

GEORGI PLEKHANOV

CONTRIBUTI ALLA STORIA DEL MATERIALISMO
(SAGGI SULLA STORIA DEL MATERIALISMO)
1896

Plekhanov aveva concepito i *Saggi* come una serie di articoli per la *Neue Zeit*, organo teorico dei social-democratici tedeschi, già nel 1892