirla; sentiamo che c'è in noi un'immagine della verità, e possediamo soltanto la menzogna: egualmente incapaci di ignorare in modo assoluto e di conoscere con assoluta certezza, tanto è manifesto che siamo vissuti in un grado di perfezione, dal quale siamo sventuratamente caduti!»⁵⁸⁶.

Come un sovrano decaduto (*roi déchu*), che in esilio conservi il ricordo degli antichi splendori, non può adattarsi all'idea di non possederli più ed è tormentato dalla nostalgia della dignità regale, che sente consona alla sua persona, così l'uomo, pur avendo perduto, dopo Adamo, la *verità*, il *bene* e la *felicità*, avverte la sofferenza della loro mancanza e l'anelito al loro possesso.

«Chi si sente infelice di non essere re, se non un re spodestato? Forse che Paolo Emilie era considerato infelice, perché non era più console? Al contrario, tutti lo stimavano fortunato di esserlo stato, perché la sua condizione non era d'esserlo sempre. Invece si giudicava infelicissimo Perseo di non essere più re, giacché la sua condizione era di esserlo sempre»⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 433.

⁵⁸⁶ Ivi, p. 434.

⁵⁸⁷ Ivi, p. 409.

Gettando un decisivo fascio di luce sulla simultanea dignità e bassezza dell'uomo, la religione cristiana spiega, nel contempo, la perenne inquietudine e frustrazione dell'uomo, che, nato per l'Infinito, in quanto *ad Deum creatus*, cerca vanamente nel finito la soddisfazione del proprio desiderio di felicità, dimenticando che il vuoto abissale e la carenza ontologica che porta dentro di sé possono essere colmati solo da Dio.

«Che mai ci gridano, dunque, quest'avidità e quest'impotenza se non che un tempo ci fu nell'uomo una vera felicità, di cui gli restano ora soltanto il segno e l'impronta affatto vuota, che esso cerca invano di colmare con tutto quanto lo circonda, chiedendo alle cose assenti l'aiuto che non ottiene dalle presenti, e che non può essergli dato da nessuna, perché quell'abisso infinito può esser colmato soltanto da un oggetto infinito ed immutabile: ossia, da Dio stesso?»⁵⁸⁸.

Ma se il cristianesimo possiede la chiave esplicativa del mistero dell'uomo significa che esso – pur non essendo un sistema “razionale”, ossia un corpo dimostrato di verità cui si accede attraverso il solo intelletto – è tuttavia “ragionevole”, ossia conforme a ragione. Anzi, pur essendo una fede e non una filosofia, il cristianesimo è così aderente alla ragione da essere in grado di chiarire ciò che essa non chiarisce, sollecitando, da parte dell'intelletto, un'autonoma sottomissione.

«La ragione non si sottometterebbe mai se non giudicasse che ci son casi in cui si deve sottomettere»⁵⁸⁹.

D'altra parte, la fede non intende essere una fuga gratuita nell'irrazionale. Essa consiste nel credere in qualcosa di *meta-razionale*, cioè superiore alla ragione, in grado di spiegare ciò che la ragione, con le sole sue forze, non spiega.

«Il Dio dei Cristiani non è semplicemente un Dio autore delle verità matematiche e dell'ordine cosmico: come quello dei pagani e degli epicurei [...] Il Dio di Abramo, il

⁵⁸⁸ Ivi, p. 425.

⁵⁸⁹ Ivi, p. 270.

Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei Cristiani, è un Dio di amore e di consolazione: un Dio che riempie l'anima e il cuore di coloro che possiede»⁵⁹⁰.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, possiamo considerare il cristianesimo come una proposta di fede. A ciò si aggiunga che la fede implica il rispetto per l'errore nella consapevolezza della 'verità', e che in virtù della discrezione del suo Dio, considerato come un 'padre' e non un padrone, non si occupa direttamente di affari civili.

Gesù Cristo è il fine di tutto e il centro a cui tutto tende. Chi lo conosce, conosce la ragione di tutte le cose. E, in un universo decentrato, dominato dal silenzio degli spazi infiniti, rappresenta un punto privilegiato, che non si trova nella natura, bensì nella *sovra-natura*, che è appunto ciò verso cui tutto tende.

Anche Leibniz, come Pascal, cerca un *ubi consistam*, vale a dire, un punto fermo: esso, tuttavia, contro la dualità pascaliana, viene ricercato in uno spazio unico, omogeneo e continuo; non costituito da una rivelazione sovranaturale ed esclusiva, ma da atomi di sostanza, che la ragione può attingere forte del suo lume naturale.

In tal senso, Gesù Cristo non introduce una rivoluzione nel tempo, ma è l'espressione suprema di qualcosa che si dà anche per vie naturali⁵⁹¹.

Ogni corpo, infatti, ha un legame materiale con tutto il resto della natura ed avvolge costantemente l'anima relativa, che ne costituisce il principio unificante⁵⁹².

Emerge dunque un altro problema: come è possibile una relazione di reciproco riconoscimento tra individui unici e singolari, ciascuno animato dal desiderio di affermarsi nella propria differenza?

In questo problema viene a risolversi l'altro più generale della comunicazione reciproca fra le monadi che costituiscono l'universo. Tutte le monadi, infatti, sono perfettamente chiuse in se stesse senza finestre, senza possibilità di comunicare direttamente l'una con l'altra. Nello stesso tempo, ognuna è legata all'altra: perché ognuna è un aspetto del mondo, cioè una

⁵⁹⁰ Ivi, p. 556.

⁵⁹¹ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, cit., p. 180.

⁵⁹² R. CIRINO, *Dal movimento alla forza...*, cit., p. 161.

rappresentazione più o meno chiara di tutte le altre monadi. Le monadi sono come tante diverse vedute di una medesima città e come tali si accordano insieme a costituire la veduta totale e complessiva dell'universo, che si trova pienamente espressa e riassunta nella monade suprema che è Dio.

Ma sebbene ogni monade rappresenti l'intero universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che le si riferisce particolarmente e di cui costituisce l'entelechia. E siccome tale corpo, costituito di monadi, esprime tutto l'universo, così l'anima, rappresentandosi il corpo che le appartiene, si rappresenta insieme tutto l'universo.

Il problema della comunicazione fra le monadi viene a configurarsi in Leibniz nella forma particolare che esso aveva assunta nella filosofia cartesiana, come problema del rapporto tra l'anima e il corpo.

Leibniz distingue tre possibili soluzioni di questo problema. Se si paragonano l'anima e il corpo a due orologi, il primo modo di spiegare il loro accordo è quello di ammettere l'influenza reciproca dell'uno sull'altro. È questa la dottrina della filosofia volgare, che urta contro l'incomunicabilità delle monadi e l'impossibilità di ammettere un influsso tra due sostanze che seguono nelle loro azioni leggi eterogenee. La seconda maniera di spiegare l'accordo è quella che Leibniz chiama dell'assistenza, e che è propria del sistema delle cause occasionali: due orologi anche cattivi possono essere tenuti in armonia da un abile operaio che provveda a essi in ogni istante. Questo sistema ha, secondo Leibniz, il torto di introdurre un *Deus ex machina* in un fatto naturale e ordinario, nel quale Dio non deve intervenire se non allo stesso modo in cui concorre in tutti gli altri fatti della natura. Non resta allora che la terza maniera, cioè di supporre che i due orologi sono stati costruiti con tanta arte e perfezione da essere sempre d'accordo per il futuro. Questa è la dottrina dell'armonia prestabilita sostenuta da Leibniz. Per essa l'anima e il corpo seguono ognuno le proprie leggi; ma l'accordo è stato stabilito preventivamente da Dio nell'atto di stabilire queste leggi. Il corpo seguendo le leggi meccaniche e l'anima seguendo la propria interna spontaneità sono a ogni istante in armonia, e questa armonia è stata prestabilita da Dio all'atto della creazione.

In questo senso, e in questa direzione d'indagine, la predeterminazione divina e la prescienza che ne è condizione non annullano la libertà umana.

Da questo punto di vista, l'ordine dell'universo è contingente e libero. Creato da un atto libero della divinità, l'ordine dell'universo è conservato e svolto dalla libertà delle monadi e soprattutto delle monadi spirituali nelle quali meglio si riflette e si riconosce la sostanza divina. Il principio di ragion sufficiente, sul quale è fondato l'ordine del mondo, conduce Leibniz a vedere quest'ordine orientato secondo il meglio, che è il fine della volontà divina e di quella umana. La predeterminazione divina, agendo per il tramite della volontà che tende al meglio, non è quindi necessitante ma inclinante; e la scelta del meglio da parte delle creature rimane libera e responsabile. Sono senza dubbio reali le difficoltà che Bayle, Jaquelot e altri contemporanei, e dopo di loro innumerevoli critici, hanno riscontrato nel sistema leibniziano.

Leibniz cercò di realizzare nella sua filosofia la giustificazione dell'atteggiamento che egli assunse costantemente di fronte ai problemi di ogni genere che ebbe ad affrontare nel corso della vita: l'atteggiamento di chi vuol promuovere e fondare nel mondo umano, e riconoscere in tutto l'universo, un insieme di attività che liberamente si incontrano, si limitano e finiscono per trovare la loro pacifica coordinazione.

In tal senso, si comprende il suo desiderio di conciliare la religione protestante con quella cattolica. Anzi, avrebbe voluto convertire i cattolici al protestantesimo, riformando la chiesa romana dall'interno, e cioè con la convocazione di un *concile véritablement oecuménique*⁵⁹³. E, nel momento in cui si avvede dell'impossibilità del suo progetto, Leibniz confida nella dottrina cristiana rinnovata dai protestanti, dottrina che non ha nulla a che vedere con la tradizione della chiesa cattolica.

Il riscatto morale dell'uomo passa anche attraverso il dialogo fra le fedi religiose.

⁵⁹³ L. DAVILLÉ, *Leibniz Historien...*, cit., p. 633.

3.5 *Islam e modernità*

Il tentativo di definire l'Islam è sicuramente molto pretenzioso.

Intanto perché è già un problema non da poco accertare il ruolo del soggetto all'interno dell'Islam o, meglio, del *muslim* (del sottomesso): il musulmano, colui che pratica la sottomissione.

Allah è, infatti, un Dio che sottomette, che non propone la fede, ma la impone. Per i musulmani, non c'è altro Dio all'infuori di Allah e Maometto è il suo profeta.

«Allah non è solo il Dio sussistente, ma pure il vivente che di sé vive. Egli non è mai preso dal sonno né dal sopore: a lui appartiene tutto ciò che è nei cieli e sulla terra. Nessuno è in grado di intercedere presso di lui senza il suo permesso [...] Potenza e misericordia si esprimono nei segni (*āyāt*) che Dio ha lasciato al credente nel mondo. E questi ne cerca la memoria (*dhikr*) proprio in ricordo di Dio e per impostare la sua vita etica e sociale»⁵⁹⁴.

Tale concezione rivela un'idea di Islam, condivisa per molto tempo dagli studi degli orientalisti, secondo la quale la religione sarebbe il fattore predominante nella dinamica sociale che caratterizza le società musulmane⁵⁹⁵. In questo senso, e in questa prospettiva d'indagine, si sviluppa una concezione dell'Islam e, quindi, dei musulmani che temono e odiano l'Occidente perché esso rappresenta una minaccia per la loro società e la loro fede.

«Agli occhi dei musulmani il secolarismo, l'irreligiosità e quindi l'immoralità degli occidentali sono nemici peggiori del cristianesimo occidentale che li ha prodotti»⁵⁹⁶.

È un'idea questa che nasce dalla confusione fra «il livello simbolico di riferimento», l'Islam, e il livello dei significati conferiti ai simboli e degli usi che se ne fanno. In altri termini, aderire all'Islam non implica necessariamente un consenso sul loro contenuto.

⁵⁹⁴ E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline Editoriale libri, Torino 2001, p. 252.

⁵⁹⁵ M. KILANI, *Islam e modernità: alcune proposte di lettura*, in *L'inquietudine dell'Islam*, a cura di A. Rivera, Edizioni Dedalo srl, Bari 2002, p. 37.

⁵⁹⁶ S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2008, pp. 312-313.

In questo contesto si può inserire una riflessione concernente la *sharī ‘a*. La *sharī ‘a* designa la via tracciata dalla *Legge divina*, le regole stabilite da Dio a vantaggio dei suoi servitori. Si tratta del *corpus* legislativo dell’Islam – la sua legge canonica – l’insieme di regole, disposizioni, proibizioni e sanzioni elaborate e previste alla luce del testo sacro, degli *hadith* (detti) del Profeta. Essa, proponendosi come l’esatta interpretazione del Corano, detta al musulmano, nel suo triplice ruolo di credente, di uomo e di cittadino della *Umma*, lo statuto familiare, il diritto penale, pubblico e internazionale.

Ebbene, per dimostrare la mia tesi, e cioè che l’adesione all’Islam non sempre corrisponde a un consenso sul contenuto, mi avvalgo dell’esempio dell’applicazione della *sharī ‘a*, che caratterizza i discorsi che hanno a che fare con il fenomeno dell’Islamismo. Ebbene, l’ingiunzione secondo cui bisogna applicare la *sharī ‘a*, non ci dice alcunché sull’impegno degli attori sociali che richiedono la sua imposizione, né sul modo in cui tutto questo deve avvenire, né sul contenuto esatto ad essa attribuito.

Altrimenti, osserva Mondher Kilani, «come spiegare il fatto che la *sharī ‘a* venga applicata in forme radicalmente diverse l’una dall’altra in paesi quali il Pakistan, l’Arabia Saudita, l’Iran, il Sudan?»⁵⁹⁷.

Nel caso, ad esempio, dell’Algeria, il riferimento alla *sharī ‘a* costituisce un idioma politico attraverso il quale esprimere la contestazione sociale ed economica. Qui, l’Islam è utilizzato per formulare un giudizio di valore sul funzionamento delle istituzioni e sulla giustizia sociale. Come si evince dal discorso, si tratta di una valutazione che non scaturisce dall’Islam, bensì da un’azione politica e culturale.

L’Islam, «ben lontano dall’essere una forza autonoma che guida la società», è investito da una molteplicità di sistemi di azione. La religione musulmana è dunque sottoposta ai diversi contesti in cui si iscrive. I modi di essere musulmano variano in funzione dei contesti politici e culturali ai quali la religione Islamica si è adattata.

Un’altra considerazione, a riguardo, merita la questione secondo la quale l’Islam sarebbe un freno al processo di laicizzazione o secolarizzazione; processo che l’Occidente ha vissuto e dal quale negli anni della modernità è

⁵⁹⁷ M. KILANI, *Islam e modernità: alcune proposte di letture*, in *L’inquietudine dell’Islam*, cit., p. 38.

scaturita una nuova visione dell'uomo e con essa la modificazione strutturale del rapporto tra uomo e Dio e, quindi, della stessa società. Quando si parla dell'Islam, come è stato evidenziato, non si esita ad affermare che nel mondo musulmano la religione struttura la società, che i simboli religiosi sono costitutivi del legame sociale. Del resto, nessuno vuole negare questa prospettiva o, meglio, che vi è una differenza fra la tradizione occidentale e quella Islamica, bensì si vuole affermare che anche nell'Islam non è assente la prospettiva del cambiamento: esso, comunque, non deve essere concepito come una rottura radicale con la sfera del trascendente, cioè, con la sfera della legge divina.

Negli ultimi vent'anni, all'interno del mondo Islamico, si sta manifestando una tendenza antioccidentale molto forte.

«Alcuni occidentali, tra cui il presidente americano Bill Clinton, hanno sostenuto che l'Occidente non ha alcun problema con l'Islam, ma solo con gli estremisti Islamici violenti»⁵⁹⁸.

Ma millequattrocento anni di storia dimostrano che i conflitti intercorsi tra Islam e Occidente sono sempre stati burrascosi. Per entrambi la parte opposta ha sempre rappresentato l'altro.

Di qui, la considerazione dell'Islam come un blocco monolitico, interamente teso, nella parte che riguarda l'interno, verso il controllo delle coscienze e, in quella rivolta all'esterno, verso la guerra santa o *jiad*.

D'altronde, nei secoli, l'espansione dell'Islam non è mai avvenuta attraverso l'evangelizzazione, ma la guerra santa. L'altro non è stato considerato come un'anima da convertire, bensì come un nemico da sottomettere.

Sembrerebbe che nell'Islam esista un'intolleranza strutturale, per cui risulta difficile distinguere un Islam moderato da un altro fondamentalista. La differenza potrebbe consistere nella scelta dei mezzi terroristici, piuttosto che di altri mezzi, meno vili, per un fine che, in ogni caso, potrebbe rimanere identico. Ma non solo, anche la constatazione dell'evidenza di

⁵⁹⁸ S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 306.

Allah potrebbe condurre alla negazione di ogni ambito civile che sfugga a tale evidenza.

Se Allah è evidente tutto è religione e va regolato secondo le sue leggi. Proprio questo è l'aspetto che connota l'Islam come una religione totalitaria che, al pari delle ideologie, pretende di regolare ogni cosa.

Tale operazione conduce alla concezione di un Islam incapace di discernere l'ambito civile da quello religioso e, quindi, di un Islam, nella sua genesi, intollerante e inconciliabile con le altre culture. Un Islam votato a combattere gli infedeli, che fatica ad accettare perfino l'innovazione tecnologica, che è culturalmente neutra.

Il confronto tra Occidente e Oriente, tra Cristianità e Islam non dipende solo da Bin Laden, dalla guerra in Iraq o dagli ultimi fatti di cronaca, ma rappresenta, sostiene Bassam Tibi, l'affermarsi a livello esplicito di una tendenza di fondo che dobbiamo tener presente, e cioè che conclusasi la guerra fredda, le linee di spartizione dei conflitti della nostra epoca non passano più fra Stati o blocchi di Stati. Ma riguardano il singolo individuo, che non è più collocabile all'interno di uno spazio ben definito, come appunto può essere uno Stato delimitato dai suoi confini geografici; il nemico è ovunque, e può avere il volto del tuo vicino di casa.

È opportuno, dunque, considerare il modo in cui verrà affrontato e regolato il rapporto identità e diversità. Da questo rapporto, infatti, dipenderà l'indirizzo concreto che il processo d'integrazione planetario assumerà nel prossimo futuro. Tibi ritiene che i conflitti interculturali rivestono grande importanza nella politica internazionale⁵⁹⁹.

Di conseguenza, bisogna acquisire una sorta di competenza interculturale, allo scopo di ridurre il senso d'impotenza e d'inadeguatezza che gli uomini del terzo millennio vivono, a causa dei problemi posti dalle ideologie e dalle visioni politiche ereditate dal passato. Del resto, non si può fare intercultura in modo adeguato senza confrontarsi con le problematiche interculturali poste dall'attualità e senza occuparsi del significato che il confronto con l'altro-da-noi assume nella ricostruzione storica.

Ma qui parliamo anche della diversità del simile e del riconoscimento di questa diversità come di un valore morale, civile e religioso.

⁵⁹⁹ B. TIBI, *Il fondamentalismo religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p.75.

«Ciò porta molto oltre *la tolleranza della diversità* che è, per così dire, un concetto sbiadito e vetero-liberale. La diversità non può essere soltanto “tollerata” quasi fosse un male necessario: essa è qualcosa di imprescindibile e di “sacro” in quanto positivamente considerata, così come configurazione “ontologica” del diverso è l'accettazione “amorevole” di un'alterità insopprimibile (“*volo ut sis*”) che merita ed esige considerazione e rispetto. L'amore è esattamente il volere che l'altro, il diverso, *sia*, secondo la sua diversità e il suo peculiare e insostituibile modo d'essere. Ciò ha che fare con la struttura intima della persona la quale ha un grado elevato di capacità comunicativa e al tempo stesso un diritto di resistenza alla penetrazione invasiva da parte di chi voglia violarne o disconoscerne la strutturale (benché non totale) inaccessibilità»⁶⁰⁰.

A ciò si aggiunga che sul finire del primo millennio, Papa Silvestro si recò in Spagna per approfondire la conoscenza della cultura musulmana, con particolare riguardo alla matematica; e che all'inizio del XII secolo, Pietro il Venerabile, nell'Abbazia di Cluny, faceva tradurre in latino il Corano⁶⁰¹ o che, Papa Gregorio IX, nel 1231, autorizzò lo studio dell'opera integrale⁶⁰² di Avicenna.

«Tommaso sa che i musulmani adorano Dio, che essi riconoscono la sua onnipotenza, ma che i misteri della Trinità, dell'incarnazione, della crocifissione, della redenzione e della transustanziazione suscitano il loro scherno. Essi rifiutano il libero arbitrio dell'uomo e affermano che la sua sorte è scritta sulla sua fronte. Al pari di Pietro il Venerabile, considera l'Islam la somma di tutte le eresie; ma come lui è convinto che i musulmani sono aperti alla ragione, dal che discende la necessità di argomentare razionalmente»⁶⁰³.

La cultura musulmana è sicuramente “religiosa”, anzi, “teocentrica”. La moschea-cattedrale, che si trova al centro di ogni città musulmana, è il simbolo della sottomissione (*Islam*) al “Signore Onnipotente”. Questa

⁶⁰⁰ A. GRANESE, *La conversazione educativa. Eclisse o rinnovamento della ragione pedagogica*, Armando Editore, Roma 2008, p. 86.

⁶⁰¹ M. TALBI, G. JARCZYK, *Islam e libero pensiero. Laicità e democrazia nel mondo musulmano*, Utet, Torino 2005, pp. 66-67.

⁶⁰² G. MANDEL, *Storia del sufismo*, Bompiani, Milano 2001, pp. 83-84.

⁶⁰³ G. CHEHATA ANAWATI, *Islam et christianisme. La rencontre de deux cultures en Occidente au Moyen-Age*, Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Il Cairo 1991; trad. it. di E. Fera, *Islam e Cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'Occidente medievale*, Vita e pensiero, Milano 1994, p. 52.

sottomissione del fedele ad Allah è scandita dal richiamo del *muezzin*, cinque volte al giorno. Eppure, osserva Anawati, questa cultura “religiosa” e “teocentrica”, nello stesso tempo, è una cultura terrena, che ha saputo sviluppare le scienze⁶⁰⁴.

«La civiltà musulmana ha familiarità con la vita, ne gioisce intensamente, nel pensiero ma anche nei sensi, senza che questo sollevi problemi sul piano morale. È la fede che salva e Dio è misericordioso. Grande è il suo amore per il lusso, per la raffinatezza nelle abitazioni, nell’abbigliamento e nel cibo. I califfi del Cairo in piena estate erano soliti procurarsi della neve tramite carovane di cammelli che venivano dal sud della Siria, per offrire ai loro ospiti dei deliziosi sorbetti»⁶⁰⁵.

A riguardo, si consideri che nel 1600, mentre a Roma, la Chiesa cattolica bruciava l’eretico Giordano Bruno, nella sua reggia di Fathepur Sikri, in India, il sovrano musulmano, Alì Akbar, organizzava incontri con i rappresentanti di tutte le religioni, per promuovere il dialogo, la tolleranza e la convergenza sui principi teologici condivisi. E che, contemporaneamente, a Isfahàn, la sfavillante capitale dell’impero persiano, Abbas I invitava missionari cristiani e ambasciatori delle nazioni europee, apprestandosi ad inaugurare, nel quartiere armeno di Jolfa, la grande cattedrale cristiana degli Armeni.

E non va taciuto che l’Europa, «cuore e scaturigine della “civiltà occidentale”», ha prodotto al tempo stesso le crociate e i movimenti religiosi per la libertà, le persecuzioni religiose e la tolleranza, l’oscurantismo e l’Illuminismo, i Diritti dell’uomo e del cittadino e l’esclusione delle donne dalla vita pubblica, i colonialismi e il rispetto per la diversità, la disuguaglianza sociale e le istanze egualitarie, la dominazione maschile e la parità dei sessi, il razzismo e l’universalismo.

Insomma, anche la civiltà occidentale presenta delle pecche. Inoltre, basterebbe cambiare il punto di vista convenzionale, quello della discontinuità e dell’opposizione tra blocchi monolitici, in favore di un paradigma culturale che valorizzi la continuità e la complementarità tra

⁶⁰⁴ Ivi, p. 14.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

Occidente e Islam, per rendersi conto, che il primo mondo, almeno, fino al XIII secolo, era costituito dall'India, dalla Cina e dall'Islam in generale.

Entrambe le civiltà sono dunque cresciute nel comune spazio del Mediterraneo. Si tratta di una lettura euromediterranea della storia europea degli ultimi due millenni, che conduce a una rivalutazione del ruolo dell'Islam, non più secolare nemico dell'Occidente, ma forza religiosa e culturale che ha ampliato verso est i confini della cultura ellenistica, consentendo nuove forme di sintesi filosofico-scientifica, nuove sperimentazioni tecnologiche e l'avventura oceanica nel Cinquecento.

Si può dunque a ragione sostenere che la penetrazione degli Arabi, nella Spagna meridionale, rappresentò un evidente grado di civiltà; ben evidente non solo in campo politico e religioso, ma anche sul piano demografico ed economico, con l'inizio di una seconda importante fase urbana, legata ai nuovi sviluppi delle colture irrigue degli agrumi, dell'olivo e degli ortaggi. Dal 756 al 1031, gli ommiadi siriani, discendenti del principe Abd al-Rahmān, fecero di Cordova la più brillante capitale del mondo.

«In effetti, nel periodo dei califfati, la Spagna musulmana divenne la regione più popolosa e più ricca d'Europa. Cordova si estese considerevolmente fino a raggiungere quasi le 200.000 abitazioni; fu abbellita da numerosi e fastosi edifici, da palazzi riccamente decorati, in particolare a Madīnat al-Zahra da una maestosa moschea cattedrale. Divenne meta di viaggiatori che accorrevano da ogni parte del mondo per lo splendore in cui vivevano i califfi e anche, alcuni, per acquisirvi la scienza»⁶⁰⁶.

La città andalusa di Cordova, fino al XII secolo, era la capitale dell'Europa e del Mediterraneo occidentale, possedeva la biblioteca più grande dell'epoca. Si pensi che la biblioteca conteneva all'incirca 400.000 mila volumi – fatti distruggere nel 1494 dai sovrani cattolici Isabella e Ferdinando di Castiglia – mentre, nello stesso periodo, la biblioteca vaticana ne possedeva 988⁶⁰⁷, e il Monastero di Saint Gall, in Svizzera, uno dei più grandi dell'Europa cristiana, 600⁶⁰⁸.

La città di Cordova, osserva Jack Goody, in *Islam ed Europa*, aveva strade lastricate e lampioni, agli angoli delle strade, settecento anni prima

⁶⁰⁶ Ivi, p. 17.

⁶⁰⁷ G. MANDEL, *Storia del sufismo*, cit., 105

⁶⁰⁸ J. GOODY, *Islam ed Europa*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 66.

che Londra avesse il suo primo lampione e, secoli, prima che si potesse camminare per Parigi, in un giorno di pioggia, senza finire coperti di fango⁶⁰⁹.

Inoltre, sostiene Anawati, l'educazione primaria, nella Spagna musulmana, era obbligatoria; era così diffusa, che quasi tutti gli spagnoli dell'epoca musulmana sapevano leggere e scrivere: un livello d'istruzione che era sconosciuto nel resto d'Europa⁶¹⁰.

Quando si esaminano i modi in cui l'Occidente venne a conoscenza della cultura musulmana e, quindi, della sua religione, della sua morale, della sua storia, ci si stupisce non poco di constatare con quanta lentezza avvenne tutto questo. Del resto, si può dire, in linea generale, che fino all'inizio del XII secolo, l'Occidente «visse in una quasi totale ignoranza del mondo musulmano»⁶¹¹. Ebbene, i maestri del pensiero cristiano medievale, in virtù di questa "ignoranza" di informazioni provenienti dal mondo Islamico, consideravano i musulmani come nemici della cristianità.

«Probabilmente ciò fu dovuto a intolleranza, a un preciso proposito di ignorare la religione del nemico per non permetterle di intaccare ulteriormente le forze spirituali cristiane»⁶¹².

È Vero che nella Spagna musulmana i cristiani avevano mantenuto i propri vescovi e preti, le chiese e i monasteri. I cristiani, avevano, inoltre, non solo, conservato i propri tribunali, ma, alcuni, si erano messi al servizio degli emiri musulmani. Questo, tuttavia, non significa che, nell'Occidente medievale, si era già realizzata una forma d'integrazione *ante litteram*, anche perché, è risaputo che gli arabi guardavano con diffidenza questi "indigeni" arabizzati, come pure, avevano delle riserve nei confronti dei cristiani convertiti all'Islam. D'altro canto, i cristiani lamentavano che i propri correligionari si lasciavano attrarre dalla brillante civiltà dei nuovi venuti, dimenticando Dio, le loro tradizioni e la loro lingua.

⁶⁰⁹ J. GOODY, *Islam ed Europa*, cit., p. 66.

⁶¹⁰ G. CHEHATA ANAWATI, *Islam e Cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'Occidente medievale*, cit., p. 18.

⁶¹¹ Ivi, p. 23.

⁶¹² Ivi, p. 24.

Tuttavia, la riflessione sulla presenza degli arabi in Spagna dimostra che la storia di un'altra civiltà, quando la si affronta con oggettività e senza pregiudizi, è maestra di saggezza e può costituire le basi essenziali per una significativa collaborazione tra popoli.

L'argomento è di grande complessità, riguarda i diritti dell'uomo come fondamento della giustizia e della pace tra gli uomini.

D'altra parte,

«l'Islam rimane una religione vivente, i suoi membri sono convinti della verità assoluta della loro fede e della grandezza della cultura da essa scaturita»⁶¹³.

Per altro,

«da parte cristiana le suscettibilità religiose o nazionali talvolta costituiscono delle difficoltà e si è poco inclini ad accogliere alcune verità»⁶¹⁴.

Troppe volte, la nostra sete di conoscenza, afferma Giorgio Dal Fiume, è stata subordinata alla tensione etnocentrica⁶¹⁵.

Ebbene, come uscire da questo 'empasse' se non prospettando un modello di educazione interculturale, rivolto agli adulti, in cui possa evidenziarsi il passaggio dalla pedagogia dell'integrazione alla pedagogia della relazione? Il fine non è tanto quello di favorire l'integrazione degli stranieri fra gli autoctoni, problema non da poco nella nostra contemporaneità, quanto di proporre, in un'epoca di globalizzazione e di sempre più diffusa multiculturalità, un aggiornamento complessivo e trasversale dei percorsi di educazione e socializzazione.

Si tratta di stabilire un rapporto tra l'educazione interculturale degli adulti e l'antropologia culturale contemporanea, interpretativa e dialogica. La proposta traccia un percorso che si distacca da un'educazione interculturale di tipo lineare (conoscere meglio l'altro per abbassare il pregiudizio e favorire l'integrazione), per affermarne una di tipo circolare:

⁶¹³ G. CHEHATA ANAWATI, *Islam e Cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'Occidente medievale*, cit., p. 8.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ G. DAL FIUME, *Educare alla differenza*, Emi, Bologna 2000, p. 211.

la relazione con l'altro e la diversità come occasione per riflettere sul "noi", acquisendo consapevolezza della nostra specificità e del nostro modo di percepire e vivere la diversità, per poi agire, in una prospettiva di cambiamento, sulla relazione tra noi e gli altri.

Esiste, sostiene Bauman, una concezione della cultura che considera le culture nazionali, le culture etniche e le culture religiose come se fossero oggetti finiti. Si ritiene che le loro caratteristiche, elaborate nel corso di lunghi processi storici, influenzino e persino plasmino le azioni e i pensieri di tutti i loro cosiddetti membri.

Qui, la cultura, sia essa nazionale, etnica o religiosa, è considerata come un dato acquisito, qualcosa che si ha e di cui si è membri, anziché qualcosa che si fa e si rimodella attraverso una continua attività di rinnovamento⁶¹⁶.

Certo, la nostra cultura è costruita sulla trasmissione di un sapere essenziale. Una concezione questa da rivedere se si vuole acquisire una competenza interculturale. Insomma, sembrerebbe che questa competenza sia strettamente connessa alla conoscenza dei nostri manuali di storia.

Le ore di educazione interculturale, inserite nei *curricula* scolastici, rischiano di essere, per quanto utili, complessivamente inefficaci, se non approfondiscono, in maniera adeguata, l'immagine di sé e dell'altro che viene, quotidianamente, riportata nei percorsi scolastici. Non solo perché la storia costituisce il comune bacino della vicenda umana, ma anche perché la Storia, ritiene Ugo Fabietti, rappresenta

«uno dei processi più delicati della vita sociale: l'attribuzione del senso dell'esistenza degli uomini in quanto appartenenti ad una collettività»⁶¹⁷.

La complessità del "compito interculturale" sta proprio in questa sua necessità di ricondurre le differenze tra le culture e le società al processo storico sociale ed al fluire del tempo. Resta inteso, che le differenze tra le culture esistono, ad esempio, non si può non sostenere che, in termini di

⁶¹⁶ G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, trad. it. di U. Livini, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 89-90 (titolo originale: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York - London 1999).

⁶¹⁷ U. FABIETTI, V. MATERA, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999, p. 7.

diritti civili e di libertà individuali, vi è una “superiorità” dell’Occidente rispetto all’Oriente.

Marc Augé sostiene che

«l’etnologia ha sempre a che fare con almeno due spazi: quello del luogo che studia (un villaggio, un’impresa) e quello più vasto in cui esso si situa e su cui influiscono quei condizionamenti il cui effetto sul gioco interno dei rapporti locali (l’etnia, il regno, lo stato) è tutt’altro che irrilevante.

In tal modo, l’antropologo (che è pure un operatore interculturale) è condannato ad uno strabismo metodologico: deve continuamente tenere sott’occhio sia il luogo immediato della sua osservazione, che i confini esterni pertinenti al suo metodo»⁶¹⁸.

La competenza interculturale è utile per contrastare le forme perverse dell’identità europea, che costituisce il nucleo base di ogni concezione di superiorità culturale o di discriminazione etnica. E che Alberto Burgio ha identificato negli stereotipi naturalistici.

«[...] naturalistici (interiorizzanti e/o superiorizzanti), ai quali affida la funzione di costituire stirpi connotate da caratteri stabili nel tempo. Il discorso razzista si costituisce cioè sulla base di costruzioni antropologiche [...] sottratti al fluire del tempo, immutabili. [...] Ogni versione del dispositivo ideologico razzista ruota intorno a un’antropologia fissista, refrattaria a prendere sul serio il mutamento. Il razzismo crea tipi ideali (positivi o, il più delle volte, negativi) sulla scorta dei quali giustifica comportamenti discriminatori [...] e che per questo vengono costruiti con il linguaggio del naturalismo e sottratti al fluire del tempo [...] a cominciare proprio dalla propensione a naturalizzare le dinamiche storico-sociali»⁶¹⁹.

Del resto, la memoria e l’oblio non rappresentano terreni neutrali, ma veri e propri campi di battaglia, in cui si decide, si sagoma e si legittima l’identità, specie quella collettiva.

⁶¹⁸ M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a un’antropologia della surmodernità*, trad. it. di D. Rolland, Elèuthera editrice, Milano 1993, p. 108 (titolo originale: *Non-lieux: Introduction a une Anthropologie de la Surmodernité*, Éditions du Seuil, Paris 1992).

⁶¹⁹ A. BURGIO, *Forme perverse dell’identità europea (sul nesso razzismo-modernità)*, dispensa interna, Università di Bologna 2003, pp. 6-10.

La memoria, infatti, sostiene Fabietti, è una forma di selezione sociale del ricordo. Non è una semplice registrazione fotografica degli eventi trascorsi, ma una costruzione sociale degli stessi. Neppure la storiografia è esente dalla tendenza ad interpretare le configurazioni culturali del passato alla luce della situazione attuale. La memoria – sia che essa si costituisca in forma di discorso mitico, sia che si organizzi in forma di discorso storiografico – ha sempre e comunque lo stesso significato e la stessa funzione: offrire una rappresentazione dotata di senso del proprio presente⁶²⁰.

Il pensiero “Islamico”, osserva Alberto Granese, può essere definito, utilizzando un termine inglese, pensiero “approbative”, e viene a coincidere con la «parallela difficoltà di reperire un’etica Islamica». L’Islam, infatti, non ha mai avvertito la necessità di generare una concettualizzazione pedagogica paragonabile a quella europea, proprio per il fatto che il prescrittivismismo “Islamico” non ha conosciuto, diversamente dall’etica occidentale, i postumi di quei margini di problematizzazione che le inflessioni relativistiche hanno invece prodotto negli ultimi secoli in Occidente.

«Si deve dunque insistere su due aspetti: l’uno riguarda il pressoché totale silenzio dei pedagogisti europeo-occidentali per ciò che riguarda i modelli educativi arabo-Islamici, l’altro concerne la critica implicita o esplicita della modernità occidentale che caratterizza quei modelli e che, come si diceva, conferma il carattere pre-filosofico, *prescrittivo* e anche *dogmatico*, di un pensiero [...]»⁶²¹.

A questo punto è opportuno spendere qualche altra parola sul significato e sul valore della pedagogia all’interno del mondo Islamico.

L’approfondimento di questo tema esige esplorazioni e investigazioni, che inducono ad addentrarsi all’interno delle varie problematiche che i paesi musulmani si trovano oggi ad affrontare.

Da premettere che molti di questi paesi, nella contemporaneità, «si sono trovati impegnati in guerre», tra le quali il conflitto arabo-israliano, o

⁶²⁰ U. FABIETTI, V. MATERA, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, cit., pp. 10, 11 e 13.

⁶²¹ A. GRANESI, *L’albero della conoscenza e l’albero della vita. Saggio sulla disseminazione filosofica*, Armando Editore, Roma 2010, p. 286.

intrattengono «relazioni tese con i loro vicini» e, quindi, hanno dato priorità alle spese belliche piuttosto che a quelle relative all'istruzione. «Da ricordare anche il caso di regimi autoritari», che preoccupati di un'eventuale sollevazione popolare, nello sforzo di mantenere lo *status-quo*, diffidano dei ricercatori, propensi, da sempre, alla libertà di pensiero, allo spirito critico e agli scambi con i colleghi stranieri⁶²².

Sia ora consentito di affrontare un aspetto del problema che non è sicuramente estraneo al nostro tema e che viceversa è essenziale a un corretto inquadramento delle questioni trattate, vale a dire, la scolarizzazione nelle società musulmane.

Il sistema d'istruzione, nonostante lo sforzo, compiuto da questi paesi, dopo la conquista dell'indipendenza, di scolarizzare la popolazione, non è stato aggiornato, generalmente arcaico, influenzato dal metodo coranico, è basato sull'apprendimento a memoria.

In questi paesi, un possibile rinnovamento della scuola potrebbe venire dall'Organizzazione della Lega Araba per l'educazione, la cultura e la scienza: ALECSO⁶²³.

Risulta, da un'indagine condotta appunto dall'ALECSO, che nel mondo arabo, alla realizzazione dello sviluppo culturale, si frappongono diversi ostacoli quali l'estensione dell'analfabetismo, l'eccessiva importanza data al patriottismo, le barriere amministrative che impediscono la libera circolazione della cultura tra i paesi, il dominio del potere sul pensiero, il

⁶²² Cfr. P. BALTA, *L'Islam*, traduzione a cura di E. Coccia, Armando Editore, Roma 2006, p. 106 (titolo originale: *Islam*, Le Cavalier Bleu, Paris 2001).

⁶²³ Fondata nel 1970, l'Organizzazione araba per l'educazione, la cultura e le scienze (ALECSO) è un'agenzia interaraba specializzata con sede a Tunisi. Opera nel quadro della Lega degli Stati Arabi e si occupa essenzialmente del coordinamento e della promozione delle diverse attività relative all'educazione, alla cultura e alle scienze del mondo arabo. Con queste finalità, l'ALECSO, che comprende 22 Stati membri, svolge diverse missioni, tra le quali lo sviluppo delle risorse umane nei paesi arabi, il rinnovo dei sistemi educativi, la promozione della cultura e della lingua arabe, delle scienze e della comunicazione nonché la creazione di ponti di dialogo e cooperazione con tutte le culture del mondo. Tra le priorità d'azione dell'ALECSO nell'ambito di questo contesto annoveriamo l'eliminazione dell'analfabetismo nel mondo arabo, la riduzione del ritardo tecnologico e informatico che separa i paesi arabi dagli altri paesi, il rinnovamento dei sistemi educativi arabi attraverso l'introduzione delle nuove tecnologie di insegnamento e di apprendimento, lo studio dell'impatto negativo della mondializzazione sulle società arabe, il confronto del dialogo tra le culture arabe e le altre culture, lo sviluppo della ricerca scientifica, la salvaguardia del patrimonio archeologico e storico, la promozione e la diffusione della cultura araba nel mondo.

peso della propaganda, i programmi d'insegnamento, che non corrispondono alle reali esigenze della popolazione scolastica.

Secondo Mongi Bousnina⁶²⁴, direttore generale dell'ALECSO, in un'intervista, rilasciata in occasione della "Giornata Mondiale dell'Alfabetizzazione" (8 settembre 2008), l'opera di alfabetizzazione non potrà riuscire finché questa non rientrerà nell'ambito delle priorità sociali, delle azioni di governo dei paesi arabi, nel quadro di strategie e piani socio-economici, razionali ed equilibrati.

Un'opera di alfabetizzazione non necessita soltanto di strategie adeguate, ma di un notevole apporto economico.

Nello specifico, i paesi arabi più abbienti dovrebbero manifestare la loro solidarietà ai paesi bisognosi, attraverso la creazione di un fondo per l'alfabetizzazione e l'educazione degli adulti; fondo, osserva Bousnina, che tra le altre cose, è stato pure creato, ma con risultati piuttosto scarsi. Anche se, l'adozione, durante il *summit* arabo di Damasco, nel marzo 2008, di un "Piano di sviluppo dell'educazione nel mondo arabo", messo a punto dall'ALECSO, ha permesso la divulgazione e la valorizzazione della necessità di un programma di alfabetizzazione e, con esso, di un piano di finanziamento, che ha posto proprio l'alfabetizzazione tra le sue priorità.

L'ALECSO e i paesi arabi hanno tracciato il profilo di una scuola e di un modello di cittadino che possa contribuire, negli anni a venire, a formare, all'interno del mondo Islamico, una nuova società.

Si tratta di un cittadino, munito di conoscenze e competenze, in grado di apportare il proprio contributo, effettivo e costruttivo, a favore dello sviluppo e del benessere della società cui appartiene, nonché la sua perfetta integrazione in essa.

Un cittadino razionale e moderato, dotato di capacità di analisi e di giudizio critico, tollerante e aperto al dialogo con gli altri, fiero di appartenere alla cultura araba, ma senza negare la sua dimensione universale di cittadino del mondo.

⁶²⁴ MONGI BOUSNINA, direttore generale dell'Organizzazione araba per l'educazione, le scienze e la cultura (ALECSO), ha partecipato alla "Giornata mondiale per l'alfabetizzazione", promossa dall'Unesco, 8 settembre 2008, *Literacy is the best remedy*, trad. it. *L'alfabetizzazione è la miglior cura*.

Bousnina sottolinea, sempre nell'ambito di questo "Piano di sviluppo dell'educazione", che rappresenta l'espressione unanime dei 22 paesi, membri dell'ALECSO, che è pure precisato, al fine di favorire il dialogo interculturale, che

«l'educazione religiosa e morale, deve permettere a chi apprende, di scoprire l'importanza della coabitazione delle diverse religioni, delle comunità e dei popoli, così come afferma il Corano, e deve inoltre aiutare gli studenti a sviluppare queste attitudini, responsabili e costruttive, in un confronto aperto, a tu per tu, basato sul dialogo fra le diverse civiltà e culture»⁶²⁵.

L'educazione religiosa dev'essere, al contempo, educazione alla tolleranza e al dialogo.

Non a caso, l'ALECSO si è recentemente espressa in favore di un modello educativo che facilita il dialogo interculturale e la diversità culturale. In questo senso, e in questa direzione d'indagine, si muovono i progetti curati dall'ALECSO in collaborazione con il Consiglio d'Europa. È stata redatta una guida all'educazione per una cittadinanza democratica, che include anche l'educazione al dialogo, alla tolleranza e al riconoscimento dell'Altro.

Bousnina ritiene che la scuola pubblica sia il luogo, per eccellenza, della diffusione della cultura e del sapere. Sicuramente, altri attori possono e devono contribuire all'opera educativa, come anche il settore privato e la stessa società civile; ma la scuola, nel mondo arabo, attualmente, e per rilevanti ragioni di coesione sociale, deve mantenere il suo primato in fatto d'insegnamento pubblico.

Ciò vale anche per le moschee, alle quali dev'essere, certamente, accordata una parte dell'educazione, come l'alfabetizzazione e l'educazione prescolare, ma sotto la regolamentazione dello Stato.

In Tunisia, ad esempio, le "Kouttabs", ex scuole coraniche, dipendenti dalle moschee, sono state trasformate in centri di educazione prescolare, e preparano gli alunni all'insegnamento primario. Tutto questo in un quadro regolamentato e organizzato dallo Stato.

⁶²⁵ E. BERNARDINI (a cura di), "Bollettino Notizie e Commenti 2008", Istituto di Pubblicità, n. 35, 9 settembre 2008.

3.6 Il problema della tolleranza nell'epoca moderna

La parola tolleranza, nel *Vocabolario italiano della Lingua parlata* di Giuseppe Rigutini, indica la «virtù per la quale si comportano senza alterarci le obiezioni altrui, le opinioni diverse dalle nostre, si compatiscono i difetti degli uomini [...]». Si tratterebbe, quindi, da una parte, di un atteggiamento o uno stato d'animo per il quale si ammette che altri professino differenti principi, siano essi religiosi, etici o politici e, al contempo, di una forma di compassione che ci induce a sopportare i difetti altrui.

In sostanza, sostiene Dino Cofrancesco, come tutti i valori “politici” – libertà, eguaglianza, autorità, gerarchia – la tolleranza è una nozione confusa.

«Chi deve tollerare chi e che cosa? Il soggetto e l'oggetto della tolleranza possono essere, indifferentemente, individui e gruppi sociali, culture e istituzioni, comunità religiose e partiti politici? La risposta non è facile giacché, se lo si allarga troppo, il concetto finisce per confondersi con altri concetti affini che sicuramente hanno qualche parentela storica e morale con lui ma che, altrettanto sicuramente, non sono la stessa cosa: la laicità, i diritti di libertà, lo stesso pluralismo, nel corrente uso generico del termine»⁶²⁶.

Norberto Bobbio ritiene che la tolleranza ubbidisce “anche”, e prima di tutto, «all'imperativo morale di non far soffrire il nostro prossimo quando è incolpevole»⁶²⁷, e considerato, osserva Christopher Lasch, che vi è stato un fraintendimento del termine “tolleranza”, bisognerebbe aver ben chiaro in mente che «Rispetto non è sinonimo di tolleranza o di capacità di apprezzare comunità e stili di vita alternativi. Questo è un approccio turistico alla moralità»⁶²⁸.

⁶²⁶ D. COFRANCESCO, *La tolleranza come problema oggi*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena 1997, p. 199.

⁶²⁷ N. BOBBIO, *Lettera sulla tolleranza*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 209.

⁶²⁸ C. LASCH, *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*, trad. di C. Oliva, Feltrinelli Editore, Milano 1995, p. 77 (titolo originale: *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton & Co, New York-London 1995).

Che poi la tolleranza non sia mai totale, la qualcosa vale per le minoranze razziali ma anche per quelle religiose, è un dato oramai assodato. E, del resto, non va taciuto che la tolleranza non è un valore assoluto. Accanto al tollerabile in ogni società vi è sempre l'intollerabile. Aveva dunque ragione Edoardo Ruffino Avondo, storico del diritto italiano, «uno dei dodici professori che rifiutò di giurare fedeltà al fascismo»⁶²⁹, quando, parlando della *Storia dell'intolleranza in Europa* di Italo Mereu, pubblicata nel 1979, sosteneva che bisogna studiare la storia d'Europa senza ignorare la costante “intolleranza” che l'ha sempre caratterizzata⁶³⁰.

D'altra parte, in Europa, l'intolleranza è antica, mentre la libertà è moderna, «anzi, contemporanea»⁶³¹. Non a caso, ogni epoca storica ha sperimentato in maniera costante e immutabile l'intolleranza.

«Mutano le fedi religiose, il cristianesimo prende il posto del paganesimo, l'egualitarismo della riforma spazza il sacerdotismo cattolico, cambiano i regimi sociali, mutano le classi di governo, le repubbliche sostituiscono i regni, ma l'intolleranza – ideologica e istituzionale – sia pure variata nel nome – resta fissa e ineliminabile, con tutte le sue leggi e le sue strutture [...]»⁶³².

Eppure, a parere di Nicola Spedalieri, «l'intolleranza nasce dalla Sociabilità»⁶³³. Senza intolleranza «niuna Società potrebbe sussistere», per cui le carceri e i supplizi altro non sono che “margini” eretti a difesa della società.

Vero è che la lotta per la tolleranza abbraccia un lasso di tempo che dal XVI secolo giunge fino al XVIII secolo, e si articola secondo modalità

⁶²⁹ I. MEREU, *Intolleranza e tolleranza: un passaggio difficile*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena 1997, p. 1.

⁶³⁰ Da una lettera scritta all'autore parlando del saggio *Storia dell'intolleranza in Europa. Sospettare e punire*, Grandi tascabili Bompiani, Milano, 2^a edizione. La prima edizione della *Storia dell'intolleranza in Europa* è stata stampata da Mondadori nel 1979.

⁶³¹ I. MEREU, *Intolleranza e tolleranza: un passaggio difficile*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 2.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ N. SPEDALIERI, *De' diritti dell'uomo. Libri VI. Ne' quali si dimostra, che la più sicura Custode de' medesimi nella Società Civile è la Religione cristiana; e che però l'unico Progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione*, Assisi [ma Roma] 1791, p. 345.

concettuali diverse: ‘tolleranza’, ‘libertà religiosa’ e ‘neutralizzazione sovrana’. Sono modalità concettuali che hanno avuto il merito di produrre cambiamenti radicali nel rapporto tra sovrano e sudditi, Stato e individui, contribuendo in tal modo a modificare l’assetto della società europea preesistente.

È necessario chiarire due punti decisivi.

In primo luogo, un’analisi approfondita dell’idea di tolleranza ambisce a constatare che la stessa non deve essere considerata una virtù, se per virtù intendiamo l’atto del sopportare ciò che si considera un male. E chissà se Giuseppe Rigutini – quando redigeva la voce tolleranza, considerandola la prima fra le virtù politiche, ricordando in particolare la tolleranza religiosa, che come è noto è nata col Cristianesimo⁶³⁴ – pensava alla tolleranza come quella virtù che induce i cristiani a tollerare chi non persevera nella fede in Cristo, aiutandolo a tornare alla professione della fede, con la preghiera, la testimonianza, la predicazione e il dialogo. Naturalmente, l’eretico, colui che manifesta l’errore teorico contro la fede, deve essere isolato affinché non pregiudichi il *bene comune* della comunità religiosa e l’ordine della società civile. Tuttavia, è altresì vero, che l’eretico, pur essendo «dichiarato fuori della comunità religiosa», viene rispettato, osserva Mario Ismaele Castellano, nella sua dignità di persona umana. E, in questo caso, si ha tolleranza «dell’errante e non dell’errore»⁶³⁵.

In secondo luogo, nonostante tale definizione di tolleranza si presenti essenzialmente negativa, si riconosce a quest’ultima una funzione positiva, poiché riesce a garantire l’esistenza di una pluralità di posizioni e di opinioni in tutti i campi in cui essa venga esercitata.

«Questioni di tolleranza», ritiene Anna Elisabetta Galeotti, «sorgono quando un individuo o un gruppo cerca di interferire o impedire certi comportamenti e pratiche relativi a scelta di vita, sgraditi o disapprovati, di altri individui o gruppi. Se le vediamo dall’altro lato, esse sorgono quando individui o gruppi oppongono resistenza all’interferenza e al controllo sui loro comportamenti esercitato da un’altra parte sociale. Le questioni di

⁶³⁴ Cfr. G. RIGUTINI, “Voce”: *Tolleranza*, in *Vocabolario Italiano della Lingua parlata*.

⁶³⁵ M. I. CASTELLANO, *Tolleranza e Cristianesimo*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 173.

tolleranza diventano politiche quando le posizioni conflittuali delle due parti non trovano una ricomposizione spontanea, sia tramite la tolleranza, sia tramite la repressione. Se nessuna delle due parti recede, allora l'autorità politica deve intervenire per risolvere il conflitto in un modo o nell'altro. Le questioni di tolleranza sono direttamente politiche quando la parte che intende interferire è l'autorità politica stessa»⁶³⁶.

Diventa pertanto significativo che nello spazio degli Stati i soggetti da tollerare si trasformano in cittadini, soggetti politici consapevoli e portatori di una serie di diritti naturali inalienabili. Secondo la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, si tratta di diritti naturali inalienabili che definiscono l'appartenenza alla società civile e che determinano il conflitto fecondo fra diritti di cittadinanza – diritto alla vita, alla libertà di espressione e di scelta, alla proprietà, alla ricerca della felicità – e comandi coattivi dello Stato, espressi mediante leggi formulate secondo criteri razionali.

In definitiva, la lotta moderna per la tolleranza rimanda alla costruzione di un universale inteso come spazio del diritto, vale a dire, dello Stato⁶³⁷. Vero è che la questione dei rapporti fra Stati, in quanto universali particolari, è tuttora aperta. Un atteggiamento che si evince dal fatto che l'idea delle dichiarazioni universali dei diritti – riaffermata, dopo l'orrore del totalitarismo nazista, con la *Carta di San Francisco*, del 1948, o, ancora, con la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, proclamata a Nizza nel novembre del 2000⁶³⁸ – rimane, osserva Maria Luisa Lanzillo, sempre mediata dal riconoscimento della loro validità da parte delle sovranità statuali⁶³⁹.

Secondo Luciano Pellicani esiste «una significativa correlazione fra l'affermarsi della tolleranza e l'affievolirsi della fede». In altri termini, pare

⁶³⁶ A. E. GALEOTTI, *Il significato della tolleranza nelle democrazie pluraliste, Cristianesimo*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 119.

⁶³⁷ C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 61.

⁶³⁸ Sulla carta europea come primo riferimento cfr. A. Manzella, P. Melograni, E. Paciotti e S. Rodotà, *Riscrivere i diritti in Europa. Introduzione alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, con testo accluso, Il Mulino, Bologna 2001; *L'Europa dei diritti. Commento alla Carta dei diritti fondamentali*, a cura di R. Bifulco, M. Cartabia, A. Celotto, Il Mulino, Bologna 2001.

⁶³⁹ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 127.

che sussista un legame fra il diffondersi della tolleranza e il processo di secolarizzazione⁶⁴⁰.

Sappiamo che la fede cristiana nell'Alto Medioevo era una fede non solo molto intensa, ma anche "onnipervasiva". L'esistenza degli uomini del tempo era impregnata dalla religione, che con i suoi dogmi, i suoi valori, le sue norme dominava su tutta la sfera dell'agire umano. Il sacro, esattamente come accadeva nel *Dar-al-Islam*, aveva il controllo su tutto e su tutti.

D'altra parte, le religioni monoteistiche sono per definizione incompatibili con la tolleranza:

«l'unicità del Dio porta con sé l'unicità della Legge e quella delle vie di salvezza, a differenza dei politeismi dove la moltiplicazione delle divinità permette sia l'allargamento del *pantheon* con l'inserimento delle divinità straniere – operazione, come sappiamo, tipica del politeismo greco-romano – sia la comparazione e la relativa scoperta di similitudini, e quindi di interscambiabilità fra divinità che svolgono le stesse funzioni»⁶⁴¹.

Ma non solo. Le religioni politeistiche concepivano l'idea che ogni popolo avesse una sua divinità. Mentre per la Chiesa cattolica è inconcepibile che si possa raggiungere la salvezza praticando altre religioni, segnando così un distacco totale da ogni diverso credo. Vero è che coloro che erano sospettati di avere aderito a una confessione riformata erano condannati a gravi pene, e così gli ebrei e i musulmani che, dopo essersi convertiti al Cristianesimo, erano ritornati all'antica religione.

Una certa indulgenza, invece, era garantita ai cristiani che tornavano alla religione originaria dopo aver praticato l'Islam, sostenendo che durante il periodo in cui erano stati musulmani all'*esterno*, erano rimasti cristiani all'*interno* del loro cuore.

Si tratta di una sorta di sdoppiamento reso possibile dal fatto che sia l'identità islamica che ebraica erano definite da una serie di norme esteriori

⁶⁴⁰ L. PELLICANI, *Dalla secolarizzazione alla tolleranza*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 161.

⁶⁴¹ L. SCARAFFA, *Indifferenza e monoteismi: come nasce la tolleranza*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 33.

che coinvolgevano il comportamento esterno, focalizzandosi sulla proibizione di cibi considerati impuri, come, ad esempio, il maiale.

Per i cristiani, invece, l'identità era data dal battesimo e l'impurità era solo quella morale: derivava dall'agire umano e non da elementi materiali.

Secondo Lucetta Scaraffa, proprio la «possibilità di mangiare sempre e di tutto ha senza dubbio costituito un vantaggio per i cristiani, e ha permesso loro di muoversi liberamente nell'esplorazione del mondo»⁶⁴².

D'altro canto, Ebrei e musulmani potevano recarsi solo nei posti in cui esisteva la possibilità di rispettare i loro tabù elementari, vale a dire, dove la carne veniva macellata in modo rituale. Un limite questo che ha frenato la loro spinta verso l'ignoto. Sono stati infatti i cristiani ad avviare le grandi esplorazioni verso il 'Nuovo Mondo'. Naturalmente, ciò non deve essere considerato come un'apertura al diverso, bensì una “spinta” alla conversione e all'acculturazione degli abitanti di queste terre.

Si trattava, quindi, di una forma di acculturazione che permetteva la sopravvivenza di pratiche tradizionali accanto alla conversione al Cristianesimo.

Mi sembra comunque che vi sia stata una disparità di trattamento tra le tradizioni superstiziose e pagane del 'Nuovo Mondo' e i monoteismi del Mediterraneo. Infatti, nel caso dell'incontro con pagani o seguaci di religioni animiste, i cristiani, pur considerando queste pratiche deprecabili, erano, al contempo, consapevoli che non si trattava di episodi di apostasia.

Conviene ricordare che il pluralismo delle fedi è considerato nell'Europa del tempo un grave pericolo, «una minaccia terribile che incombe sulla stabilità del potere»⁶⁴³, non solo per ragioni legate alla salvezza eterna, ma anche perché la fede rappresenta il fondamento delle istituzioni.

Non va taciuto che, nel corso dei secoli, il volto demoniaco del potere si è espresso mediante un'applicazione burocratica di mezzi violenti e brutali, legislativamente prestabiliti e istituzionalizzati. Da qui, i roghi, le forche, le ghigliottine, le fucilazioni, i forni crematori, le foibe, le garrote, le inquisizioni, gli autodafé, gli Indici dei libri proibiti, le censure, le

⁶⁴² Ivi, p. 33.

⁶⁴³ W. GHIA, *Libertà interiore e tolleranza nell'età del barocco*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 41.

deportazioni, gli stati d'assedio civile, le ammonizioni e i domicili coatti, le purghe, i Gulag e la germanizzazione⁶⁴⁴.

Storicamente anche la fede è rappresentata da un'istituzione: «chiesa, monarchia, partito» in cui si riassumono le speranze e le attese sia dei singoli che della collettività. In quest'ottica, la fede, da «Grande madre», risolve e realizza ogni problema. Essa, gestita dalla classe dominante, vale a dire, «sacerdoti, guerrieri, imprenditori, politici, funzionari», detiene nelle sue mani il mandato ricevuto dalla divinità o, dal caso o, dagli uomini, costituendosi in tal modo in gruppo elitario preminente e intoccabile.

Accanto alla fede si affianca l'ortodossia, che rappresenta l'ideologia della classe vincente che detiene il potere. Ma non solo, la fede, in quanto si oggettiva in dogmi assolutamente indiscutibili, pretende cieca obbedienza. Del resto, la sua parola «è sempre posta come conferma e garanzia dell'interpretazione del magistero (o della classe politica) che sta a capo (concetto di sovranità discendente)». In questo senso, e in questa direzione d'indagine, fede e ortodossia si richiamano al concetto liturgico di obbedienza, «che deve essere totale ed assoluta verso l'autorità gerarchica che rappresenta, presiede e comanda l'istituzione».

A riguardo, Italo Mereu ricorda la formula usata dai gesuiti per esprimere la loro obbedienza completa alla volontà dei superiori: *perinde ac cadaver* (altrettanto come un cadavere). Dal IV secolo in poi la fede, intesa come il dovere della totale fiducia in chi comanda, si è espressa attraverso atti visibili, istituzionalizzati, come il battesimo, il giuramento, l'iscrizione al partito.

Eppure, accanto e in opposizione all'ortodossia e alla fedeltà c'è la devianza. Stranamente, il concetto di devianza è un concetto vecchio di secoli, che sta a significare l'allontanamento dall'insegnamento retto e giusto, cioè l'insegnamento ufficiale.

È il pensiero non canonizzato, l'autonomia intellettuale, a ribellarsi all'ideologia dominante, la quale, dapprima, risponde alla devianza ribadendo la validità dei valori assoluti che rappresenta e che non possono essere messi in discussione. E, in seguito, pur di vincere la “pertinacia” del

⁶⁴⁴ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Tascabili Bompiani, Milano 2000³, p. 8.

deviante, se non c'è l'*abiura* e, quindi, la ritrattazione, sotto forma di abiura e la dichiarazione pubblica di fede nei principi ortodossi, la cosiddetta *declaratio fidei*, si arriva alla condanna come eretico e, nei casi più gravi, all'eliminazione fisica, mediante rogo, ghigliottina, fucilazione del deviante⁶⁴⁵.

Secondo Mereu, la Chiesa cattolica è la prima istituzione europea che ha utilizzato la cultura del sospetto, traducendo in leggi i concetti attorno cui il sospetto ruota. Non a caso, l'idea di fede, di ortodossia, d'intolleranza, di persecuzione giuridica dell'eretico, del deviante, dello scismatico, dell'apostata, del pagano, dell'ebreo appaiono, per la prima volta, nel diritto romano-cristiano, e, da allora, fanno parte dell'esperienza giuridica europea⁶⁴⁶.

D'altra parte, il Cristianesimo si è imposto recuperando il valore di verità assoluta e non dissimulata della fede in quanto parola e sapienza di Dio:

«Ciò che voi non sapete, noi l'abbiamo imparato con certezza dalla stessa sapienza e verità di Dio»⁶⁴⁷.

L'esito di tale affermazione spiega ampiamente le ragioni di un'intolleranza ecclesiastica che si avvarrà di tutti gli strumenti coercitivi dell'*auctoritas* civile, quando la trasformazione del Cristianesimo in religione di Stato verrà sancita, nel 380 d. C., dall'editto di Teodosio. Non è un caso che l'annientamento del paganesimo si associa alla confutazione di ogni dissidenza in materia religiosa. Conseguenze significative, in tale contesto, assume l'utilizzo della forza nelle pratiche di repressione del dissenso religioso e dell'eresia, «una *pravitas* radicale, una vera e propria devianza da Dio e dalle *leges* dell'impero, meritevole, quindi, di essere annientata con violenza in quanto crimine in tutti i territori della cristianità. Lo attestano quelle disposizioni che [...] introducono [...] la pena di morte al rogo per il colpevole d'eresia»⁶⁴⁸.

⁶⁴⁵ Ivi, pp. 14-15.

⁶⁴⁶ Ivi, 18.

⁶⁴⁷ “Ambrogio a Valentiniano II (384 d. C.)”, in *Epistola XVIII*, 8, ora in SANT'AMBROGIO, *Opere*, a cura di G. Coppa, UTET, Torino 1969, p. 908.

⁶⁴⁸ Cfr. FABRIZIO LOMONACO, *Tolleranza*, p. 21; cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* [1901], intr. Di A. C. Jemolo, Feltrinelli, Milano 1967,

Mi sia consentito ricordare le tesi di Marsilio da Padova, vale a dire, l'idea che la fede non potesse essere imposta con la coercizione e che, quindi, bisognava rispettare chi avesse convinzioni diverse⁶⁴⁹. Nel *Defensor Pacis*, egli sosteneva la validità di un metodo d'insegnamento e di correzione piuttosto di uno che imponesse la fede per coercizione. La fede imposta con la forza della violenza non procura la salvezza dell'anima. In tal senso, possiamo sicuramente considerarlo un precursore della nozione di tolleranza religiosa.

In realtà Marsilio, attraverso l'accurata difesa del principio della ragione dei più, rompe l'egemonia di un modello di pensiero compatibile con la metafora del pastore. Riprendendo e ampliando le argomentazioni aristoteliche relative a una ragione della maggioranza, l'autore difende la possibilità della ragione di statuire ciò che è buono per lei, al di fuori della sua consueta subordinazione all'ordine della verità proclamata dalla Chiesa⁶⁵⁰. La maggior parte dei cittadini non è né insensata, né malvagia, anzi, egli rivendica uno stato di naturale possesso della ragione e del giudizio, che è in grado di assicurare all'umanità la legittimità della sua migliore autotutela al di fuori del meccanismo di subordinazione che discendeva dal suo essere considerata come: «*massa perditionis*». In quest'ottica, la liberazione dei singoli dal marchio di una loro costitutiva "minorità" passa attraverso la legittimità da parte dell'*universitas* del prendersi cura di sé nella pluralità delle sue accezioni. Era inevitabile che la comunità passasse dallo stato di gregge a quello delle relazioni contrattuali, scegliendo la via da seguire in base all'ascolto delle ragioni dei più⁶⁵¹.

Un altro snodo principale dello sviluppo della nozione di tolleranza è l'Umanesimo, che favorisce la crescita della dimensione interiore dell'individuo per il raggiungimento della pace con la figura di Cristo.

pp. 28-29; cfr. P. ZERBI, *Medievo: tolleranza o intolleranza religiosa?*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁶⁴⁹ MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, UTET, Torino 1975² (titolo originale: *Defensor Pacis*, 1324).

⁶⁵⁰ MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., pp. 95-138.

⁶⁵¹ D. TARANTO, *Per un'archeologia della tolleranza: dalla metafora del pastore alla ragione dei più*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di V. Dini, Elèuthera, Milano 2001, pp. 20-21.

A riguardo, si consideri che durante l'Umanesimo si sviluppa anche un significato ideologico-politico della religione, come forma di controllo dell'individuo. Inoltre, non dimentichiamo che una delle cause del fanatismo religioso, questione particolarmente dibattuta dal protestantesimo, deriva dallo scontro fra una concezione umanistica della religione (che propone un libero esame nel rapporto uomo-Dio) e una assolutistica (che nega, considerandolo un crimine, il libero esame).

L'analisi e la ricostruzione degli argomenti e dei riferimenti sottintesi ad un'attenta lettura del concetto di tolleranza consentono di sostenere un'ipotesi interpretativa intorno ad alcune questioni:

1. il fenomeno del fanatismo religioso è da intendere diversamente nella confessione protestante e in quella cattolica: nella prima si attua la persecuzione poiché il dissenso viene visto come un crimine contro le istituzioni, nella seconda si afferma la cultura del sospetto, che ha il suo strumento nell'Inquisizione.

2. Le persecuzioni religiose conducono alla ricerca di nuove definizioni circa i concetti di fede e di eresia.

Non posso qui ripercorrere, nel dettaglio, il movimento problematico che conduce all'affermazione politica della Riforma, così come non posso ricostruire la dialettica dell'Inquisizione in cui si dispiega la Controriforma. Mi limito a ricordare, per quanto concerne i Riformisti, che Lutero fu il primo a sostenere che la pena prevista per gli eretici, il rogo, era contraria alla volontà dello spirito santo. Ma tale posizione, che trova il suo fondamento nelle Sacre Scritture, non venne però seguita da Lutero, nel 1525, nel caso della cosiddetta guerra dei contadini promossa dal predicatore Thomas Müntzer. Anzi, di fronte alle loro rivendicazioni, Lutero reagì con inaudita violenza, invocando perfino la pena di morte per tutti i rivoltosi.

È ormai abbastanza acquisita l'idea secondo cui, sia Lutero che Erasmo da Rotterdam, abbiano rappresentato il tentativo di dare una risposta alla crisi del mondo medievale e alla corruzione dell'ordine ecclesiastico.

Com'è noto, la riflessione di Erasmo, «vero teorico del pacifismo umanistico»⁶⁵², pur muovendo dall'intento di disquisire di teologia, finisce con il diventare un discorso sullo statuto del soggetto umano che agisce nel mondo⁶⁵³.

La guerra, sostiene nella *Querela pacis* del 1517, è un terribile tradimento dei valori della vera religione e anche un'insensata rinuncia all'uso della ragione. In tal senso, la persecuzione religiosa è deprecabile: essa viola gli stessi precetti che caratterizzano il Cristianesimo. Anzi, ogni forma di persecuzione non si pone solo contro la carità, ma anche contro ragione⁶⁵⁴. Non va taciuto che Erasmo interpreta le Scritture da umanista, vale a dire, secondo la teoria della doppia verità, confidando nella capacità della ragione umana di comprendere il dettato biblico. Ritiene, infatti, che la libertà umana non contraddice la prescienza divina. Non a caso, gli ammonimenti presenti nell'Antico e nel Nuovo Testamento – ammonimenti volti a guidare l'uomo sulla via del 'bene' – testimoniano che Dio ha lasciato alla volontà umana la libertà di agire nel mondo in quanto l'uomo è capace di distinguere il bene dal male e di comportarsi di conseguenza.

In Erasmo piano umano e piano divino, pur essendo separati, sono in comunicazione tra loro grazie alla possibilità che ogni uomo ha di cogliere le essenze universali attraverso la sua ragione.

Nelle sue opere troviamo un forte invito alla tolleranza in nome di quegli ideali di educazione che tempo prima avevano animato anche l'autore del *Defensor Pacis*.

Un altro tema che emerge dall'analisi dei testi erasmiani, in particolare nel *De libero arbitrio*, è l'accentuazione del carattere etico del messaggio evangelico, in quanto l'autore sostiene che la crisi che attraversa il mondo cristiano può essere superata solo se ci si affida ad un uso responsabile della

⁶⁵² M. CICCARINI, *Ultimi roghi. Fede e tolleranza alla fine del Seicento. Il caso di Andrey Christoforovič Belobockij*, Armando Editore, Roma 2008, p. 27.

⁶⁵³ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 26.

⁶⁵⁴ ERASMO DA ROTTERDAM, *Il lamento della pace*, testo a fronte a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1990 (*Querela pacis*, 1517). Su Erasmo cfr., su tutti, P. MESNARD, *Erasme ou le Christianisme critique. Présentation, Choix de Textes*, Paris 1969; *Erasmo. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, trad. it. di P. Perugini, Milano-Firenze 1971.

razionalità⁶⁵⁵, «se si riconosce cioè la libertà della volontà dell'uomo, fondando così la responsabilità propria del soggetto in ogni sua azione»⁶⁵⁶.

Per Erasmo il soggetto può agire liberamente e giungere alla salvezza, perché la sua volontà, la sua ragione, la sua libertà sono semplicemente oscurate dal peccato, o meglio, sono impedito ad agire rettamente, ma sono in grado di scegliere il "Bene".

«E per far ciò noi qui definiremo il libero arbitrio come un potere della volontà umana in virtù del quale l'uomo può sia applicarsi a tutto ciò che lo conduce all'eterna salvezza, sia al contrario allontanarsene»⁶⁵⁷.

Resta inteso che la visione proposta da Erasmo è ancora una visione umanistica, a metà strada tra le concezioni radicali di Pelagio, «che è stato troppo largo nei confronti del libero arbitrio» e Lutero, che «ha cominciato col mutilarlo amputandogli il braccio destro»⁶⁵⁸. In somma, grazia divina e libertà umana non sono in contraddizione, ma al contrario cooperano, determinando le opere buone che conducono il credente alla salvezza. Secondo Erasmo, «ciò che l'architetto è, riguardo al suo allievo, la grazia lo è riguardo alla nostra volontà [...]. L'uomo può tutto con l'aiuto della grazia, dunque tutte le azioni umane possono essere buone».

È evidente che la concezione di Erasmo, pur riconoscendo l'autorità ecclesiastica, rivendica ugualmente libertà di pensiero e azione per l'individuo. Sicuramente, il filosofo, pur ragionando ancora con le categorie del pensiero medievale, rifiuta la mediazione politica della Chiesa del tempo, lodando il ruolo che la ragione assolve nell'interpretare liberamente le Sacre Scritture. Egli propone dunque la visione di una riforma cristiana guidata dal sogno della pace universale. In definitiva, rivendica la tolleranza nei confronti degli altri e la libertà religiosa dell'individuo come spazio necessario per l'agire responsabile del soggetto.

Anche Calvino, pur osteggiando i metodi autoritari con cui la chiesa romana combatteva le nuove confessioni, parve comunque contraddire se

⁶⁵⁵ ERASMO DA ROTTERDAM, *Il libero arbitrio*, a cura di R. Jouvenal, Claudiana, Torino 1973² (titolo originale: *De libero arbitrio diatriba sive collatio*, 1524).

⁶⁵⁶ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 26.

⁶⁵⁷ Ivi, pp. 26-40.

⁶⁵⁸ Ivi, p. 41.

stesso, quando, nel 1553, condannò al rogo per eresia il medico spagnolo Michele Serveto, colpevole di negare il dogma della Trinità, l'esistenza in Dio di tre persone divine, uguali e distinte.

Tale posizione, alquanto intransigente, venne giustificata dallo stesso Calvino nel *Defensio orthodoxae fidei*, in cui sosteneva che l'eresia equivale ad una bestemmia contro la gloria e l'onore di Dio e che, quindi, tollerarla significherebbe diventarne complice⁶⁵⁹.

Ai fini di un approfondimento del dibattito sulla tolleranza nel Cinquecento si consideri, inoltre, la figura di Sebastiano Castellione, che nella sua opera fondamentale, *De haereticis an sint persecuendi*, assegna alla questione della tolleranza un'organica trattazione teorica⁶⁶⁰. L'opera, composta contro Calvino e l'ortodossia calvinista, riprendeva la distinzione erasmiana tra i principi essenziali e quelli non essenziali del Cristianesimo, ribadendo la necessità della tolleranza. Ma è sempre il caso di ricordare, che Castellione per condurre la propria argomentazione contro la persecuzione, inaugura un nuovo metodo esegetico del testo sacro. Egli ritiene che la presenza della volontà divina è presente nello spirito del testo e non nella lettera, per cui rivendica la tolleranza sulla base del fatto che essa è un necessario veicolo per la diffusione della parola dello spirito nel mondo, che ogni individuo può cogliere attraverso la sua personale interpretazione della scrittura. Muovendo dal presupposto che le verità di fede sono dei veri e propri misteri, egli ritiene che non vi è nessuno in terra in grado di fungere da giudice nelle contese di fede, risolvendole in maniera definitiva e dogmatica. Ma non solo, la difesa dell'ortodossia non potrà mai giustificare un'azione immorale quale l'omicidio.

Il suo atteggiamento non è dissimile da quello che qualche anno dopo avrebbe animato Montaigne, in cui il rispetto della dignità umana si esplicita in un'idea di Cristianesimo non già dogmatico e autoritario, ma aperto al dialogo.

A riprova di quanto sostenuto, Castellione evidenzia come nei Testi Sacri la violenza sia sempre esecrata. Nel suo scritto *De arte dubitandi*, infatti,

⁶⁵⁹ JEAN CALVIN, *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani* (1554), Librairie Droz, Geneve 2009.

⁶⁶⁰ SÉBASTIEN CASTELLION, *Riguardo agli eretici, se essi debbano essere perseguitati*, 1554,

palesa un approdo al Cristianesimo come risultato della messa in discussione dei processi cognitivi umani. La sua opera risente dell'influsso della teoria erasmiana, secondo cui il Cristianesimo è innanzitutto impegno di vita morale, di carità e pace.

Come si vedrà, dal complesso del presente lavoro, il concetto di tolleranza, analizzato dal punto di vista storico, teoretico e pedagogico, emergerà come fondamento essenziale dello Stato moderno.

D'altronde, in epoca moderna, la vicenda della tolleranza si determina quasi sempre a partire da questioni di credo religioso.

A riguardo, vorrei sottolineare che la costituzione giacobina del 1793, che non parla più di tolleranza, bensì di libertà religiosa, può rappresentare un punto di partenza per una riflessione che andrà, poi, ad influire nei processi di disciplinamento sociale, che sottostanno alla costruzione dello Stato moderno.

«La libertà è il potere proprio dell'uomo di fare tutto ciò che non nuoce ai diritti altrui: essa ha per principio la natura; per regola la giustizia; per salvaguardia la legge; trova il proprio limite morale in questa massima: Non fare a un altro ciò che non vuoi sia fatto a te».

Da qui, l'utilizzo della nozione di tolleranza nel suo significato più ampio, vale a dire, la concessione della libertà a tutti coloro che dissentono in materia religiosa.

Mi pare, sostiene Maria Luisa Lanzillo, che la tolleranza, in epoca moderna, si caratterizzi essenzialmente quale problema teologico-politico.

In primo luogo, è il prodotto dell'azione politica dello Stato assoluto che vuole spolicizzare il conflitto di religione.

In secondo luogo, è l'esito del deismo: esso, teorizzando un nucleo di religione naturale, riconoscibile dalla ragione umana, opera la "neutralizzazione", da un punto di vista teorico, del contenuto delle religioni storico-confessionali, che hanno causato le guerre di religione⁶⁶¹.

Naturalmente, siamo ben consapevoli che la questione della tolleranza è alquanto complessa e, proprio, per questo, esige, al fine di essere

⁶⁶¹ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 15.

correttamente compresa, una serie di approcci disciplinari diversi e, tuttavia, disposti sia ad interagire che ad integrarsi vicendevolmente.

Per questa ragione, la questione non riguarda solo un ambito interno al dominio teologico, basato sull'interpretazione dei testi sacri del Cristianesimo, ma assume una connotazione politica, in quanto interferisce nella relazione di obbedienza che intercorre fra principe e sudditi.

Ma non solo, provare a capire la tolleranza significa provare a definire i limiti della ragione umana, la sua incapacità di distinguere la 'verità'.

Si tratta del riconoscimento della possibilità per l'uomo di errare, di ingannarsi, nella scelta della giusta via per la salvezza.

Questo è anche uno dei motivi presenti nell'argomentazione di Bayle⁶⁶² sulla tolleranza, che riprende, in tal modo, lo scetticismo intellettuale della tradizione libertina, e tutta una linea di pensiero delineatasi a partire dall'elaborazione del concetto erasmiano di libero arbitrio⁶⁶³. La tolleranza rivendicata da Bayle comprende sia il concetto di tolleranza sia quello di libertà religiosa. In definitiva, coniuga nel proprio pensiero due istanze caratteristiche del razionalismo moderno: il valore dell'autonomia individuale e la necessità della pace sociale. Siamo di fronte a una concezione di pensiero che rivendica l'istituzione di uno Stato laico, in cui è presente la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, accanto alla critica a ogni forma di fanatismo.

Veniamo ora alla teorizzazione della tolleranza come argomento di prudenza politica, come scelta per la neutralità religiosa, male necessario che il principe deve accettare per potere mantenere l'ordine politico e sociale all'interno del proprio territorio giurisdizionale.

Tale teoria è anche all'origine della nozione di «neutralizzazione sovrana» operata dal potere politico.

Di fronte all'instabilità sociale e politica che sconvolge l'Europa a partire dal XVI secolo, il potere sovrano decide con un atto di autorità di considerare la religione come problema solo di ordine pubblico e non più collegato alla sfera più profonda della credenza dell'uomo⁶⁶⁴.

⁶⁶² Ivi, p. 79.

⁶⁶³ Ivi, p. 16.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

«Per la difesa e il consolidamento dell'unità politica dei nuovi "territori", formatasi dopo la caduta dell'universalismo imperiale (romano prima, carolingio dopo), occorre che i sudditi condividano la fede ufficializzata dal sovrano»⁶⁶⁵.

La «neutralizzazione sovrana» ha una sua prima realizzazione storica con la teorizzazione del principio: *cuis regio, eius religio*, sancito dalla Pace di Augusta, nel 1555.

Resta inteso che l'antico principio dell'uniformità religiosa non è stato abbandonato, ma semplicemente trasformato dall'interesse pubblico⁶⁶⁶.

Sia chiaro che quest'atto, pur proponendosi attraverso una manifestazione d'intolleranza, sancisce la fine delle differenze non solo religiose (e dunque di ogni forma d'intolleranza), ma anche politiche, fra i sudditi all'interno del territorio dello Stato. In tal senso, la religione in cui credere è esclusivamente quella riconosciuta dal principe e i sudditi sono costretti a professarla.

Sulla base di questi elementi e dalla visuale offerta da questa prospettiva, il legame che unisce individui e sovrano non si fonda più sulla religione, e dunque sul possesso di una 'verità trascendente', ma su un rapporto di ordine pubblico. Nelle mani del sovrano, la religione diviene uno strumento atto a stabilire una nuova forma di obbligazione politica, quella dello Stato moderno, che garantisce la pace civile.

Il significato politico dell'editto di Augusta è notevole. L'editto, infatti, non solo politicizza la religione, ma è anche all'origine della privatizzazione della stessa.

A ciò si aggiunga che la tolleranza si dà solo in un preciso contesto storico e teorico, l'Europa moderna dei secoli XVI-XVIII, e appare strettamente funzionale ai disegni dello Stato. Si consideri, poi, che proprio dalla lotta per la tolleranza scoppia la Rivoluzione francese, l'evento che renderà possibile nella pratica, oltre che nella riflessione teorica, la costruzione dell'ordine sovrano dello Stato⁶⁶⁷.

Una considerazione merita il tema della libertà religiosa, nozione che concettualmente si oppone a quella di tolleranza.

⁶⁶⁵ F. LOMONACO, *Tolleranza*, Guida, Napoli 2005, p. 27.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ M. LUISA LANZILLO (a cura di), *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, cit., p. 20.

Credo si possa sostenere che la libertà religiosa non debba essere intesa quale concessione che si promulga dall'alto, ma affermata, innanzitutto, come diritto soggettivo, inalienabile, proprio della sfera intima dell'uomo.

La rivendicazione di una propria libertà di scelta sul dogma della fede, sicuramente, ha ricadute di ordine politico, dato che pone in crisi l'istituzione gerarchica stabilita.

Innanzitutto, occorre, ora, comprendere quell'essenziale mutamento del diritto alla libertà religiosa e al riconoscimento del pluralismo sociale, che avvenne nel XX secolo. In considerazione del fatto che la richiesta di libertà religiosa e il diritto al riconoscimento del pluralismo sociale si ricollegano, ieri come oggi, ad esigenze etiche e politiche, che intendono arginare l'onnipotenza dello Stato, soprattutto in paesi in cui i diritti delle persone vengono calpestati in nome dell'intolleranza religiosa. Non a caso, la vicenda della tolleranza si intreccia con la moderna storia dell'affermazione dei diritti dell'uomo.

La questione della tolleranza si è riproposta nel XX secolo nelle più diverse accezioni: non solo tolleranza religiosa, ma anche razziale, sessuale. Insomma tolleranza nei confronti di ogni diversità.

Emerge, nuovamente, dalla trattazione della questione della tolleranza, lo *status* di concetto di crisi. Non è un caso che la tolleranza, nel contesto del secondo dopoguerra è apparsa al contempo un'esigenza e un limite, come un dovere morale e come una passiva adeguazione all'esistente.

Secondo Kelsen, la tolleranza è una sorta di ideale su cui si fonda la convivenza democratica, considerato che la democrazia non deve essere intesa né come un dominio assoluto e neppure come un dominio assoluto della maggioranza⁶⁶⁸.

La necessità di ricominciare a discutere sulla tolleranza è connessa al tentativo di un ripensamento delle essenziali categorie che abbiamo visto emergere durante la lotta moderna per la tolleranza. Vale a dire: sovranità, cittadinanza, diritti, rappresentanza, democrazia⁶⁶⁹.

Per cercare di comprendere per quali motivi si riaffacci alla riflessione politica la questione della tolleranza, credo sia necessario interrogarsi sulle

⁶⁶⁸ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 129.

⁶⁶⁹ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 131.

logiche politiche da seguire in presenza dei nuovi conflitti che oggi superano le forme della sovranità. Lo spazio pubblico della sicurezza caratterizza la politica moderna e la dialettica fra autorità e libertà, che è dialettica di riconoscimento e che tende, nell'immagine europea dello Stato, alla *reductio ad unum*. È la democrazia liberale la forma politica che ha realizzato il riconoscimento fra potere politico e soggetti depositari di diritti. L'appartenenza a questa forma di rappresentanza politica è data come richiesta di riconoscimento di una sempre maggiore partecipazione e inclusione dei cittadini nello spazio di sicurezza dello Stato rappresentativo, organizzando spazi di libertà, cittadinanza, vigenza del diritto.

Nella nostra contemporaneità di fronte alla domanda di riconoscimento avanzata da nuovi attori sociali – i gruppi, le comunità, i generi – che abitano lo spazio dello Stato, emerge la richiesta del diritto alla pluralità e al dialogo fra le differenze. In definitiva, la richiesta di cittadinanza perviene anche dallo straniero, o meglio, «la soggettività nomade», che non si lascia includere nel processo di *reductio ad unum* su cui si fonda l'identità occidentale, che non è disposta a perdere la sua differenza per entrare a far parte del meccanismo d'inclusione. Da qui, si riaffaccia la vecchia questione dei limiti della tolleranza, vale a dire, se bisogna tollerare anche le ideologie che di fatto non sono tolleranti. Il dilemma che vivono le democrazie contemporanee riguarda il riconoscimento politico all'interno dello Stato di gruppi che professano ideologie antidemocratiche o religioni con forte valenza politica. Sarebbe che la tolleranza, intesa come *modus operandi*, pur nella sua insita ambiguità concettuale, oscillante tra un'idea di sopportazione o calcolo di prudenza politica e il riconoscimento di un diritto, che è oggi quello di poter affermare pubblicamente la propria diversità, rimanga l'unica risposta che lo Stato può fornire ai propri attori sociali.

Dobbiamo ora assolutamente insistere su un problema che ha investito la modernità e che ha tutt'ora una ricaduta all'interno della società occidentale.

Ciò di cui parliamo è il rapporto tra tolleranza e libertà religiosa durante l'epoca moderna. Siamo pienamente consapevoli che mentre la tolleranza è una grazia concessa dallo Stato, che può sempre revocarla in ultima istanza, in quanto giudice supremo, la libertà religiosa è un diritto inviolabile e

ineliminabile dell'individuo, che limita sovranamente lo Stato. D'altronde, la tolleranza moderna risulta essere interesse dello Stato: una società ordinata può nascere solo dall'accettazione del pluralismo religioso; certamente, a patto di una netta separazione fra Chiesa e Stato.

L'esperienza della modernità ci rende consapevoli che viviamo in un mondo caratterizzato da diverse fedi religiose, ognuna delle quali ha validità all'interno della sua cultura. Da qui, la necessità del riconoscimento del pluralismo etico-religioso e della dimensione multiculturale della convivenza civico-politica.

In una società complessa, contrassegnata dal pluralismo delle idee e delle concezioni sui grandi problemi dell'uomo, si avverte sempre più l'esigenza di un dialogo ecumenico e di un'educazione interculturale e interreligiosa.

Resta inteso che il problema dell'integrazione culturale, spesso non facile e fatalmente conflittuale, all'interno delle società contemporanee, implica un confronto sui valori, specificatamente, religiosi della cultura europea. Una questione questa che coinvolge la scuola e l'insegnamento quivi impartito. Del resto, la scuola occupa una posizione intermedia tra lo Stato, di cui è espressione, poiché esercita una funzione pubblica per suo conto, e la società civile che la investe dell'educazione dei suoi cittadini.

Come sostiene Ricoeur, l'ambito dell'insegnamento scolastico non può rimanere estraneo alla riscoperta dei fondamenti religiosi della cultura umana: è necessario che i programmi di storia, filosofia, letteratura, musica, educazione artistica riservino particolare importanza alla dimensione religiosa⁶⁷⁰.

Sia chiaro che la cultura religiosa non si prefigge di convertire coloro ai quali è diretta, bensì di far conoscere i contenuti teologici, i loro significati formativi, le interpretazioni e i riflessi che hanno suscitato nei diversi ambiti della civiltà umana⁶⁷¹.

Non dimentichiamo che i gruppi minoritari chiedono, con insistenza, di vedere accolto, nello spazio pubblico-politico, quel peculiare profilo identitario che caratterizza la propria diversità culturale, soprattutto a partire

⁶⁷⁰ P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, p. 196.

⁶⁷¹ PIERLUIGI MALAVASI, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 222.

dal dialogo interreligioso. E che la grande sfida della modernità (intendendo per modernità il confronto con l'innovazione scientifica, la diffusione di nuove tecnologie, la laicizzazione dello Stato ed un nuovo ruolo sempre maggiormente emancipato delle donne) consiste nel promuovere, in seno alle tre principali religioni monoteiste, profonde trasformazioni⁶⁷².

Ma per giungere a una chiara posizione del nostro problema, del problema della tolleranza, occorre soffermarsi un po' su questo punto, cercare di risalire alle radici della lotta tra tolleranza e intolleranza nei primi secoli dell'era cristiana, per comprendere che il problema non riguarda solo la modernità, ma anche il pensiero classico.

Com'è noto, in età classica, l'espressione 'tolleranza religiosa' veniva utilizzata allo scopo di definire un sistema di pensiero in cui l'individuo credeva liberamente e non per costrizione; vale a dire, si pregava Dio nella maniera che si riteneva migliore. Era consuetudine ritenere che Dio avesse molteplici e differenti modi di manifestarsi e che tutti contribuissero al bene dell'umanità, poiché in ognuno vi erano aspetti comuni e positivi.

Vorrei sottolineare che autori classici, come Simmaco e Temistio, riaffermano questo concetto di molteplicità religiosa e di sostanziale tolleranza (che è, si badi bene, concessa a tutti i gruppi tranne che alla piccola minoranza degli epicurei e degli atei nei confronti dei quali si hanno timori e diffidenze).

La tesi di Temistio, come si evince dalla sua *Orazione V*, pronunciata il primo gennaio del 364 e indirizzata a Gioviano, allo scopo di influenzare la sua politica religiosa e di indirizzarla verso la tolleranza cui senz'altro aspiravano i pagani, è in sostanza che alla divinità non può essere gradita un'adesione strappata con la forza perché la coercizione non avvicina a Dio, ma induce al conformismo e all'opportunismo.

Secondo Temistio, il pluralismo religioso è un fatto positivo perché la molteplicità è sinonimo di ricchezza. Ma non solo, positive sono le "articolarioni" del corpo sociale in cui si manifesta l'attività svolta da ciascuno e che corrisponde al benessere di tutti. A ciò si aggiunga che anche in ambito religioso i vari culti hanno legittimità all'interno dell'Impero.

⁶⁷² M. PESCE, *Religioni e secolarizzazione*, in *Introduzione alla storia contemporanea*, a cura di P. Pombeni, Il Mulino (Strumenti), Bologna 1998, pp. 103-117.

Ebbene, la tolleranza auspicata da Temistio si avvicina a quella invocata da Simmaco nella *Relatio* III, inviata, nel 384, alla corte di Milano: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*⁶⁷³. Ciascuno ha i suoi usi, i suoi riti, in realtà tutti adorano lo stesso Dio in maniere diverse. Ogni popolo possiede una propria tradizione, una propria usanza religiosa; noi possiamo forse dire una propria cultura. Tutto ciò è così prestabilito dalla ragione divina che distribuisce alle città vari culti quali custodi; infatti come gli individui ottengono alla nascita le anime, così i popoli alle loro origini ricevono genii tutelari che determinano il loro destino. Ma poiché ogni spiegazione dell'essenza degli dei è oscura, li si riconosce nel modo migliore guardando in retrospettiva la storia e i successi ottenuti grazie alla loro adorazione. Tradizione ed età danno quindi autorità alle religioni. E ancora: tutto ciò che gli uomini venerano dev'essere considerato come una sola e medesima cosa. Per questo motivo non c'è differenza con quale insegnamento si cerchi di raggiungere la verità.

Quinto Aurelio Simmaco, senatore e prefetto di Roma, è coinvolto nella disputa sulla *verità* e la *ricerca* della fede. Nella polemica con il vescovo cristiano di Milano Ambrogio, ricordando il valore dell'eredità religiosa dell'impero, Simmaco chiede all'imperatore Valentiniano II, siamo nel 384 d. C., di ripristinare, nella Curia di Roma, l'altare della vittoria, distrutto due anni prima in ossequio alla Chiesa cristiana, trionfante fede di Stato.

La richiesta è sostenuta dal prefetto non solo in omaggio agli antichi culti, ma, soprattutto, in omaggio ai diritti della coscienza dei senatori pagani e a un'idea di *verità* non assoluta, ricercata in forme diverse e tutte degne di tolleranza.

«È doveroso riconoscere che tutti i culti hanno un unico fondamento [...] Che importa se ognuno cerca la verità a suo senno? Non si può seguire un'unica strada per raggiungere un mistero così grande»⁶⁷⁴.

Secondo François Paschoud, la *Relatio* III ricorda che il dialogo fra cristiani e pagani, prima e dopo Costantino, è un dialogo fra sordi, in quanto

⁶⁷³ SIMMACO, *Relatio* III, 8.

⁶⁷⁴ SIMMACO, *Relatio* III, 10.

le ragioni di Simmaco non hanno il ben che minimo valore agli occhi di un cristiano⁶⁷⁵.

A differenza di Simmaco, per Temistio,

«non è questione tanto di libertà di coscienza, e comunque certo non nel senso moderno del termine, ma di realismo politico»⁶⁷⁶.

Sia Simmaco che Temistio chiedono, nei loro scritti, il rispetto per la tradizione pagana. Vero è che in seguito agli Editti di Costantino e di Teodosio I, si assisteva alla cristianizzazione dell'Impero romano e, quindi, alla riduzione di spazi di libertà per le tradizionali forme di culto greco-romane e per la secolare religione ebraica.

«Due date sono da ricordare: nel 313 l'imperatore Costantino emana l'editto di Milano con cui riconosce la religione cristiana ponendo fine alle persecuzioni; nel 390 l'imperatore Teodosio emana il decreto che riconosce il cristianesimo quale unica religione ufficiale dell'impero e disconosce altre forme di religione»⁶⁷⁷.

Teodosio fu il primo a rifiutare il titolo e il mantello di *pontifex maximus*. I cristiani tornati al paganesimo vennero presi di mira dai suoi editti, nel 381, persero il diritto di fare testamento. La legge, reiterata nel 383, intendeva colpire con severità i cristiani battezzati che avessero abbandonato la loro fede. Nel 391, la legislazione venne inasprita con il movente che l'abbandono della comunione cristiana equivaleva all'esclusione dal resto degli esseri umani. Si sanciva, in tal modo, il principio secondo il quale è compito del potere politico impedire i culti ritenuti falsi ed ingannevoli a vantaggio della nuova religione.

⁶⁷⁵ F. PASCHOUD, *L'intolleranza cristiana vista e giudicata dai pagani*, a cura di P. F. Beatrice, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, p. 176.

⁶⁷⁶ A. MARCONE, *L'ecumenismo in Giuliano e i problemi dell'impero tardo antico*, in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, "Bergamo, 18-21 settembre 1995", "Alle radici della casa comune europea", vol. II, a cura di L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1998, p. 374.

⁶⁷⁷ M. L. LANZILLO (a cura di), *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, cit., p. 33.

«Teodosio ordinò la chiusura dei templi, decretando la possibilità di accedere a quelli contenenti opere d'arte solo a scopi culturali o in caso di assemblee pubbliche. Nel 384, quindi, parecchi templi vennero chiusi o abbattuti. A completare l'impresa fu una serie di leggi promulgate fra il 391 e il 394, miranti a vietare ogni manifestazione di culto pagano: la legge del 24 febbraio 391 decretò la fine del culto a Roma, quella del 16 giugno estese il divieto all'Egitto, e quella dell'8 novembre 392 a tutto l'Impero [...] Con questa legge, che privava la religione tradizionale di ogni diritto a esprimersi, il cristianesimo assurgeva così a religione dell'Impero: fu dunque sotto Teodosio (e non sotto Costantino, come a volte si afferma) che l'Impero romano divenne ufficialmente cristiano»⁶⁷⁸.

Nasceva così l'idea di religione di Stato, che resisterà fino alla Rivoluzione francese. Sarà, infatti, la Rivoluzione francese – figlia del Secolo dei *Lumi* – a proporre e a realizzare la laicizzazione dello Stato.

Ma ancora un punto riveste una grande importanza per il nostro chiarimento, e cioè, l'analisi degli atti amministrativi di Cassiodoro, ministro cristiano dell'imperatore Teodosio. Ebbene, Cassiodoro, quando si trova a dover affrontare questioni con implicazioni religiose, pur non mancando di sottolineare l'unicità e la superiorità del Cristianesimo, non può non applicare le norme tolleranti del diritto.

È evidente che gli editti del 313 e del 390 mutano radicalmente il rapporto fra chi tollera e chi è tollerato. A partire dal IV secolo e, poi, nei secoli successivi alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente, l'autorità papale si sostituisce a quella imperiale e diventa centrale nelle relazioni politiche e sociali fra i cristiani e chi cristiano non è.

Diversamente dai primi secoli dell'Impero, la religione cristiana non è più una religione tra le tante, ma è l'unica vera religione, quella in cui si manifesta la 'verità', la parola di Dio rivelata. Inoltre, con l'istituzione del Sacro Romano Impero, la notte di Natale dell'Ottocento si sancisce l'alleanza politico e religiosa fra la Chiesa e l'Impero.

È sulla base di queste indicazioni che verranno gettate le fondamenta per una radicale intolleranza nei confronti di ogni dottrina diversa da quella

⁶⁷⁸ A. CORBIN (a cura di), *Histoire du Christianisme*, Édition du Seuil, Paris 2007, trad. it. di F. Saba Sardi, *Storia del cristianesimo*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 50.

della Chiesa di Roma e di cui l'istituzione del Tribunale della Santa Inquisizione risulterà uno degli aspetti più "emblematici"⁶⁷⁹.

Quanto affermato fin'ora dimostra che il problema della tolleranza emerge in seno alla tradizione ebraico-cristiana: essa ha visto la nascita di differenti correnti teologiche e culturali. Alcune delle quali aperte al cambiamento, altre, più tradizionaliste, refrattarie verso ogni novità.

È altresì vero che nell'ambito dell'Islamismo è mancato il dibattito in sede accademica nei secoli passati e vige ancora oggi l'impossibilità di una revisione interpretativa del Corano, in quanto testo sacro, ritenuto, contrariamente alla Bibbia ed ai Vangeli, scritto direttamente dalla divinità senza mediazione alcuna.

«Gli esempi di incitamento alla cosiddetta "Guerra Santa" si trovano ripetuti, spesso con le stesse parole, quasi ad ogni pagina, e sono più di quanto basti per dissuadere anche il più tollerante degli insegnanti, ad assumere questa via per educare alla tolleranza, anche a chi ne facesse esplicita richiesta»⁶⁸⁰.

Qui, in primo luogo, ciò che è in questione, in un mondo che tende sempre più a mondializzarsi, e a diventare un "crogiolo" di razze e culture diverse, è la rinuncia ad educare alla tolleranza.

Secondo Erdas, poiché si ritiene che il Corano non sia la via giusta, bisogna trovare altre vie o, meglio, la via giusta è la «stessa cultura che si accinge a riceverli».

Come, giustamente, osservava lo storico franco-afgano Bammate, il problema è che nella cultura araba manca la "via" storica alla tolleranza. Ciò è dovuto sicuramente a fattori religiosi. Infatti, nel Cristianesimo, diversamente dall'Islam, l'avventura dell'uomo è stata assunta da Dio incarnato. Cristo si è fatto carico della storia, che è diventata durata, esperienza del tempo, per tutta la Cristianità. Sarebbe questa l'unica reale differenza tra le due religioni⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ M. L. LANZILLO (a cura di), *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, cit., p. 33.

⁶⁸⁰ F. E. ERDAS, *Il maestro tra memoria e utopie*, Armando Editore, Roma 2006, p. 147.

⁶⁸¹ NAJM-LOUD-DINE BAMMATE, *L'Islam et Occident (Dialogues)*, Edizioni Unesco, Parigi 2000.

Ma è altresì vero che tra Cristianesimo ed Islam, oltre alle differenze che li separano, esistono anche fattori di unità. Entrambe le religioni hanno in comune la civilizzazione ellenistica e poi quella bizantino-siriaca.

«Esistono affinità tra la mistica musulmana e la spiritualità del deserto o di alcuni padri della Chiesa, come quelli della Cappadocia. Anche l'Islam ha avuto il suo umanesimo classico; ed è grazie agli Arabi che l'Europa ha ritrovato Platone e Aristotele. La Scolastica ha la stessa ispirazione nell'una e nell'altra religione. Aspetti del pensiero di San Tommaso d'Aquino e di Dante, si ritrovano in Avicenna e Averroé. Oltre ad un umanesimo religioso, l'Islam ha anche un umanesimo letterario e scientifico. Per tutto il Medio Evo la civilizzazione araba ha avuto un carattere prettamente tecnico: non solo grandi matematici, ma anche grandi medici, farmacisti e artigiani»⁶⁸².

Ebbene, dall'analisi tracciata, emergono fattori di unità importanti. Tra l'altro non dimentichiamo che Islam e Cristianesimo hanno in comune la fede nello stesso Dio di Abramo.

La conoscenza di questi fattori di unità è fondamentale se si vuole stabilire una comunicazione tra musulmani e cristiani. Considerato che la comunicazione è già di per sé un fattore di tolleranza, si può apprendere ad essere tolleranti vivendo insieme a soggetti tolleranti. I “grandi” valori possono essere appresi anche in questo modo, e cioè, riconoscendosi nei valori di chi ci è vicino, «partecipando alla vita di gruppo, impegnandosi in una comune esperienza di vita»⁶⁸³.

⁶⁸² F. E. ERDAS, *Il maestro tra memoria e utopie*, cit., p. 150.

⁶⁸³ *Ibid.*

3.7 L'idea rivoluzionaria della tolleranza

Veniamo ora alla classificazione della tolleranza proposta dalle rivendicazioni dei Riformati, ai quali la tolleranza appare un mezzo per ottenere un riconoscimento in quanto soggetti politici.

Ciò che i movimenti settari rivendicano è essenzialmente una domanda di libertà politica al fine di acquisire un “diritto”.

Vero è che all'interno del movimento riformatore è necessario distinguere diverse posizioni: la prima è identificata nella rivendicazione teorica luterana del riconoscimento della spiritualità assoluta del soggetto, e della sua assoluta libertà interiore, che politicamente si declina come assoluta obbedienza al principe.

Com'è noto, la realizzazione di questa posizione si ebbe con la Pace di Augusta, nel 1555, che riconosceva soltanto la Chiesa cattolica e quella luterana e stabiliva il principio del *cuis regio, eius religio*, ovvero il principio secondo cui non si può tollerare all'interno dello Stato più di una religione. È evidente che questo principio poneva fine alla politica dei “colloqui” proposta dagli umanisti⁶⁸⁴.

Ma è anche una risposta alla crisi della civiltà medievale in quanto l'indipendenza politica degli Stati territoriali moderni consolida la propria identità, trasformando l'unità religiosa nel nuovo sistema delle Chiese nazionali indipendenti.

È un diritto del *princeps* nominare i ministri del culto e controllare le proprietà ecclesiastiche. A ciò si aggiunga che il carattere confessionale dello Stato è causa della rinascita del dogmatismo teologico: il rigido criterio di inclusione della vera religione – territoriale – e di esclusione di tutte le altre forme e regole religiose con mezzi leciti e illeciti di intervento. Per questa ragione, nell'Europa, tra Cinquecento e Seicento, si apre una fase storico-politica all'insegna, da un lato, dell'aspirazione alla pace e alla giustizia, che tutte le religioni promettono e, al contempo, la lotta che ogni Stato- territorio è costretto a scatenare per la sua esistenza⁶⁸⁵.

Ma ancora un punto riveste una grande importanza per il nostro chiarimento, vale a dire, l'intolleranza luterana manifestatasi con inusitata

⁶⁸⁴ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 41.

⁶⁸⁵ F. LOMONACO, *Tolleranza*, cit., p. 27.

violenza durante la rivolta dei contadini capeggiata dal teologo Thomas Müntzer⁶⁸⁶.

Lutero⁶⁸⁷, infatti, ai proclami di Müntzer, rispose col famigerato opuscolo *Contro le orde assassine e ladresche dei contadini*:

«chiunque lo può deve colpire, scannare, massacrare in pubblico o in segreto, tenendo presente che non vi può essere nulla di più velenoso, nocivo e diabolico di un sedizioso. Proprio come si deve ammazzare un cane rabbioso: se non lo ammazzi, ammazzerà te, e con te tutto il paese»⁶⁸⁸.

Si tratta di un documento durissimo sotto ogni aspetto, che incitava le autorità, in quanto volute da Dio, a reprimere la ribellione.

Per Lutero, infatti, il “regno” del mondo terreno doveva stare accuratamente separato dal “regno” religioso e spirituale, e non era con la spada che si poteva instaurare un regno di Dio in terra.

Dopo la sommossa dei contadini Lutero accentuò il suo conservatorismo sociale e, al contempo, i principi e le città imperiali reagirono duramente e il movimento venne sconfitto in poche settimane. A Frankenhausen circa cinquemila seguaci di Müntzer vennero massacrati e il loro capo, arrestato e ferocemente torturato, venne infine decapitato.

La guerra dei contadini, ma soprattutto la predicazione dell’Evangelo come sovversione sociale, causarono una rottura nel campo riformato, ma non significarono la fine della “Riforma popolare”, come si è più volte sostenuto. Non a caso, anche la disfatta contadina viene oggi valutata in modo meno catastrofico, perché in seguito si cercò di regolare giuridicamente i conflitti tra contadini e signori, cosicché la condizione sociale ed economica dei contadini o si stabilizzò o addirittura migliorò.

A riguardo, bisogna considerare che di fronte alla teoria del diritto divino dei principi, «a cui gli scritti di San Paolo sono serviti da fondamento e a cui Lutero resta fedele», Thomas Müntzer, all’inizio del XVI secolo, per giustificare la rivolta dei contadini, faceva appello a un diritto naturale

⁶⁸⁶ Cfr. E. BLOCH, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1982 (titolo originale: *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969).

⁶⁸⁷

⁶⁸⁸ J. LORTZ, E. ISERLOH, *Storia della Riforma*, trad. it. di M. P. Foresti, a cura di B. Ulianich, Bologna 1974, p. 96.

assoluto venuto dal cielo e schernito dai potenti, un diritto di resistenza contro i soprusi di natura teologica e politica⁶⁸⁹.

Müntzer, predicatore radicale e mistico, vide nella rivolta la battaglia di Dio per l'affermazione di un programma rivoluzionario e millenaristico in cui, come già in alcuni movimenti medievali, quale quello dei "taboriti", si predicava l'avvento in terra, per mille anni, del regno di Cristo preannunciato dall'Apocalisse.

Ma affinché si potesse realizzare questo regno di Dio in terra bisognava impugnare la spada contro i principi.

«Perché questo millennio di pace e di felicità, di fratellanza e di uguaglianza, si potesse realizzare, il popolo degli eletti doveva impugnare la spada e marciare contro i principi»⁶⁹⁰.

Vero è che Lutero prese le distanze da Müntzer e dal suo movimento che usava l'Evangelo per esercitare la violenza.

Ma c'è ancora qualcosa da notare riguardo alla Pace di Augusta, oltre al fatto che disinnescò per un ventennio i contrasti confessionali e garantì una convivenza pacifica tra cattolici, luterani e calvinisti (peraltro non compresi, insieme agli zwingliani e agli anabattisti nel compromesso augustano) non solo nelle città a confessione mista della Germania meridionale, ma anche negli Stati territoriali (principati vescovili inclusi), dove vigeva il *cuius regio, eius religio*⁶⁹¹; essa ebbe il merito di introdurre sul piano politico una radicale novità: l'editto riconosceva, attraverso l'elemento della territorialità, seppure sotto l'aspetto religioso, l'omogeneità di tutti gli abitanti che risiedevano in un territorio, uno dei principi fondanti, poi, il concetto di Stato Moderno.

Diventa evidente che il problema della tolleranza, così come emerge nei primi secoli della modernità, non tocca soltanto la lotta per l'affermazione delle sette e il riconoscimento della libertà di culto, ma giunge più in

⁶⁸⁹ L. BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, "Prefazione" di T. Negri, trad. it. di F. Del Lucchese, Edizioni Ghibli, Milano 2002, pp. 296-297.

⁶⁹⁰ S. PEYRONEL RAMBALDI, *La riforma protestante*, in *Storia moderna*, a cura di G. Abbattista, Donzelli Editore, Roma 2001, p. 59.

⁶⁹¹ G. FRAGNITO, *Religioni contro: l'Europa nel secolo di ferro*, in *Storia moderna*, a cura di G. Abbattista, Donzelli Editore, Roma 2001, p. 149.

profondità a ridisegnare i rapporti fra politica e religione in un nuovo spazio politico, che è quello del nascente Stato moderno.

La seconda posizione è quella di Calvino che conduce alla visione di uno Stato teocratico, guidato da una ristretta oligarchia di pastori, in cui i cittadini sono al tempo stesso i membri della Chiesa calvinista.

Rispetto ai luterani, in questa posizione, vi è sicuramente un'accentuazione molto forte del tema del peccato. L'uomo, ritiene Calvino, può organizzare e disciplinare la sua vita e viverla secondo gli insegnamenti di Dio, superando così l'angoscia in cui il peccato lo ha sprofondato.

Al contrario di Lutero, Calvino ritiene che si possa istituire in terra il regno di Dio. Questo è possibile grazie all'opera della volontà degli eletti. Si tratta dell'istituzione di un nuovo "ordine", diverso da quello naturale tomistico, esso è governato dalla legge naturale razionale di origine divina, che è anche ordine politico, poiché reprime gli empi, ed è altresì ordine religioso, poiché redime ogni forma di empietà⁶⁹².

L'esperimento di Ginevra portò all'espressione pratico-politica di una delle forme più rigide d'intolleranza all'interno del mondo protestante. Il caso più eclatante delle persecuzioni calviniste contro i teologi dissidenti fu quello del medico spagnolo Michele Serveto, condannato al rogo per eresia da Calvino nel 1553.

Vero è che l'intolleranza delle Chiese riformate, in particolare del calvinismo ginevrino, non fu meno rigida di quella cattolica. Infatti, molti furono costretti a peregrinazioni verso l'Europa orientale e l'Inghilterra, soprattutto dopo la condanna di Michele Serveto. La terribile vicenda di Serveto contribuì nel mondo riformato all'elaborazione di un'organica teorizzazione della tolleranza religiosa. Entra qui in gioco la lezione dell'umanista savoiardo Sebastiano Castellione e del trentino Giacomo Aconcio, due esuli italiani ostili alla rigidità delle strutture ecclesiali, a interventi coercitivi in materia di fede, alla repressione violenta del dissenso dottrinale e favorevoli, di fronte, all'oscurità della Scrittura, alla riduzione del numero degli articoli di fede, da ritenersi fondamentali⁶⁹³.

⁶⁹² M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 42.

⁶⁹³ Cfr. G. FRAGNITO, *Religioni contro: l'Europa nel secolo di ferro*, in *Storia moderna*, cit., p. 135.

«Tali posizioni, ulteriormente sviluppate dagli antitrinitari senesi Lelio e Fausto Sozzini, esuli in Polonia, fautori di un razionalismo religioso e di una concezione essenzialmente morale del cristianesimo, si sarebbero diffuse tra gli armiani olandesi e i gruppi non conformisti inglesi»⁶⁹⁴.

Negli anni settanta può dirsi ormai conclusa la fase acuta della lotta al dissenso teologico, ma non certo il lavoro del Sant'Uffizio che si ampliò a tal punto da colpire lo sterminato universo delle pratiche magiche e stregonesche, delle superstizioni, della bestemmia, della santità simulata, dell'abuso della confessione per sollecitare le donne *ad turpia*, ma anche la festa, il ballo, il carnevale, il teatro, con l'intento – comune anche alle Chiese della Riforma – di estirpare credenze e regole sociali profondamente radicate nella cultura popolare e di moralizzare i comportamenti individuali e collettivi⁶⁹⁵.

Questa fase fu caratterizzata da un forte impegno degli inquisitori al fianco degli ordini religiosi vecchi e nuovi per la cattolicizzazione delle campagne, solo superficialmente sfiorate dal cristianesimo. Da qui conseguì un saldo e duraturo controllo delle masse rurali da parte della Chiesa. Eppure, per Gigliola Fragnito, venne adoperata dalla Controriforma un'azione giudiziaria più moderata, che se ebbe il merito di evitare quelle feroci ondate di persecuzioni contro le streghe, che insanguinarono l'Europa settentrionale, finì però col legittimare credenze e comportamenti intrisi di cultura magica e pagana e con l'ostacolare il percorso verso l'interiorizzazione e l'intellettualizzazione della fede, intrapreso, invece, dalle Chiese della Riforma⁶⁹⁶.

La novità della «riforma cattolica», osserva Italo Mereu, consiste nell'affermazione di una diversa strutturazione burocratica della Chiesa, in cui le sacre congregazioni, che nei governi laici saranno chiamate ministeri, sovrintenderanno a tutte le decisioni.

«Con la *concentrazione del potere*, nasce la prima organizzazione politica moderna e la struttura degli uffici ne diventa parte essenziale»⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ *Ibid.*

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa*, cit., p. 58.

È il passaggio dalla Chiesa della speranza – della Chiesa come *societas spiritualis* – alla Chiesa del diritto, alla Chiesa come *societas iuridica*. Siamo davanti a una concezione della Chiesa che possiamo definire paterna, in cui ogni cosa è sottoposta ad obbedienza o repressione. La Chiesa smette di essere materna (una Chiesa che ama di amore incondizionato), trasformando il sentimento religioso in modello religioso. In sostanza, è il prevalere della burocratizzazione della fede⁶⁹⁸.

Sono fin troppo noti lo spirito, la finalità e il contenuto, in piena Controriforma, della straordinaria visione di modernità offerta da Galileo Galilei. Intento del filosofo è di giungere ad una netta separazione tra scienza e religione. La prima si basa sul metodo scientifico, costituito da sensate esperienze e dalle necessarie dimostrazioni, la seconda, invece, sulla fede.

Galilei è una delle vittime di quella cultura del sospetto di cui si rese portavoce la Controriforma. L'antidoto più comune, ritiene Mereu, in cui il sospetto trova il suo corrispettivo penale è l'*abiura*. In origine era conosciuta come *abiura canonica*, era un'ulteriore prova penitenziale alla quale doveva sottoporsi l'eretico dichiarato, l'apostata e lo scismatico, per poter essere riammesso nella Chiesa. In seguito, viene trasformata in *abiura inquisitoriale*; si tratta di un «marchingegno legale» mediante il quale l'*abiurante*, «riconosciuto sospetto dal tribunale dell'Inquisizione, è obbligato spontaneamente a rinunciare alle proprie idee e a scontare determinate penalità (quali la berlina, le galere, o il carcere) per poter restare, ancora e sempre, nel grembo della verità ortodossa insegnata dalla Chiesa cattolica⁶⁹⁹.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ Ivi, pp. 292-293. La distinzione netta tra *abiura canonica* e *abiura inquisitoriale* nei testi moderni non è mai fatta. Si definisce l'abiura - giusto l'etimo latino *abiurare*, negare con giuramento - come "ritrattazione dell'errore da parte di un acattolico per poter essere ammesso o riammesso nella comunione della Chiesa", e si richiama quanto dispone il *Codex iuris canonici* (Can. 2314, § 2) per poter essere accolti o ri-accolti nella comunione dei fedeli dopo l'eresia, lo scisma, o l'apostasia. Ma non si accenna affatto alla natura e ai presupposti, alle cause, alle modalità e ai fini diversi (oggettivi e soggettivi), dai quali è mossa l'abiura inquisitoriale. (Cfr. ad es., la voce *Abiura*, di A. da Langasco, in *Enciclopedia Cattolica*, voi. I, p. 94 e segg.) È vero che F. Deshayes (*Abjuration*, in DTh C, I, coli. 74-76) accenna di sfuggita all'abiura fondata sul sospetto, ma poi tutto

Vero è che costringere una persona ad ammettere per iscritto e sotto giuramento che le idee che ha sostenuto o che si sospetta che abbia sostenuto sono erranee e che quindi le rifiuta, accettando come vere le idee che ha o che si sospetta che abbia combattuto; che per lavare l'affronto del "sospetto" della sua presunta eterodossia è pronta a giurare fedeltà alla Chiesa e a sottomettersi alle pene e alle penitenze che le saranno aggiudicate dalla misericordia del tribunale; che è disposta a collaborare con l'autorità ecclesiastica denunciando eventuali "devianti", per mantenere lo *status quo*, è una formula giuridica che annienta di fatto ogni individualità pensante.

Parlare dell'*abiura* all'interno della nostra cultura europea significa parlare del sospettato più famoso della storia, vale a dire, di Galilei e dell'epilogo che questo processo avrebbe assunto all'interno della cultura occidentale.

Non è un caso che il 10 novembre del 1979 Papa Wojtila ha riaperto il processo a Galilei e ha chiesto perdono per le sofferenze umilianti che la Chiesa aveva inflitto al settantenne scienziato, condannandolo all'ergastolo domiciliare e obbligandolo a dichiararsi "tolemaico", con la promessa giurata di denunciare gli eventuali "copernicani" che avesse conosciuto⁷⁰⁰.

Eppure, nonostante gli esiti del processo, siamo di fronte alla proclamata esigenza dell'uomo moderno di non essere impedito nel pensiero, nell'esperienza religiosa come insieme di credenze e di opinioni costitutive della vita privata dei cittadini.

Si tratta di una nuova e diversa dislocazione dei poteri all'interno del mondo cattolico in cui la Bibbia resta valida per le questioni di fede, ma non per le discussioni scientifiche, che devono basarsi esclusivamente su dati e prove concernenti l'analisi empirica.

L'articolo è impostato sui presupposti e sulle condizioni per poter essere accettato o riaccettato nella Chiesa. E non si pensi che ciò sia dovuto alla scarsa importanza che l'istituto ha, perché nello stesso dizionario c'è, subito dopo, un lungo articolo sull'*abiura* presso le altre religioni cristiane (L. Petit, *Abjuration pour entrer dans l'Église orthodoxe, grecque et russe*, in DTh, C., I, coli. 76-90). Noi crediamo che per poter intendere questo istituto nel suo significato inquisitoriale sia necessario operare quella distinzione precisa che dal punto di vista storico e istituzionale esiste fra l'*abiura* come prova (« *signum* ») penitenziale (*abiura canonica*) e *abiura* come misura giuridica o pena (*abiura inquisitoriale*) quale viene istituita dai pontefici sin dal Medioevo e viene applicata dagli inquisitori in tutte le loro sentenze fondate sul sospetto. Senza questo chiarimento di fondo tutto il discorso sull'*abiura* resta confuso e campato in aria.

⁷⁰⁰ Ivi, p. III ("Prefazione alla sesta edizione).

Secondo Lomonaco, l'impossibilità di risolvere con le armi la questione della tolleranza, dopo la guerra dei Trent'anni, conclusasi nel 1648, con il trattato di Westafalia, impone di superare i limiti di un impianto teologico tradizionale e di incoraggiare una risoluzione giuridico-politica, che sottintende un'idea dei diritti in relazione ai diversi fini della religione e dello Stato⁷⁰¹.

L'attenzione per la questione della tolleranza si sviluppa soprattutto in Locke, a seguito delle discussioni costituzionali e religiose nell'Inghilterra della seconda metà del XVII secolo. I grandi rivolgimenti politici che interessano l'Inghilterra del 1600, intrinsecamente connessi a complesse lotte di religione, inducono il filosofo ad interrogarsi sulla necessità e possibilità di distinguere, di contro all'assolutismo di Sir Filmer e agli epigoni di Thomas Hobbes, tra coercizione e obbligazione. Inoltre, la difesa della Chiesa anglicana, dalle ingerenze dei papisti e dei non-conformisti di ispirazione arminiana, sembra essere il necessario baluardo per le libertà inglesi, contro il rischio dell'assolutismo degli Stuart.

«Il filosofo inglese, sistematizzando l'ampia mole di risultati già raggiunti dal dibattito teologico-politico, soprattutto sul versante calvinista, concentrò il problema della tolleranza, in vista di una sua soluzione storica, intorno alla questione dei poteri del magistrato civile sulle questioni di fede e dei rapporti fra Stato e religione»⁷⁰².

Il primo scritto di Locke in cui viene affrontata la questione della tolleranza è il saggio *Sul potere del magistrato civile in materia di culto religioso*. Nel testo, osserva Maria Luisa Lanzillo, composto tra il 1660 e il 1662, dopo la restaurazione di Carlo II, l'autore distingue la "credenza", che dimora nella coscienza del singolo ed è assolutamente libera e non sottoposta ad alcuna limitazione, dall'«espressione culturale del credo», la quale, essendo una manifestazione esteriore concernente il «contenuto sostanziale della religione», viene affidata alla regolamentazione del magistrato, proprio perché comporta ricadute sull'organizzazione della società civile⁷⁰³.

⁷⁰¹ F. LOMONACO, *Tolleranza*, cit., p. 42.

⁷⁰² M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 85.

⁷⁰³ Ivi, p. 85-86.

Nel *Saggio sulla tolleranza*, redatto nel 1667, Locke compie un'accurata "rimeditazione"⁷⁰⁴ del concetto di tolleranza, muovendo per l'appunto da un'analisi politico-religiosa dell'Inghilterra del tempo, allo scopo di evidenziare che il mandato, il potere e l'autorità sono conferiti al magistrato perché li usi «se non per il bene, la conservazione e la pace degli uomini nella società alla quale è proposto»⁷⁰⁵.

Quest'analisi lo induce ad individuare tre diversi tipi di opinioni e azioni individuali: quelle speculative: esse riguardano solo il culto divino e non entrano in rapporto né con il governo né con la società e che hanno perciò un assoluto e universale diritto a essere tollerate; quelle che riguardano i rapporti reciproci tra gli uomini e la società e che sono moralmente indifferenti, che hanno anch'esse diritto a essere tollerate, ma solo se non tendono a turbare la pace dello Stato; infine, i vizi e le virtù morali, che sono opinioni buone o cattive per natura e hanno anch'esse diritto a ricevere tolleranza finché non turbano l'ordine della società e dello Stato⁷⁰⁶.

Locke, ritiene la Lanzillo, assume a fondamento della propria teoria la distinzione tra aspetti essenziali e aspetti indifferenti della religione, che non devono essere sottoposti alla giurisdizione del magistrato, eccetto nel caso che possano costituire un pericolo per la società⁷⁰⁷.

Sia chiaro che i papisti non possono godere del beneficio della tolleranza in quanto, essi, si ritengono obbligati a negare la tolleranza agli altri per via del fatto che sono tenuti a una cieca obbedienza a un papa infallibile, che ha le chiavi della loro coscienza "attaccate" alla cintura:

«[...], io penso che essi non debbano godere del beneficio della tolleranza. [...] la repressione dei papisti [...] accresce il numero dei nostri amici, li rafforza e lega più saldamente tutto il partito protestante a nostra assistenza e difesa»⁷⁰⁸.

Secondo Franco Manti, ciò non significa entrare nel merito delle credenze religiose, né tantomeno perseguire i cattolici per le loro pratiche

⁷⁰⁴ Ivi, p. 86.

⁷⁰⁵ J. LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, in *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 63.

⁷⁰⁶ Ivi, pp. 64-76.

⁷⁰⁷ M. L. LANZILLO, *Tolleranza*, cit., p. 86.

⁷⁰⁸ J. LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, in *Lettera sulla tolleranza*, cit., pp. 82-83.

di culto, in quanto le coscienze sono incoercibili e ognuno deve essere libero di poter pregare Dio come meglio crede. Piuttosto, si tratta di «non consentire la professione pubblica del culto, il proselitismo e di interdire dai pubblici uffici» coloro i quali, con le loro opinioni speculative o con la loro fede possano pregiudicare la sicurezza dei singoli e della società civile nel suo complesso⁷⁰⁹

La tolleranza, quindi, si presenta già nel *Saggio sulla tolleranza* come un importante strumento di governo, atto ad aumentarne l'efficienza nello svolgimento del compito che nei *Trattati sul governo civile* Locke gli assegna: la difesa dei diritti naturali dell'individuo, e cioè, della vita, della libertà e della proprietà, contro i quali neppure il supremo magistrato può andare⁷¹⁰.

Ed è solo in questa prospettiva, e non per motivi di ordine teologico, che si spiega l'esclusione dei cattolici dal diritto alla tolleranza, poiché non affidabili nel rispetto del patto – fondativo del governo – tra società civile e sovrano, dal momento che essi sono contesi tra due poteri sovrani, il pontefice e il magistrato lockiano. I cattolici, infatti, rispettano solo gli accordi raggiunti con il Papa che considerano unica *auctoritas* riconosciuta, rivelandosi infidi per qualsiasi altro sovrano. In sostanza, i cattolici non possono essere tollerati perché appartengono a una Chiesa nella quale, chiunque ne faccia parte, «passa al servizio e all'obbedienza di un altro sovrano»⁷¹¹.

Emerge, poi, nelle ultime pagine del *Saggio*, accanto al tema della tolleranza, il tema del *latitudinarismo*, nuovo credo religioso utile per prevenire guerre e discordie all'interno della società. Si tratta di un concetto di matrice religiosa che sta a ribadire, per opposizione, il valore assolutamente politico della tolleranza lockiana del *Saggio*, in quanto

⁷⁰⁹ F. MANTI, *Le ragioni della diversità e i limiti della tolleranza nella filosofia di John Locke*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 65.

⁷¹⁰ J. LOCKE, *Secondo trattato sul governo civile*, in *Due trattati sul governo*, Utet, Torino 1982 (titolo originale: *Second Treatise on Civil Government*, 1690).

⁷¹¹ J. LOCKE, *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A. Scripta a P.A.P.O.I.L.A.*, Goudae, apud J. ab Hoeve, 1689; tr. it. a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 17.

depura «l'azione politica da contenuti religiosi troppo specifici, sui quali sarebbe difficile trovare il consenso dei cittadini»⁷¹².

Com'è noto, sia il *Saggio sulla tolleranza* del 1667 che l'*Epistola de tolerantia*⁷¹³ del 1689 diverranno un termine di riferimento imprescindibile per i fautori della tolleranza dei secoli successivi, contribuendo in maniera determinante a formare una sensibilità culturale che costituisce tutt'oggi uno dei capisaldi della mentalità e della cultura occidentale.

«In essi matura un complesso di idee politiche che fanno leva sulla *crisi* del dispositivo di “verità oggettiva” discorsiva che è elemento costitutivo del concetto giuridico formale di sovranità»⁷¹⁴.

Sembrirebbe che la posizione di Locke sulla tolleranza si sia modificata nel corso del tempo. È vero che la sua concezione della tolleranza tra la composizione del *Saggio* e la successiva redazione dell'*Epistola sulla tolleranza* nel 1689 non muta. Ciò che muta è il contesto in cui viene inserita la tolleranza, che nell'*Epistola*, dopo aver abbandonato l'atteggiamento pragmatico, influenzato dall'impegno politico del *Saggio*, si sviluppa fino ad assumere un significato di più vasta riflessione filosofica, sebbene rimanga centrale la preoccupazione di garantire la stabilità dell'ordine politico.

A ciò si aggiunga, anche sulla base delle acquisizioni del *Saggio sull'intelletto umano* e del riconoscimento dell'origine sensoriale della conoscenza, che il filosofo ora propone un concetto di tolleranza sulla base del buon uso dell'intelletto umano, senza necessità di un intervento diretto dello Stato.

Il problema riguarda, anche alla luce del dibattito odierno, la diversità e le sue ragioni o, meglio, i limiti della tolleranza, definiti, appunto, in considerazione di queste ragioni.

⁷¹² C. A. VIANO, Note a Locke, in *Saggio sulla tolleranza*, cit., p. 123, nota 45.

⁷¹³ Alla pubblicazione della prima *Lettera sulla tolleranza*, seguirono la *Seconda lettera sulla tolleranza* (1690) e la *Terza lettera sulla tolleranza* (1692), composte per rispondere alle critiche che gli erano state mosse e dove sostanzialmente Locke ribadiva le posizioni espresse nella prima *Epistola*. Cfr. la traduzione italiana in J. LOCKE, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marcordi, UTET, Torino 1977, rispettivamente pp. 185-270 e 271-740.

⁷¹⁴ M. MERLO, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Milano 2006, p. 11.

Ai fini della nostra indagine, che ha come centro nevralgico il fondamento della diversità e la sua de-ontologizzazione, occorre rivedere la teoria della sostanza, elaborata da Locke nel *Saggio sull'intelligenza umana*.

In particolare, reputato che le sostanze sono idee, non siamo in grado di conoscere né il sostrato delle idee semplici, che riceviamo dall'esterno, né i caratteri propri delle sostanze spirituali, vale a dire, ciò che supponiamo possa essere il sostrato delle operazioni che sperimentiamo in noi stessi.

Nella riflessione di Locke il termine uomo, che è considerato un'essenza nominale, non ci dice nulla sull'ontologia dei vari individui, per cui le diversità, che possiamo riscontrare a riguardo, non possono essere ricondotte a proprietà di essenze reali, in quanto esse sono solo presunte.

Locke definisce l'identità umana come «partecipazione alla stessa vita continuativa di particelle di materia in continuo flusso, che successivamente vengono a riunirsi in modo vitale allo stesso corpo organizzato». A ciò bisogna aggiungere aspetti psichici, affettivi, razionali che sono propri della mente.

Da questo assunto, si ricava un'idea d'identità in cui le differenze vanno individuate nelle diversità originarie d'ingegno, per cui gli individui non solo non sono tutti uguali, ma non possono neanche essere livellati dall'educazione.

In questa prospettiva d'indagine, la constatazione più rilevante consiste nella distinzione fra uomo e persona, dove persona è un termine "forense" inteso ad attribuire le azioni e il loro merito. Vero è che la definizione di persona ha a che fare con il valore morale delle nostre azioni, che, avendo luogo in un contesto sociale, incidono sulle relazioni intersoggettive, assumendo, all'interna della società, rilevanza politica e giuridica.

Per confermare le sue tesi, l'autore si richiama a una concezione di persona come costruzione sociale. Nello specifico, un insieme di esperienze prodotte dalle relazioni intersoggettive e dall'incidenza che l'educazione può avere su ognuno.

D'altra parte, quando si parla di individui, non si può prescindere dal loro essere situati né dalle differenze che li contraddistinguono.

Così, Locke, andando al di là delle doti naturali che caratterizzano l'individuo, rimanda a una concezione della persona, come individuo

pienamente responsabile delle proprie azioni sia in ambito etico che giuridico, da ricercarsi anche nei processi di formazione delle persone.

Ebbene, si tratta di un individuo consapevole del proprio valore sociale e dei limiti che l'esercizio della libertà, presupposto indispensabile per qualsiasi azione responsabile, comporta.

È necessario chiarire due punti decisivi. In primo luogo, sul piano politico, Locke fonda la difesa della tolleranza sulla netta distinzione tra Chiesa e Stato, per quanto riguarda le finalità, le funzioni e i poteri che ad essi rispettivamente competono. In secondo luogo, sul piano etico, fonda la difesa della tolleranza sulla constatazione che la coercizione in materia religiosa è contraria al fine stesso della religione: essa si identifica con la salvezza dell'anima, e questa non rientra nei compiti del magistrato.

Vero è che l'ambito in cui si sviluppa la religione riguarda il foro interiore della coscienza, per cui i suoi aspetti esteriori, quelli relativi alla dimensione ecclesiastica e culturale, non hanno in essa un'incidenza sostanziale.

D'altra parte, il filosofo rivendica un'idea di tolleranza anche sulla base del fatto che esistono alcune sfere di pensiero e di azione – tra queste egli colloca le opinioni filosofiche e il culto divino – che non hanno alcun effetto sulla vita politica e sociale della nazione e, pertanto, l'individuo non deve subire alcuna limitazione da parte dello Stato.

Lo Stato è un'associazione di individui che ha come scopo la tutela del diritto naturale alla vita, alla libertà e alla proprietà. E dal momento che la religione non si identifica con questi diritti, in quanto il suo fine concerne la salvezza dell'anima, lo Stato non può intervenire con la coercizione nelle questioni religiose, che non hanno alcuna attinenza con la difesa di quei diritti testé citati, a meno che essi non comportino pratiche nocive per la salute sociale o l'integrità dello Stato. E solo in questo caso il magistrato può intervenire nella loro determinazione, senza per questo condizionare la vita religiosa del fedele.

Per confermare queste tesi, l'autore si richiama a una visione della tolleranza come segno distintivo della vera Chiesa cristiana e come limite al potere politico. Del resto, la Chiesa si occupa della salvezza delle anime, che dipende esclusivamente dalle convinzioni interiori del credente, e non

può, in nessun modo, essere indotta con la forza. Il sacerdote non può richiedere l'intervento del magistrato per realizzare con la coazione ciò che non riesce a ottenere con le armi della parola e della convinzione. La Chiesa può legittimamente espellere dal proprio seno mediante la scomunica coloro che non condividono i dogmi e i riti che essa propone come mezzi di salvezza, ma lo scomunicato non deve assolutamente perdere i diritti civili di cui gode come membro dello Stato.

Il filosofo intende ricercare un nucleo comune a tutte le religioni per determinare la “vera” religione. Un motivo questo che anticipa la religione naturale dei deisti, l'unica che lo Stato possa professare, a cui si accompagna il rifiuto, da una parte, dell'ingerenza delle religioni storico-confessionali nell'ambito politico e, dall'altra, dello Stato in materia religiosa.

Locke affronta per la prima volta nell'*Epistola* il problema filosofico della “vera” religione, che risulta un ideale da perseguire e non un concetto razionalmente conoscibile. Come si evince, tale concezione della tolleranza è un effetto dei suoi studi epistemologici, che in ambito pratico-politico inducevano il filosofo a formulare la richiesta della tolleranza sulla distinzione tra credere e conoscere. Tale distinzione verrà ripresa in maniera più ampia dal filosofo nella *Ragionevolezza del cristianesimo*. L'opera, pubblicata nel 1695, diverrà uno dei testi ispiratori del deismo⁷¹⁵.

Sempre sulla base del principio della “vera” religione, dalla tolleranza lockiana, sono esclusi, oltre i *papisti*, anche gli *atei*.

«Un ulteriore limite alla tolleranza è quello che Locke pone nei confronti degli atei. Per quanto, oggi, esso ci possa apparire assurdo e ingiustificato, così non era, secondo l'opinione comune, al tempo di Locke e, in fondo, la sua teoria ne spiega le ragioni in coerenza con i suoi presupposti. Anche in questo caso la non tolleranza ha un carattere chiaramente prudenziale»⁷¹⁶.

⁷¹⁵ Il deismo recupererà il motivo della facoltà della ragione di ogni singolo di giungere a comprendere con certezza il vero contenuto della fede.

⁷¹⁶ F. MANTI, *Le ragioni della diversità e i limiti della tolleranza nella filosofia di John Locke*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 65.

Ebbene, Locke, esclude dal diritto alla tolleranza i cattolici o, come allora si usava dire, i *papisti*, perché obbediscono a un'autorità politico-religiosa che è a sua volta intollerante, e gli atei, poiché non esistendo per essi alcunché di sacro, non possono dare garanzia alcuna sui patti e sui giuramenti che assicurano la coesione dello Stato e l'armonia della società.

Insomma, neppure gli *atei* possono essere tollerati, poiché negando l'esistenza di Dio, anche solo con il pensiero, invalidano ogni "patto" o "giuramento": «tutte cose che costituiscono i legami della società». Da parte degli atei non abbiamo alcuna garanzia di lealtà. Ma non solo, poiché non si sentono legati da un vincolo superiore ai giuramenti, essi possono adattare i propri comportamenti alle condizioni e ai vantaggi del momento. Inoltre, Locke ritiene che l'esistenza di Dio sia una verità dimostrativa pienamente accessibile alla nostra ragione, in quanto lo stato di natura si configura come società in cui vige la legge di natura che è, al contempo, divina e razionale. In tal senso, l'ateo, negando Dio, finisce per non riconoscere il fondamento ultimo che giustifica i diritti naturali come non contrattabili in sede di costituzione della società civile, unico punto di riferimento per risolvere i conflitti morali. L'ateo mette in discussione le ragioni della politica, dell'etica, del diritto naturale e di quello positivo. Se non si riconoscono limiti alle proprie azioni si finisce per lasciare spazio al fascino perverso del fanatismo e dell'intolleranza. A ciò si aggiunga che la tolleranza è un requisito della razionalità. Il che si evince dalla classificazione delle idee, desunta dal *Saggio sull'intelligenza umana*, in cui la tolleranza si configura come un'idea complessa di relazione, prodotta dai processi associativi della nostra mente⁷¹⁷.

Mi pare che il problema centrale, per Locke, rimanga ancora quello tradizionale della tolleranza.

«Il valore universale del diritto alla libertà religiosa non può essere accolto, perché tale libertà è riferita solo ai soggetti religiosi. Le azioni umane legittimate sono quelle regolate dalla relazione tra fede e legge morale che consente di teorizzare il valore della

⁷¹⁷ F. MANTI, *Le ragioni della diversità e i limiti della tolleranza nella filosofia di John Locke*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, cit., p. 66.

tolleranza e la conseguente esclusione del *cattolico* e dell'*ateo*, entrambi giudicati, sia pure per motivi diversi, corruttori dell'ordine civile»⁷¹⁸.

La difesa lockiana della tolleranza trova infine il proprio completamento nello scritto sulla *Ragionevolezza del cristianesimo* del 1695, dove essa é riconsiderata alla luce del più vasto problema del rapporto tra religione e ragione. Ridotto alla sua struttura essenziale, il Cristianesimo si limita alla fede nell'esistenza di Dio, al riconoscimento della funzione salvifica del Cristo come Messia, e alla predicazione di alcuni insegnamenti morali fondamentali. Considerata sotto questa luce, la religione cristiana non solo non appare contraria alla ragione, ma rivela la sua intrinseca ragionevolezza, poiché non fa che rivestire con la forza della Rivelazione contenuti etico-religiosi cui tutti potrebbero accedere con il solo ausilio della ragione.

Locke pone così le basi di quella tendenza a ricondurre la religione ai suoi fondamenti razionali che prende il nome di deismo. Tuttavia egli é ben lontano dalla radicalizzazione dei deisti posteriori, che rifiutavano ogni forma di religione *positiva* (ossia fondata sulla Rivelazione e sulla Scrittura), contrapponendo ad essa una religione puramente razionale o naturale.

Ora, considerato che razionalità e rivelazione vanno per Locke di pari passo nella religione cristiana, l'adesione ai singoli credi o ai singoli riti delle varie sette cristiane non può essere viziata dal fanatismo di chi crede essere, egli solo, nella verità, ma deve essere animata dallo spirito di tolleranza di chi si affida alla forza dell'argomentazione razionale.

D'altra parte, anche in questa cultura della tolleranza si esprime la ragionevolezza del cristianesimo, se si tiene conto che per Locke la ragione non é lo strumento per attingere la verità assoluta, ma piuttosto quello per rimuovere gli ostacoli per pervenire a una verità che è circoscritta dai limiti costitutivi dell'uomo. E il fanatismo é sicuramente uno di quegli ostacoli.

⁷¹⁸ F. LOMONACO, *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVIII*, cit., p. 17.

APPENDICE

Dichiarazione di Principi sulla Tolleranza

PREAMBOLO

Gli Stati Membri dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, riuniti a Parigi dal 25 ottobre al 16 novembre 1995, per la XXVIII sessione della Conferenza Generale, Considerando che nella Carta delle Nazioni Unite è detto:

«Noi, popolo delle Nazioni Unite, determinati a preservare le generazioni future dal flagello della guerra, [...] a riaffermare la nostra fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, [...] e a questi fini a praticare la tolleranza e a vivere in pace l'uno con l'altro nello spirito del buon vicinato»,

Ricordando che il Preambolo della Costituzione dell'Unesco, adottato il 16 novembre 1945, dichiara che la pace «deve essere stabilita sul fondamento della solidarietà intellettuale e morale dell'umanità»,

Ricordando altresì che la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo afferma che «Ognuno ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione (art. 18), d'opinione e d'espressione» (art. 19) e che l'educazione «deve favorire la comprensione, la tolleranza e l'amicizia tra tutte le nazioni e tutti i gruppi razziali o religiosi» (art. 26),

Prendendo nota degli strumenti internazionali pertinenti, e in particolare: l'Accordo Internazionale sui diritti civili e politici; l'Accordo Internazionale sui diritti economici, sociali e culturali; la Convenzione per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale; la Convenzione per la prevenzione e la repressione del crimine di genocidio; la Convenzione per i diritti del bambino; la Convenzione del 1951 relativa allo statuto dei rifugiati, il suo protocollo del 1967 e gli strumenti regionali pertinenti; la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne; la Convenzione contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti; la Dichiarazione per l'eliminazione di ogni forma di intolleranza e di discriminazione fondate su religione o credo; la Dichiarazione sui diritti delle persone appartenenti a minoranze nazionali o etniche, religiose e linguistiche; la Dichiarazione circa le misure volte all'eliminazione del terrorismo internazionale; la Dichiarazione e il

Programma d'Azione di Vienna adottati dalla Conferenza Mondiale sui diritti dell'uomo; la Dichiarazione di Copenhagen ed il Programma d'Azione adottati dal Summit Mondiale per lo sviluppo sociale; la Dichiarazione dell'Unesco sulla razza ed i pregiudizi *razziali*; la Convenzione e la Raccomandazione dell'Unesco contro la discriminazione nell'insegnamento,

Considerando gli obiettivi del terzo decennio della lotta contro il razzismo e la discriminazione razziale, del decennio mondiale per l'educazione ai diritti dell'uomo, e del decennio internazionale delle popolazioni autoctone,

Prendendo in considerazione le raccomandazioni delle Conferenze Regionali organizzate nel quadro dell'anno delle Nazioni Unite per la tolleranza conformemente alla risoluzione 27 C/5.14 della Conferenza Generale dell'Unesco, e delle conclusioni e raccomandazioni delle altre conferenze e riunioni organizzate dagli Stati Membri nel quadro del programma dell'anno delle Nazioni Unite per la tolleranza,

Allarmati per l'attuale crescita dell'intolleranza, della violenza, del terrorismo, della xenofobia, del nazionalismo aggressivo, del razzismo, dell'antisemitismo, dell'esclusione, della marginalizzazione e della discriminazione delle minoranze nazionali, etniche, religiose e linguistiche, dei rifugiati, dei lavoratori immigrati e dei gruppi vulnerabili in seno alla società, oltre che per l'aumento degli atti di violenza e d'intimidazione commessi contro persone che esercitano la loro libertà di pensiero e d'espressione, tutti comportamenti che minacciano il consolidamento della pace e della democrazia al livello nazionale ed internazionale e che costituiscono altrettanti ostacoli allo sviluppo,

Sottolineando la responsabilità degli Stati Membri di sviluppare e favorire il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione fondata sulla razza, il sesso, la lingua, l'origine nazionale, la religione o l'esistenza di un handicap, e di combattere l'intolleranza,

Adottiamo e proclamiamo solennemente questa **Dichiarazione di principi sulla tolleranza.**

Risoluti a prendere tutte le misure positive necessarie per promuovere la tolleranza nella nostra società, per la ragione che la tolleranza non è solo un

principio che ci è caro, ma anche una condizione necessaria alla pace e al progresso economico e sociale di tutti i popoli,

Dichiariamo quanto segue:

ARTICOLO 1

Significato della tolleranza

1. La tolleranza è il rispetto, l'accettazione e l'apprezzamento della ricchezza e della diversità delle culture del nostro mondo, dei nostri modi di espressione e delle nostre maniere di esprimere la nostra qualità di esseri umani. È incoraggiata dalla conoscenza, dall'apertura, dalla comunicazione e dalla libertà di pensiero, di coscienza e credo. La tolleranza è l'armonia nella differenza, non è solamente un'obbligazione d'ordine etico, ma anche una necessità politica e giuridica. La tolleranza è una virtù che rende possibile la pace e contribuisce a sostituire una cultura della pace alla cultura della guerra.
2. La tolleranza non è né una concessione, né accondiscendenza, né indulgenza. La tolleranza è prima di tutto un'attitudine attiva animata dal riconoscimento dei diritti universali della persona umana e delle libertà fondamentali degli altri. In nessun caso la tolleranza può essere invocata per giustificare attentati a questi valori fondamentali. La tolleranza deve essere praticata dagli individui, dai gruppi e dagli stati.
3. La tolleranza è la chiave di volta dei diritti umani, del pluralismo (ivi compreso il pluralismo culturale), della democrazia e dello stato di diritto. Implica il rigetto del dogmatismo e dell'assolutismo e conforta le norme enunciate negli strumenti internazionali relative ai diritti dell'uomo.
4. Conformemente al rispetto dei diritti dell'uomo, praticare la tolleranza non è né tollerare l'ingiustizia sociale, né rinunciare alle proprie convinzioni, né fare concessioni a riguardo. La pratica della tolleranza significa che ciascuno ha la libera scelta nell'aderire alle proprie convinzioni e accetta che gli altri fruiscano della stessa libertà. Significa l'accettazione del fatto che gli esseri umani che si caratterizzano naturalmente per la diversità del loro

aspetto fisico, della loro situazione, dei loro modi d'espressione, dei loro comportamenti e dei loro valori, hanno il diritto di vivere in pace e d'essere tali quali sono. Significa egualmente che nessuno deve imporre le proprie opinioni agli altri.

ARTICOLO 2

II ruolo dello Stato

1. La tolleranza al livello statale esige la giustizia e l'imparzialità in materia di legislazione, d'applicazione della legge e d'esercizio del potere giudiziario e amministrativo. Esige egualmente che ciascuno possa beneficiare di opportunità economiche e sociali senza alcuna discriminazione. L'esclusione e la marginalizzazione possono condurre a frustrazione, ostilità e fanatismo.
2. Al fine di instaurare una società più tollerante, gli Stati devono ratificare le convenzioni internazionali relative ai diritti dell'uomo ed elaborare dove necessario una nuova legislazione per garantire uguaglianza di trattamento e d'opportunità ai differenti gruppi e individui che compongono la società.
3. È essenziale per l'armonia internazionale che gli individui, le comunità e le nazioni accettino e rispettino il carattere multiculturale della famiglia umana. Senza la tolleranza non ci potrebbe essere pace, e senza pace non potrebbe esserci né sviluppo né democrazia.
4. L'intolleranza può assumere la forma di una marginalizzazione dei gruppi vulnerabili e della loro esclusione da ogni partecipazione alla vita sociale e politica, così come può assumere la forma della violenza e della discriminazione nei loro confronti. Così come afferma la Dichiarazione sulla razza e i pregiudizi *razziali*: «tutti gli individui e tutti i gruppi hanno il diritto d'essere differenti» (art. 1.2).

ARTICOLO 3

Dimensioni sociali

1. Nel mondo moderno la tolleranza è più necessaria che mai. Noi viviamo in un'epoca segnata dalla mondializzazione dell'economia e da un'accelerazione della mobilità, della comunicazione, dell'integrazione e dell'interdipendenza, delle migrazioni e degli spostamenti di popolazioni su larga scala, dell'urbanizzazione e della mutazione delle forme d'organizzazione sociale. Dal momento in cui non c'è una sola parte del mondo che non sia caratterizzata dalla diversità, la crescita dell'intolleranza e degli scontri costituisce una minaccia potenziale per ogni regione. Non è un pericolo confinato in un paese particolare, ma una minaccia universale.
2. La tolleranza è necessaria tra gli individui come anche in seno alla famiglia e alla comunità. La promozione della tolleranza e l'insegnamento all'apertura di spirito, dell'ascolto reciproco e della solidarietà deve farsi nelle scuole e nelle università, per mezzo di un'educazione non formale, nelle case e sui luoghi di lavoro. I mass-media sono in una posizione tale da poter avere un ruolo costruttivo nel favorire il dialogo, il dibattito libero e aperto, nel diffondere i valori della tolleranza e nell'enfatizzare i rischi dell'indifferenza verso l'espansione delle ideologie e dei gruppi intolleranti.
3. Come afferma la Dichiarazione dell'Unesco sulla razza e i pregiudizi *razziali*, devono essere prese delle misure volte ad assicurare l'uguaglianza nella dignità e nei diritti degli individui e dei gruppi umani ovunque sia necessario. A questo proposito bisogna porre particolare attenzione ai gruppi vulnerabili socialmente o economicamente sfavoriti, così da assicurargli la protezione delle leggi e dei regolamenti in vigore, espressamente in materia di alloggio, lavoro e salute, così da rispettare l'autenticità della loro cultura e dei loro valori, e da facilitare, particolarmente attraverso l'educazione, la loro promozione e la loro integrazione sociale e professionale.

4. Conviene realizzare degli studi scientifici approfonditi e mettere in campo delle reti che coordinino la risposta della comunità internazionale a questa sfida planetaria, compresa l'analisi, secondo il metodo delle scienze sociali, delle cause profonde di questi fenomeni e delle misure efficaci ad affrontarli, come pure attraverso la ricerca e l'osservazione, al fine di sostenere le decisioni degli Stati Membri in materia di politica generale e della loro azione normativa.

ARTICOLO 4

Educazione

1. L'educazione è lo strumento più efficace per prevenire l'intolleranza. La prima tappa in questo senso consiste nell'insegnare agli individui quali sono i loro diritti e le loro libertà, al fine di assicurarne il rispetto e promuovere egualmente la volontà di proteggere i diritti e le libertà altrui.
2. L'educazione alla tolleranza deve essere considerata come un imperativo prioritario. Per questo motivo è necessario promuovere metodi sistematici e razionali d'insegnamento della tolleranza incentrati sulle risorse culturali, sociali, economiche, politiche e religiose dell'intolleranza, che costituiscono le cause profonde della violenza e dell'esclusione. Le politiche e i programmi d'educazione devono contribuire allo sviluppo della comprensione, della solidarietà e della tolleranza tra gli individui e tra i gruppi etnici, sociali, culturali, religiosi e linguistici, e tra le nazioni.
3. L'educazione alla tolleranza deve mirare a contrastare le influenze che conducono alla paura e all'esclusione dell'altro e deve aiutare i giovani a sviluppare la loro capacità ad esercitare un giudizio autonomo, a condurre una riflessione critica e a ragionare in termini etici.
4. Noi ci impegniamo a sostenere e a mettere in opera programmi di ricerca in scienze sociali e dell'educazione alla tolleranza, ai diritti dell'uomo e alla non-violenza. Di conseguenza, è necessario accordare particolare attenzione al miglioramento della

formazione degli insegnanti, dei programmi di insegnamento, del contenuto dei manuali e dei corsi e di altri tipi di materiale pedagogico, comprese le nuove tecnologie educative, così da formare dei cittadini solidali e responsabili, capaci d'apprezzare il valore della libertà, rispettosi della dignità degli esseri umani e delle loro differenze, capaci infine di prevenire i conflitti o di risolverli con *mezzi* non-violenti.

ARTICOLO 5

Impegno all'azione

Noi ci impegniamo a promuovere la tolleranza e la nonviolenza attraverso programmi e istituzioni nell'ambito dell'educazione, della scienza, della cultura e della comunicazione.

ARTICOLO 6

Giornata internazionale per la tolleranza

Al fine di mobilitare l'opinione pubblica, di sottolineare i pericoli dell'intolleranza e di riaffermare il nostro impegno e la nostra determinazione ad agire in favore della promozione della tolleranza e dell'educazione alla tolleranza, noi proclamiamo solennemente il 16 novembre giornata internazionale per la tolleranza.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

La prima grande edizione delle opere di Leibniz è l'*Opera omnia* a cura di L. Dutens, 6 voll., Ginevra, 1768. Dell'edizione del 1840 dell'*Opera omnia*, diretta da J. E. Erdmann, c'è una riproduzione in facsimile, a cura di R. Vollbrecht, Aalen, 1974.

Delle *Oeuvres de Leibniz*, par Foucher de Careil, Firmin Diderot, 7 voll., Paris, 1861-75 c'è la rist. anast., Hildesheim-New York, 1969; dell'ed. Lipsia, 1906 c'è una rist., New York, 1973.

Fondamentali sono: *Die philosophische Schriften*, editi da G. J. Gerhardt, 7 voll., Berlin, 1875-90 [con la sigla GP] (rist. anast., Hildesheim, 1960-61) e *Die mathematische Schriften*, a cura dello stesso Gerhardt, 7 voll., Berlin e Halle, 1849-63 (rist. anast., Hildesheim, 1962, 19712).

Notevoli frammenti pubblicati da L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Felix Alcan, Paris, 1903 (rist. anast., Hildesheim, Georg Olms, 1966); e *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris 1948 [con la sigla GRUA].

I testi politici di G. W. LEIBNIZ sono stati pubblicati nell'*Akademie-Ausgabe (Politische Schriften: secondo l'abbreviazione, A IV)* in cinque tomi, I (1667-76), II (1677-87), III (1677-89), IV (1680-1692) e V (1692-1694). Attualmente gli scritti politici vengono curati e pubblicati a opera della *Leibniz-Editionsstelle* di Potsdam (sede distaccata dell'*Akademie der Wissenschaften* di Berlino e del Brandeburgo), sotto la direzione di Hartmut Rudolph.

Per le opere politiche: *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, a cura di O. Klopp. 11 voll., Hannover, 1864-84.

L'Accademia prussiana delle Scienze ha iniziato la pubblicazione completa degli scritti di Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Otto Reichl, Darmstadt, Otto Reichl, 1923-1937, Leipzig, 1938-1949, e infine Berlino, Akademie Verlag, 1950 sgg [con la sigla A seguita da numero di serie]. Il primo volume è stato pubblicato nel 1923 e, sinora, sono stati pubblicati i volumi seguenti, che comprendono: l'epistolario generale sino al 1680 (Serie I, voll. 1°-3°); l'epistolario filosofico sino al 1685 (Serie II, vol. 1°); gli scritti politici sino al 1685 (Serie IV, vol. 1°); parte degli scritti filosofici sino al 1672 (Serie VI, vol. 1°). Dal 1970 è iniziata anche la rist. anast. di alcuni volumi dell'edizione dell'Accademia, Hildesheim, 1970 sgg.

Numerosi restano, al momento attuale, gli inediti, come risulta dal confronto tra le opere edite e il catalogo dei manoscritti di Leibniz della Biblioteca Reale di Hannover: *Die Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, a cura di E. Bodemann, Hannover, 1895; rist. anast., Hildesheim, 1965.

Il catalogo del Bodemann, comunque, non è completo, e altri studiosi hanno cercato di stendere un inventario completo per l'edizione sopra citata dell'Accademia prussiana delle Scienze. Cfr., inoltre, E. RAVIER, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, Paris, 1937; rist. anast., Hildesheim, 1966; e ID., *Bibliographie de la philosophie de Leibniz*, Caen, 1927.

Ricordiamo l'ed. *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, par G. Mollat, Neue Bearbeitung, Haessel, Leipzig, 1893² [con la sigla M]. *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover*, hrsg. von O. Klopp, Hannover, Klindworth, 1864-

84, 11 voll., [con la sigla K]. *Theologisches System*, hg. Von C. Haas, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tubinga 1860; rist. Georg Olms, Hildesheim 1966 [con la sigla TS] l'indicazione s. dopo un numero di pagina si riferisce alla successiva pagina dispari, comprendendo l'edizione i testi tedesco e latino a fronte. *Lettres set fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la reconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)*, publiés avec une introduction historique et des notes par P. Schrecker, Felix Alcan, Paris 1934 [con la sigla S].

Fra le ed. parziali, notevoli: *La Monadologie*, a cura di E. Boutroux, 13^a ed., Paris, 1930 (dell'ed. 1842³ c'è una riprod. in facsimile, Paris, 1975); a cura di A. Robinet (insieme ai *Principi della natura e della grazia*), Paris, 1954; *Discours de métaphysique*, a cura di H. Lestienne, Paris, 1929; ed. diretta da A. ROBINET, Paris, 1974 (insieme alla *Monadologia*); ed. H. Lestienne, Paris, 1975. Della *Monadologia*, la trad. it. di E. Colorni, Firenze, 1935 (contiene anche una buona antologia leibniziana); la trad. it. di S. Vanni Rovighi, Brescia, 1956, 1975⁹; la trad. it. di Y. Colombo, con introd. e commento di E. Boutroux, Firenze, 1970; *Lettres de Leibniz à Arnauld*, ed. G. Lewis, Paris, 1952; *Correspondance Leibnij;-Clarke*, ed. Robinet, Paris, 1957; *Politische Schriften*, ed. H. H. Holz, 2 voll., Frankfurt a.M.-Wien, 1966-67.

Altre trad. it.: *Nuovi saggi*, di E. Cecchi, 2 voll., Bari, 1909-11 (rist., 1925-26 e 1989); di M. Mugnai, Roma, 1982; *Discorso di metafisica*, di G. E. Barié, Torino, 1938; *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, di A. Pozzi, Padova, 1966; *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, UTET, Torino 1951 (1965²) [con la sigla SP]. *Saggi filosofici e lettere*, di V. Mathieu, Bari, 1963; *Scritti filosofici*, di D. O. Bianca, 2 voll., Torino, 1967-1968; *Scritti di logica*, di E. Barone, Bologna, 1968; di M. Vignato Rizzo, Padova, 1972; *Saggi di Teodicea*, a cura di V. Mathieu, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994 [con la sigla T]; *Monadologia, Causa Dei*, a cura di G. Tognon, Roma-Bari, Laterza, 1991; *Confessio Philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 1992; *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, 3 voll., UTET, Torino 2000 [con la sigla SF]; *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatastasis*, trad. it. a cura di R. Celada Ballanti, Genova, Il Melangolo, 2001 (con testo originale a fronte). *Le droit de la raison* (Textes réunis et présentés par René Sève), Librairie philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne, Ve, Paris, 1994 [con la sigla DR].

Ulteriori riferimenti bibliografici su Leibniz

- Aiton E.J., *Leibniz. A Biography*, Bristol and Boston, Adam Hilger, 1985; trad. it. *Leibniz*, a c. di M. Mugnai, Il Saggiatore, Milano, 1991.
- Aubin H., «Leibniz und die politische Welt seiner Zeit», in AA. VV., *Vorträge der aus Anlass seines 300. Geburtstages in Hamburg, abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung*, Hamburg, Hansischer Gilden-Verlag, 1946 (pp. 110-142).
- Barillari M., *La filosofia di Leibniz e l'idea etica dello stato* (prolusione), Salerno, 1947.
- Baruzi J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (1907), Scientia Verlag, Aalen, 1975.
- Basso L., *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.
- Belaval Y., *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960.
 - ID., *L'idée d'harmonie chez Leibniz*, in "Studium generale", 9, 1966 (pp. 558-568).
 - ID., «Les variations du rapport de la théorie et de la pratique», in AA. VV., *Theoria cum Praxi. Akten des III. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover 12-17. November 1977, «Studia Leibnitiana» Franz Steiner, Sonderheft, Wiesbaden, 1980.
 - ID., *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, settima edizione, Vrin, Paris 1993.
- Bellinazzi P., *Conoscenza, Morale, Diritto. Il futuro della metafisica in Leibniz, Kant, Schopenhauer*, Ets, Pisa, 1990.
- Bianca D. O., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, La Scuola, Brescia, 1973.
- Bloch E. (1950-1956), *Neuzeitliche Philosophie I: von Descartes bis Rousseau. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: 1950-1956*, hrsg. von R. Römer-B. Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985 (pp. 118-176).
 - ID., *Das Prinzip Hoffnung*, in ID., *Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959; *Il principio speranza*, trad. it. di C. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano, 2005.
 - ID., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1962; *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna, 1975.
- Blumenberg H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981; *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, trad. it. di B. Argenton, il Mulino, Bologna, 1984.
- Boehm A., *Le vinculum substantiale chez Leibniz, ses origines historiques*, Vrin, Paris, 1962.
- Boyer C. B., *Storia della matematica*, ISEDI, Milano, 1976.
- Campanale D., *Il diritto naturale tra metafisica e storia, Leibniz e Vico*, Giappichelli, Torino, 1988.
- Cardoso A., «La place d'autrui dans la détermination de l'identité européenne», in *Synthesis philosophica*, 2, 1997.
- Carvajal Villaplana, A., «Ética y política en Leibniz» (I parte), in *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37, 1999.

- Cassirer E. (1902), *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Georg Olms, Hildesheim, 1962; *Cartesio e Leibniz*, trad. it. di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari, 1986.
 - ID., *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin, 1922; trad. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, a c. di G. Spada, Le Lettere, Firenze, 1999.
 - ID., *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen, 1932; *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1983.
- Celada Ballanti R., *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori Editore, Napoli, 2004.
- Cirino R., *Dal movimento alla forza, Leibniz: l'infinitesimo tra logica e metafisica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.
- Conze W., *Leibniz als Historiker*, Walter de Gruyter, Berlin, 1951.
- Couturat L., *La logique de Leibniz, d'après des documents inédits*, Alcan, Paris, 1901.
- Corsano A., *Bayle, Leibniz e la storia*, Guida, Napoli 1971.
- Crispini F., *Idee e forme di pensiero*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.
- Dascal M., *La semiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris 1978.
- Davillé L., *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Félix Alcan, Paris, 1909.
- Deleuze G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris, 1988; trad. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino, 2004.
- Duchesneau F., *Leibniz et la méthode de la science*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- Dilthey W., Troeltsch E., *Leibniz e la sua epoca*, a cura di R. B. Oliva, Guida, Napoli, 1989.
- Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Estermann J., *Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Peter Lang, Bern-Frankfurt am Main- New York-Paris, 1990.
- Feuerbach L., (1837), *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie zur neueren Entwicklung und ihrer Entwicklung*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959.
- Fichant M., «Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: die Apokatastasis bei Leibniz», in *Studia Leibnitiana*, 1, 1997 (pp. 133-150).
- Foucher de Careil A., *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, De Rodeval, Paris, 1905.
- Friedmann G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris 1962.
- Gaudemar (de) M., «Éthique et politique chez Leibniz», in *Philosophie*, 39, 1993 (pp. 60-82).
- Gabrielli F., *Cantieri dell'anima. La salute e la cura dei giovani: Itinerari filosofici*, Franco Angeli, Milano, 2005.
- Gérard A., *L'Ateismo*, Conferenza di Tolosa del 15 gennaio 1997, trad. it. di F. Virzo, 2006.
- Gil F., «Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie», in *Passé Présent*, 3, 1984 (pp. 147-164).
- Giannetto G., *Pensiero e Disegno, Leibniz e Kant*, Loffredo Editore, Napoli, 1990.

- Moreau J., *L'univers Leibnizien. Avec un appendice: L'espace e les vérités éternelles chez Leibniz*, Vitte, Paris, 1956; rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1987.
- Mugnai M., *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano, 1976.
 - ID., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino, 2001.
- Nobili R., *La cognizione dello spazio e il principio di dualità*, Dipartimento di Fisica "G. Galilei", Università di Padova, 1990.
- Naert E., *Leibniz et la querelle du pur amour*, Vrin, Paris, 1959.
 - ID., *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Vrin, Paris, 1961.
 - ID., *La pensée politique de Leibniz*, PUF, Paris, 1964.
 - ID., «'Uneasiness' est inquiétude», in *Les études philosophiques*, 1, 1971 (pp. 67-76).
- Nourrisson J. F., *La philosophie de Leibniz*, Hachette, Paris, 1860.
- Oliva R. B. (a cura di), *Incidenza di Leibniz sul Historismus: Humboldt, Dilthey*, in DILTHEY-TROELTSCH, *Leibniz e la sua epoca*, Guida, Napoli, 1989.
- Pfeleiderer E. (1876), *Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger*, Aalen, Scientia Verlag, 1987.
- Philonenko A., 1970, «Etude leibnitienne: Feuerbach et la monadologie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, pp. 20-46.
- Piro F., *Varietas Identitate Compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Bibliopolis, Napoli, 1990.
 - ID., *Spontaneità e Ragion Sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2002.
- Poma A., *Impossibilità e necessità della teodicea. «Gli Essais» di Leibniz*, Mursia, Milano, 1988.
- Preti G., *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Bocca, Milano-Roma, 1953.
- Racionero Q., «Wissenschaft und Geschichte bei Leibniz», in *Studia Leibnitiana*, 1, 1991 (pp. 57-78).
 - ID., «El principio de la 'place d'autrui' y la racionalidad de la política», in *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, I. Murillo (ed. por), Colmenar Viejo, Diálogo filosófico, 1994 (pp. 583-611).
- Riley P., *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
 - ID., «Leibniz and the Idea of the Common Good», in A. Andreu-J. Echeverria-C. Roldan (eds.), *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, Actas del congreso internacional, Universidad Politécnica de Valencia, 21-23 marzo 2001, UPV, Valencia 2002 (pp. 355-364).
- Robinet A., *Leibniz et la racine de l'existence*, Éditions Seghers, Paris, 1962.
 - ID., *G. W. Leibniz: Iter Italicum, (mars 1689- mars 1690), La dynamique de la République des Lettres*, Olschki, Firenze, 1988.
 - ID., *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, Paris, 1994.

- ID., «Das ‚Haus‘ bei Leibniz», in *Labora diligenter*, hrsg. von M. Fontius-H. Rudolph-G. Smith, «Studia Leibnitiana» Franz Steiner, Sonderheft, Stuttgart, 1999 (pp. 222-237).
- Rovighi S. V., *Filosofia della conoscenza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007.
 - Rossi P., *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Feltrinelli, Milano, 1962.
ID., *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, il Mulino, Bologna, 1983.
 - Ruck, E. (1909), *Die Leibniz'sche Staatsidee*, Mohr, Tübingen, 1969.
 - Russell B. (1900), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, At the University Press, Cambridge, 1900; trad. it. *La filosofia di Leibniz*, a c. di R. Cordeschi, Newton Compton, Roma, 1972.
 - Scaravelli L., *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, a. c. di G. Brazzini, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
 - Schiedermaier H., *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz*, «Studia Leibnitiana» Franz Steiner, Sonderheft, Wiesbaden, 1970.
 - Schneiders, W., «Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz», in *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelzy zum 65. Geburtstag*, hrsg. von F. Kaulbach-W. Krawietz, Berlin, Duncker & Humblot, 1978 (pp. 589-604).
ID., «Aufklärung durch Geschichte. Zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie: Leibniz, Thomasius, Wolff», in *Leibniz als Geschichtsforscher*, hrsg. von A. Heinkamp, Symposium in Ferrara 12.-15. Juni 1980, «Studia Leibnitiana», Franz Steiner, Sonderheft, Wiesbaden, 1982 (pp. 79-99).
 - Serres M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 voll., PUF, Paris, 1968.
 - Sève R., *Leibniz et l'Ecole moderne du droit naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
 - Solinas G., *La <<Protogaea>> di Leibniz ai margini della rivoluzione scientifica*, Cagliari 1973.
 - Socorro Fernández-García M., *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2000.
 - Semplici S., *Dalla teodicea al male radicale*, Cedam, Padova, 1990.
 - Tundo L., *L'utopia di Fourier: in cammino verso l'armonia*, Edizioni Dedalo, Bari, 1991.
 - Vossler O., «Leibniz in der weltpolitischer Situation seiner Zeit», in AA. VV., *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, Mohr, Tübingen, 1950 (pp. 273-288).
 - Winter E., 1968, *Leibniz und die Aufklärung*, Berlin, Akademie Verlag.
 - Zingari G., *Invito al pensiero di Leibniz*, Mursia, Milano, 1994.

Opere di altri autori

- Bayle P., *Pensieri sulla cometa*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Descartes R., *Frammenti giovanili, Regole, La ricerca della verità, Il mondo, L'uomo, Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, V. I, Laterza, Roma- Bari, 1994.
 - ID., *Meditazioni metafisiche*, traduzione e introduzione di S. Landucci, Laterza, Bari, 2000.
- Fontenelle B. Le Bovier de, *Digressione sugli antichi e sui moderni* (1688), testo a fronte, introd. a c. di A. M. Iacono, Manifestolibri, Roma, 1996.
- Galilei G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi, Torino, 1982.
- Derrida J., *Oggi, l'Europa*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano, 1991.
- Dilthey W., *Leibniz e la fondazione dell'Accademia di Berlino*, in *Leibniz e la sua epoca*, a cura di R. B. Oliva, Guida, Napoli, 1989.
- Heschel A. J., *Passione di verità*, trad. it. di L. Theodoli, Rusconi, Milano 1977.
- Husserl E., *Lettera a Georg Misch del 27 novembre 1930*, in *Briefwechsel*, a cura di K. ed E. Schuhmann, 10 voll., Kluver, Dordrecht, 1994.
- Lamy F., *De la connaissance de soi même*, seconda edizione, in VI tomi, t. III, Paris, 1701.
- Las (de) Casas B., *Brevisima Relacion de la Destruicion de las Indias*, 1542, trad. it. *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, a cura di C. Acutis, Mondadori, Milano, 1987⁷.
- Locke J., *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma- Bari, 1988.
- Meinecke F., *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954.
- Montaigne (de) M., *Essais*, 1580, trad. it *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano, 2002⁴.
- Ortega Y Gasset J., *L'uomo e la gente*, trad. it. di L. Infantino, Armando, Roma, 1996.
 - ID., *L'ottimismo in Leibniz*, in *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Svignano, Sansoni, Firenze, 1983.
- Ovidio, *Metamorfosi*, libro VII, vv. 20-21.
- Ricoeur P., *Finitudine e colpa*, a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970.
 - ID., *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia, 1995.
- Spinoza B., *Etica*, parte IV, § XVII, Torino 1978.
- Thomasius J., *Origine della controversia sul principio di individuazione*, "Prefazione a G. W. Leibniz", in *Disputazione metafisica sul principio di individuazione*, a cura di G. Aliberti, "Presentazione" di F. Barone, Levante, Bari, 1999.
- Voltaire F. M. A., *Trattato sulla tolleranza*, "Prefazione" di S. Veca, trad. e cura di L. Bianchi, Feltrinelli Editore, Milano, 2004⁶ (titolo originale: *Traité sur la tolerance*, 1763).
- Voltaire F. M. A., Rousseau J. J., Kant I., *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, Introduzione e cura di A. Tagliapietra, Traduzioni di S. Manzoni ed E. Tetamo, con un "Saggio" di P. Giacomoni, Bruno Mondadori, Milano 2004.

- Weil S., *Attesa di Dio*, a cura di J. M. Perrin, trad. it. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972.

Bibliografia Europa

- Un'ampia ricognizione dell'evoluzione dei Trattati e della politica comunitaria in materia si trova in K. Hailbronner, *European immigration and asylum law under the Amsterdam Treaty*, in *Common Market Law Review*, vol. 35, 1998, p. 1047. E. Guild, H. Staples, *Inside out and outside in: third country nationals in European law and beyond*, relazione presentata al corso "European law and policy on immigration and asylum", Università Libera di Bruxelles, luglio 2002. La Comunicazione COM (2000) 757 Final, 22.11.2000, "Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on a Community Immigration Policy", disponibile (come tutti i documenti delle istituzioni europee) all'indirizzo web <http://www.europa.eu.int> nella banca dati EurLex, e, nell'ambito dei lavori della Convenzione Europea, la Nota del Presidio alla Convenzione CONV 69/02, 31.5.02, "Justice and Home Affairs-Progress report and general problems" in <http://european-convention.eu.int>. Ricordiamo, inoltre, anche l'analisi dei vincoli posti al nostro legislatore in materia di disciplina dell'immigrazione e delle condizioni dello straniero dall'adesione ai Trattati costitutivi delle Comunità e dell'Unione Europea, che si può leggere nella sentenza della Corte Costituzionale n. 31/2000.
- Sulla carta europea come primo riferimento A. Manzella, P. Melograni, E. Paciotti e S. Rodotà, *Riscrivere i diritti in Europa. Introduzione alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, con testo accluso, Il Mulino, Bologna 2001; *L'Europa dei diritti. Commento alla Carta dei diritti fondamentali*, a cura di R. Bifulco, M. Cartabia, A. Celotto, Il Mulino, Bologna, 2001.
- (Aa Vv), *Regionalismi ed integrazione europea*, a cura di E. Pfössl, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", Roma 2005, p. 242.
- Allegretti U., *Diritto e stato nella mondializzazione*, Città aperta, Troina (Enna) 2002.

ID., *I diritti fondamentali fra tradizione statale e nuovi livelli di potere*, in *I diritti umani tra politica, filosofia e storia*, Tomo secondo, Guida, Napoli, 2003.
- Barber P., *Mito, religione e conoscenza: la mappa del mondo medievale, in Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*, Milano, 2001 (pp. 48-57).
- Beck U., Grande E., *Pour un empire européen*, Flammarion, Paris, 2007.
- Bombardelli O., *La formazione del cittadino d'Europa: politiche nazionali e ruolo della comunità europea*, in *Insegnare in Europa. Comparazione di sistemi formativi e pedagogia degli scambi interculturali*, a cura di D. Palomba e N. Bertin, Franco Angeli, Milano, 1993, p. 142.
- Burke P., *Did Europe Exist before 1700?*, in "History of European Ideas", vol. I, 1980.
- Cacciari M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994,
- Carravetta P., *La questione dell'identità nella formazione dell'Europa*, in *La letteratura europea vista dagli altri*, a cura di F. Sinopoli, Meltemi editore srl, Roma, 2003.
- Celada Ballanti R., *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori Editore, Napoli, 2004.
- Chabod F., *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Laterza, Roma-Bari, 1995.

- Conti A., *Lettere da Venezia a Madame la Comtesse de Caylus (1727-1729)*, con l'aggiunta di un *Discorso sullo stato della Francia*, a cura di S. Mamy, Olschki, Firenze, 2003.
- Cristin R., *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma, 2001.
 - ID., *Europa: fenomenologia e interculturalità*, in R. Cristin, S. Fontana, *Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unità europea*, Marsilio, Venezia, 1997.
- Delanty G., *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*, MacMillan, London, 1995.
 - ID., *L'identità europea come costruzione sociale*, in *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, a cura di L. Passerini, La Nuova Italia, Scandicci, 1998.
- De Giovanni B., *L'ambigua potenza dell'Europa*, Guida, Napoli, 2002.
- Delors J., in "Le Monde", 19 janvier 2000.
- Derrida J., *Oggi, l'Europa*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano, 1991.
- Di Nolfo E., *Storia delle relazioni internazionali. Dal 1918 ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- Dusi P., *Flussi migratori e problematiche di vita sociale. Verso una pedagogia dell'interculturale*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- Duroselle J. B., *L'idea di Europa nella storia*, Milano, 1964.
- Eco U., *Dalla terra piatta alla terra cava*, in *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*, Milano, 2001.
- Erdas F. E., *Il maestro tra memorie e utopie*, Armando Editore, Roma, 2006.
- Ferrone V., Roche D. (a cura di) *Ragione*, in *l'Illuminismo dizionario storico*, Laterza, Bari, 1997.
- Fiore P., *Nuovo diritto internazionale: secondo i bisogni della civiltà moderna*, Presso la Casa Editrice e tipog. Degli Autori-Editori, Milano 1865.
- Geremek B., *Le radici comuni dell'Europa*, Milano, 1991.
- Hazard P., *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, 2 tomi, Boivin, Paris, 1935; trad. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1946.
 - ID., *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Boivin et Cie, Paris, 1946.
- Hegel G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di Benedetto Croce, Laterza, Bari 1963.
- Husserl H., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja, 1959; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, "Prefazione" di E. Paci, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 2008.
 - ID., *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, a cura di Karl Schuhmann, Dordrecht-Boston-London, 1994.
 - ID., *Crisi e rinascita della cultura europea*, a cura di R. Cristin, Marsilio, Venezia, 1999.
- Iiritano M., *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea*, edizioni Dedalo, Bari, 2004,

- Koirê A., *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (1957), trad. it. L. Cafiero, Milano 1970.
- Lenoble R., *Le origini del pensiero scientifico* (1958), trad. it. P. Casini, Bari, 1976.
- Le Goff J., *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
 - ID., *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
 - ID., *Il cielo sceso in terra, le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Lopez R. S., *La nascita dell'Europa. Secoli V e XIV*, Einaudi, Torino, 1966.
 - ID., *La nascita dell'Europa. Secoli V-XIV*, Einaudi, Torino, 1966.
- Lord Curzon Of Kedleston (George Nathaniel Curzon), *Frontiers*, "The Romanes Lectures" 1907 (2^a ed.), The Clarendon Press, Oxford, 1908.
- Mammarella G., Cacace P., *Storia e politica dell'Unione europea*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Marsella A., *Europa un mito da ricostruire*, "Saggio introduttivo", in *Europa: un'eredità, una sfida, una promessa* di JAN BERTING, trad. it. di A. Marsella, Armando Editore, Roma, 2007 (titolo originale: *Europe: a Heritage, a Challenge, a Promise*, Eburon Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2006).
- Mendras H., *L'Europa degli europei*, il Mulino, Bologna, 1999.
- Mikkeli H., *Europa. Storia di un'idea e di un'identità*, il Mulino, Bologna 2003.
- Morin E., *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris, 1987.
- Noiriël G., *La tyrannie du national : le droit d'asile en Europe, 1793-1993*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.
- Preti G., *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma, 1953.
- Ragionieri E., "Lecture di Pensiero e Arte", *La polemica su la Weltgeschichte*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1951.
- Ranke L., *Über die Epochen der neueren Geschichte*, in RANKE, *Weltgeschichte*, vol. IX, a cura di Alfred Dove, Leipzig, 1988. Delle *Epochen* si dispone oggi dell'ed. critica curata da T. Schieder e H. Berding, R. Oldenbourg Verlag, München-Wien, 1971 (che è il vol. II di *Aus Werk und Nachlass*); trad. di G. Valera, *Le epoche della storia del mondo*, a cura di F. Pugliese Carratelli, "Introduzione" di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli, 1984.
 - ID., "Zur Einleitung, Umriß einer Abhandlung von der Einheit der romanischen un germanischen Völker und von ihrer gemeinschaftlichen Entwicklung", in *Geschichten der römischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, bev E. Reimer, Leipzig und Berlin, 1824.
- Ratzinger J., *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004.
 - ID., *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri oggi e domani*, in M. PERA, J. RATZINGER, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004
- Ratzel F., *Politische Geographie*, durchgesehen und ergänzt von E. Oberhummer, 3 voll., Oldenbourg, München-Berlin, 1923 (ed. or. 1897).
- Ricceri M., *Il cammino dell'idea d'Europa. Appunti e letture*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

- Ricuperati G., *Uomo dei Lumi*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico critico*, a cura di V. Ferrone, D. Roche, Laterza, Roma-Bari, 1997.
ID., *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, UTET, Torino, 2006.
- Rapetti E., *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Olschki, Firenze, 2003.
- Sinigaglia C., "Presentazione" in EDMUND HUSSERL, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Cortina, Milano, 1999.
- Spengler O. (1923), *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Vollständige Ausgabe in einem Band*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck); trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano, 1950.
- Spiazzi R., *Lineamenti di etica politica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1989.
- Vasoli C., Pissavino P., *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- Tabboni S., *Identità europea, identità nazionale, identità etnica*, in "Pubblicazioni ISMU – Quaderni", n. 6/1995.
- Venturi F., *Illuminismo italiano e illuminismo europeo*, in *La cultura illuministica in Italia*, a cura di M. Fubini, Eri, Torino, 1957.
- Wilterdink N., *The european ideal. An examination of european and national identity*, in "Archives européennes de sociologie", vol. 34.

Bibliografia formazione

- Burza V., "L'educazione è comunicazione". *Scuola italiana moderna: periodico settimanale di pedagogia, didattica e letteratura*, Nuova Serie, 2002, Vol. 17 (pp. 12-13).
ID., "Formazione e comunicazione tra tradizione e contemporaneità", in *Comunicazione, conversazioni su comunicazione e educazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002 (pp. 125-144).
ID., *La formazione tra marginalità e integrazione*, PERIFERIA, COSENZA, 2002.
ID., *ComEducazione. Conversazioni su comunicazione e educazione*. a cura di G. Greco, Cap. II, "Formazione e comunicazione tra tradizione e contemporaneità", Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002 (pp. 125-144).
ID., *La relazione educativa: prospettive interdisciplinari*, a cura di A. Costabile, Cap. I, "Comunicazione, relazione educativa e formazione: una prospettiva pedagogica", Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008 (pp. 17-32).
ID., "Il docente di sostegno specializzato nella prospettiva della formazione umana". *Il nodo. Scuole in rete*, 2003 (pp. 23-25).
ID., "Comunicazione e prospettive pedagogiche. *Il nodo. Scuole in rete*, 2003, Vol. 22 (pp. 11-12).
ID., "Media e formazione". *Scuola italiana moderna : periodico settimanale di pedagogia, didattica e letteratura*, 2003, Vol. 18 (pp. 16-17).

- ID., *Formazione e persona. Il problema della democrazia*, Roma, Anicia, 2003.
- ID., *Modelli fenomenologici*, a cura di F. Cambi, Cap. III, “L’intenzionalità in Ludwig Binswanger. Prospettive pedagogiche. Modelli fenomenologici”, Unicopli, Milano, 2004 (pp. 150-160).
- ID. (a cura di), *Democrazia e nuova cittadinanza. Interpretazioni pedagogiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.
- ID. “Il problema dei valori nel tempo della complessità”, in *Educazione e formazione generale dell’uomo*, a cura di G. Guerriero G., Sauna edizioni, Rende (CS) 2005 (pp. 103-111).
- ID. (a cura di), *Il soggetto come problema pedagogico*, Armando Editore, Roma, 2006.
- ID. *Scuola e integrazione*, Cap. II, “Dall’emarginazione all’integrazione: i principi pedagogici” Roma, Anicia, 2008 (pp. 25-38).
- ID., *Formazione e società globale*, Roma, Anicia, 2008.
- Bhabha H. K., *Il diritto alla scrittura*, in N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz et al., *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, trad. it. Mondadori, Milano, 2004, pp. 203-27.
 - Butler J., *Vite precarie*, trad. it. Meltemi, Roma 2004.
 - Cambi F., *Il congegno del discorso pedagogico. Metateoria, ermeneutica e modernità*, Clueb, Bologna, 1986.
 - Cacciatore G., D’Anna G. (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma, 2010.
- ID., *L’interculturalità e le nuove dimensioni del sapere filosofico e delle sue pratiche*, in V. Gessa Kurotschka, G. Cacciatore (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma, 2007.
- ID., *Capire il racconto degli altri*, pubblicato su “Reset”, 97, 2006.
- Cornacchioli T., Spadafora G. (a cura di), *Pasquale Rossi e il problema della folla*, Armando Editore, Roma, 2000.
 - Erdas F. E., *Il maestro tra memoria e utopie*, Armando Editore, Roma, 2006.
 - Impara P., *L’«Educazione nelle filosofie del conoscere»*, Mondadori, Milano, 2005.
 - Granese A., *La conversazione educativa. Eclisse o rinnovamento della ragione pedagogica*, Armando Editore, Roma, 2008.
 - Trebisacce G., Burza V., “Riflessioni sul concetto di persona” in Antonio Banfi, *Il soggetto come problema della pedagogia*, a cura di V. Burza, Armando Editore, Roma 2007, I problemi dell’educazione pp. 86-93.
 - Spadafora G., “Riflessioni su un rapporto fondamentale: pedagogia e affettività”, in *Nel conflitto delle emozioni. Prospettive pedagogiche*, a cura di F. Cambi, Armando Editore, Roma, 1988.
- ID., “Formazione e storia. Dall’idealismo all’ermeneutica”, in *La formazione. Studi di pedagogia critica*, a cura di F. Cambi, Unicopli, Milano, 1994.
- ID., “Educazione, democrazia, media e new media. Un problema nuovo? Un’ipotesi”, in *Comunicazione e educazione. Un incontro di due culture*, a cura di D. Salzano, Isola dei ragazzi, Napoli, 2000.
- Spadafora G., Cambi F. Muzi M. Colicchi E. *Pedagogia generale*, La Nuova Italia, 2002.

- Spadafora G. Colonnello P., *Croce e Dewey oggi*, Bibliopolis, Napoli, 2002.
- Spadafora G. (a cura di), *John Dewey. Una nuova democrazia per il XXI secolo*, Anicia, Roma, 2003.
 - ID., *Intenzionalità: una categoria pedagogica*, Vol. I, a cura di E. Colicchi, Cap. II, “L’intenzionalità in pedagogia: un’ipotesi”, Unicopli, Milano, 2004 (pp. 39-62).
 - ID., *Democrazia e nuova cittadinanza. Interpretazioni pedagogiche*, a cura di V. Burza, Cap. III, “Educazione e cittadinanza tra democrazia e potere mediatico”, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005 (pp. 106-118).
 - ID., *I problemi della pedagogia*, a cura di I. Volpicelli, Cap. II, “Educazione e democrazia”, Anicia, Roma, 2006 (pp. 143-156).
- Recchia Luciani F. R., *Il connubio tra immaginazione e comprensione a fondamento dell’etica interculturale*, in G. Cacciatore, G. D’Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*.

Bibliografia Identità

- Augé M., *Nonluoghi. Introduzione a un’antropologia della surmodernità*, trad. it. di D. Rolland, Elèuthera editrice, Milano, 1993 (titolo originale: *Non-lieux: Introduction a une Anthropologie de la Surmodernité*, Éditions du Seuil, Paris, 1992).
- Baumann G., *L’enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, trad. it. di U. Livini, Il Mulino, Bologna, 2003 (titolo originale: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York – London, 1999)
 - ID., *Intervista sull’identità*, a cura di B. Vecchi, trad. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Barber P., *Mito, religione e conoscenza: la mappa del mondo medievale*, in *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*, Milano, 2001.
- Battista P., *La fine dell’innocenza. Utopia, totalitarismo e comunismo*, Marsilio, Venezia, 2000.
- Benhabib S., *La rivendicazione dell’identità culturale. Eguaglianza e diversità nell’era globale* (2002), trad. it. il Mulino, Bologna, 2005.
- Bekombo M., *Le paradoxe de l’antropologie*, «Recherche, Pédagogie et Culture», 1980.
- Burke E., *Reflections on the Revolution in France*, London 1790, trad. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, “Prefazione” di G. Gentile, a cura di V. Beonio-Brocchieri, Cappelli, Bologna, 1930.
- Burza V., *Pedagogia, formazione e scuola. Un rapporto possibile*, Armando Editore, Roma, 1999.
- Burgio A., *Forme perverse dell’identità europea (sul nesso razzismo-modernità)*, dispensa interna, Università di Bologna, 2003.
- Breidenbach J., Zukrigl I., *Danza delle culture. L’identità culturale in un mondo globalizzato*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2000.
- Cacciatore G., D’Anna G. (a cura di), *Interculturalità: tra etica e politica*, Carocci, Roma, 2010.

- Cipriani R., *Identità e legittimazione*, in AA.VV. “Complessità sociale e identità”, 1985.
- Cruz M., *Farsi carico. A proposito di responsabilità e di identità personale*, Meltemi, Roma, 2005.
- Dal Fiume G., *Educare alla differenza*, Emi, Bologna 2000.
- D’agostino N., *Shakespeare e i Greci*, Bulzoni, Roma, 1994.
- De Vita R., “Presentazione”, in *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, a cura di R. De Vita, F. Berti, L. Nasi, Franco Angeli, Milano, 2009.
- Del Pistoia D., *Nazismo: tra mito politico e modernità*, Armando Editore, Roma, 2006.
- Dusi P., *Flussi migratori e problematiche di vita sociale. Verso una pedagogia dell’intercultura*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- Fabietti U., Matera V., *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma, 1999.
- Fabrizio E. M., *Il rapporto tra le culture*, in *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, a cura di C. Quarta, edizioni Dedalo srl, Bari, 2004.
- Fernet-Betancourt R., *Trasformazione Interculturale della Filosofia*, Dehoniana Libri - Pardes Edizioni, Bologna, 2006.
- Fossà G., *La terza torre: libertà, sicurezza, diritti civili e terrorismo dopo l’11 settembre*, Fazi Editore srl, Roma, 2002.
- Fukuyama F., *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992; trad. it. *La fine della storia e l’ultimo uomo*, a cura di D. Ceni, Bur, Milano, 2007.
- Granesi A., *L’albero della conoscenza e l’albero della vita. Saggio sulla disseminazione filosofica*, Armando Editore, Roma, 2010.
- Hayek von F. A., *The Fatal Conceit: the Errors of Socialism*, Routledge 1988; *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, trad. it. di F. Mattesini, Rusconi, Milano, 1997.
- Jabbar A., Lonardi N., *Immigrazione e rapporti interculturali. I diritti umani fra enunciazione e prassi*, in *Tra il dire e il fare. L’educazione alla prassi dei diritti umani. Annali 1999*, a cura di C. Tugnoli, “Presentazione” di M. G. Dutto, “Introduzione” di C. Tugnoli, Franco Angeli, Milano, 2007.
- Kilani M., *Guerra e sacrificio*, “Prefazione” e cura di A. Rivera, trad. di V. Carrassi, Edizioni Dedalo srl, Bari, 2008 (titolo originale: *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, Presses Universitaires de France [PUF], Paris, 2006).
- Laing R. D., *Soi et les autres*, Gallimard, Paris 1971.
- La Rosa M., “Presentazione”, in L. Morri, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l’agire economico e sociale*, Franco Angeli, Milano, 2004.
- Longo P., “Presentazione”, in *Il futuro oltre lo «stretto». Indagine sul capitale umano: i diplomandi nel sistema locale di Palermo*, a cura di A. Buccafusco, Franco Angeli, Milano, 2009.
- Naso P., *L’identità nel sistema dell’informazione*, in *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, a cura di R. De Vita, F. Berti, L. Nasi, Franco Angeli, Milano, 2009.
- Palomba D., *Strutture attuali e tendenze evolutive nei sistemi formativi dei paesi della Cee. I problemi della comparazione*, in *Insegnare in Europa. Comparazione di sistemi formativi e pedagogia degli scambi interculturali*, a cura di D. Palomba e N. Bertin, Franco Angeli, Milano, 1993.

- Paparella N., *Progettazione educativa e comunità educante*, in *Il progetto educativo vol. II. Comunità educante, opzioni, curricula e piani*, a cura di N. Paparella, Armando Editore, Roma, 2009.
- Pellicani L., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
ID., *La scienza come professione*, Armando Editore, Roma, 1997.
- Peraro F., Vecchiato G. (a cura di), *Responsabilità sociale di territorio. Manuale operativo di Sviluppo sostenibile e best practices*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- Pellicani L., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.
- Pizzi F., *Educare al bene comune. Linee di pedagogia interculturale*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.
- Pulito M. L., *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'Analisi Transazionale*, Armando Editore, Roma, 2003.
- Santillo M. C. *La partecipazione politica: un diritto o un dovere?*, in *Crollo delle ideologie o silenzio dei valori?*, a cura di G. Cazora Russo, Franco Angeli, Milano 2007.
- Santerini M., *Educare alla cittadinanza: la pedagogia e le sfide della globalizzazione*, Carocci, Roma, 2001.
- Spinicci P., *Fenomenologia ed ermeneutica*, in Aa Vv, *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, vol. XI, *La filosofia contemporanea. La filosofia della seconda metà del Novecento*, II Edizione interamente riscritta e ampliata a cura di G. Paganini, Piccin Nuova Libreria-Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi, Società Editrice Libreria, 2 voll., tomo I, cap. XIV, Padova, 1998.
- Thibon G. (1940), *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*, Librairie de Médicis, Paris, 1945, trad. it. *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, "Prefazione" di G. Marcel, a cura e con considerazioni introduttive di M. Respinti, Milano, Effedieffe Ed., 1998.
- Viola F., *Identità e comunità: il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.
- Sartori G., *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milano. 2000.
- Signore M., *Autenticità nella differenza: interiorità e identità plurali*, in "Bollettino Filosofico XXIII (2007)", *Rappresentazioni dell'interiorità e dell'alterità nell'Europa moderna*, a cura di G. Mocchi e M. Piazza, Aracne editrice srl, Roma, 2008.
- Ricoeur P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2005.
- Viola F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.
- Weber M., *La scienza come professione*, Armando Editore, Roma, 1997.

Bibliografia Islam

- Balta P., *L'Islam*, traduzione a cura di E. Coccia, Armando Editore, Roma, 2006 (titolo originale: *Islam*, Le Cavalier Bleu, Paris 2001).
- Bernardini E. (a cura di), "Bollettino Notizie e Commenti 2008", Istituto di Pubblicità, n. 35, 9 settembre 2008.

- Huntington S. P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2008.
- Laroui A., *Islam et modernité*, La Découverte, Parigi, 1987.
- Lewis B., *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari, 1991.
- Kilani M., *Islam e modernità: alcune proposte di letture*, in *L'inquietudine dell'Islam*, a cura di A. Rivera, Edizioni Dedalo srl, Bari, 2002.
- Khomeyni, *Il governo Islamico*, Leda, Roma (s. d.).
- Tessitore F., "Introduzione", in L. Caetani, *Islam e Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.

Bibliografia Religione

- Bloch E., *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano, 1982 (titolo originale: *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969).
- Bove L., *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, "Prefazione" di T. Negri, trad. it. di F. Del Lucchese, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- Chehata Anawati G., *Islam et christianisme. La rencontre de deux cultures en Occidente au Moyen-Age*, Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Il Cairo 1991; trad. it. di E. Fera, *Islam e Cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'Occidente medievale*, Vita e pensiero, Milano 1994.
- Corbin A. (a cura di), *Histoire du Christianisme*, Édition du Seuil, Paris, 2007, trad. it. di F. Saba Sardi, *Storia del cristianesimo*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.
- Cusano N., *La pace nella fede*, in *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, a cura di M. L. Lanzillo, CLUEB, Bologna, 2002.
- Fragnito G., *Religioni contro: l'Europa nel secolo di ferro*, in *Storia moderna*, a cura di G. Abbattista, Donzelli Editore, Roma 2001.
- Lortz J., Iserloh E., *Storia della Riforma*, trad. it. di M. P. Foresti, a cura di B. Ulianich, Bologna 1974.
- Malavasi P., *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- Mandel G., *Storia del sufismo*, Bompiani, Milano, 2001.
- Marcone A., *L'ecumenismo in Giuliano e i problemi dell'impero tardo antico*, in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, "Bergamo, 18-21 settembre 1995", "Alle radici della casa comune europea", vol. II, a cura di L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998.
- Najm-Oud-Dine Bammate, *L'Islam et Occident (Dialogues)*, Edizioni Unesco, Parigi, 2000.
- Pascal B., *Pensieri*, traduzione, introduzione e note di Paolo Serini (a cura di), Einaudi, Torino, 1962.
- Paschoud F., *L'intolleranza cristiana vista e giudicata dai pagani*, a cura di P. F. Beatrice, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1990.
- Peyronel Rambaldi S., *La riforma protestante*, in *Storia moderna*, a cura di G. Abbattista, Donzelli Editore, Roma, 2001.

- Pesce M., *Religioni e secolarizzazione*, in *Introduzione alla storia contemporanea*, a cura di P. Pombeni, Il Mulino (Strumenti), Bologna 1998, pp. 103-117.
- Scognamiglio E., *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline Editoriale libri, Torino, 2001.
- Tibi B., *Il fondamentalismo religioso*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997
- Talbi M., Jarczyk G., *Islam e libero pensiero. Laicità e democrazia nel mondo musulmano*, Utet, Torino, 2005.

Bibliografia Tolleranza

- “Ambrogio a Valentiniano II (384 d. C.)”, in *Epistola XVIII*, 8, ora in SANT’AMBROGIO, *Opere*, a cura di G. Coppa, UTET, Torino, 1969.
- Bauman, Z., *Intervista sull’identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma, 2003.
- Beatrice P. F. (a cura di), *L’intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, centro editoriale Devoniano, Bologna, 1990.
- Bobbio N., *Lettera sulla tolleranza*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
- Calvin J., *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani (1554)*, Librairie Droz, Geneve, 2009.
- Castellano M. I., *Tolleranza e Cristianesimo*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
- Ciccarini M., *Ultimi roghi. Fede e tolleranza alla fine del Seicento. Il caso di Andrey Christoforovič Belobockij*, Armando Editore, Roma, 2008.
- Cofrancesco D., *La tolleranza come problema oggi*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
- Dini V. (a cura di), *Tolleranza e libertà*, Elèuthera, Milano, 2001.
- Erasmo Da Rotterdam, *Il lamento della pace*, testo a fronte a cura di C. Carena, Einaudi, Torino, 1990 (*Querela pacis*, 1517).
ID., *Il libero arbitrio*, a cura di R. Jouvenal, Claudiana, Torino, 1973² (titolo originale: *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, 1524).
- Favaro G., *Il tempo dell’integrazione: i centri interculturali in Italia*, a cura di G. Favaro, L. Luatti, F. Angeli, Milano, 2008.
- Galeotti A. E., *Il significato della tolleranza nelle democrazie pluraliste, Cristianesimo*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
- Galli C., *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Ghia W., *Libertà interiore e tolleranza nell’età del barocco*, in “Quaderni di Bioetica”, *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
- Lanzillo M. L., *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna, 2001.

- ID., (a cura di), *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, CLUEB, Bologna, 2002.
- Lasch C., *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*, trad. di C. Oliva, Feltrinelli Editore, Milano, 1995 (titolo originale: *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton & Co, New York-London, 1995).
 - Locke J., *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding and other Philosophical Writings*, in *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, a cura di P. H. Nidditch - G. A. J. Rogers, successivamente J. W. Yolton, Clarendon Press, Oxford, 1990.
 - ID., *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di G. Farina, Laterza, Roma-Bari, 1988.
 - ID., *Saggio sulla tolleranza*, in *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari, 1994.
 - ID., *Secondo trattato sul governo civile*, in *Due trattati sul governo*, UTET, Torino, 1982 (titolo originale: *Second Treatise on Civil Government*, 1690).
 - ID., *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A. Scripta a P.A.P.O.I.L.A.*, Goudae, apud J. ab Hoeve, 1689; tr. it. a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari, 1989.
 - ID., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marcordi, UTET, Torino, 1977.
 - Lomonaco F., *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVII*, Liguori Editore, Napoli, 2004.
 - ID., *Tolleranza*, Guida, Napoli 2005.
 - Luperini R., Brogi D. (a cura di), *Letteratura e identità nazionale nel Novecento*, San Cesario di Lecce, Manni, 2004.
 - Marsilio Da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, UTET, Torino, 1975² (titolo originale: *Defensor Pacis*, 1324).
 - Malgieri G., *Il dialogo contro il pensiero unico*, in "Percorsi di politica cultura, economia", Febbraio 2001.
 - Manti F., *Le ragioni della diversità e i limiti della tolleranza nella filosofia di John Locke*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*.
 - Mereu I., *Intolleranza e tolleranza: un passaggio difficile*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
 - ID., *Storia dell'intolleranza in Europa*, Tascabili Bompiani, Milano 2000³.
 - Merlo M., *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Milano, 2006.
 - Mesnard P., *Erasmus ou le Christianisme critique. Présentation, Choix de Textes, Paris 1969; Erasmo. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, trad. it. di P. Perugini, Milano-Firenze, 1971.
 - Rigutini G., "Voce": *Tolleranza*, in *Vocabolario Italiano della Lingua parlata*.
 - Pellicani L., *Dalla secolarizzazione alla tolleranza*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
 - Pintacuda De Michelis F., *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.

- Ricoeur P., *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*, Calmann-Lévy, Paris, 1995.
- Rizzi G., *Ermeneutiche a confronto per un discernimento*, in *Per un discernimento cristiano sull'Islam. Storia e teologia*, a cura di M. Crociata (ed.), Città Nuova Editrice, Roma, 2006.
- Ruffini F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea* [1901], intr. di A. C. Jemolo, Feltrinelli, Milano, 1967.
- Ruffino R., Bellini M., Mozzanti P. (a cura di), *Incontri che cambiano il mondo*, Sperling paperback, Milano, 2004.
- Sébastien Castellion, *Riguardo agli eretici, se essi debbano essere perseguitati*, 1554.
- Simmaco, *Relatio* III, 8-10.
- Scaraffa L., *Indifferenza e monoteismi: come nasce la tolleranza*, in "Quaderni di Bioetica", *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena, 1997.
- Spedicato E., *La strana creatura del caos: idee e figure del male nel pensiero della modernità*, Donzelli, Roma, 1997.
- Spedalieri N., *De' diritti dell'uomo. Libri VI. Ne' quali si dimostra, che la più sicura Custode de' medesimi nella Società Civile è la Religione cristiana; e che però l'unico Progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione*, Assisi [ma Roma] 1791.
- Taranto D., *Per un'archeologia della tolleranza: dalla metafora del pastore alla ragione dei più*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di V. Dini, Elèuthera, Milano, 2001.
- Zerbi P., *Medievo: tolleranza o intolleranza religiosa?*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano, 1991.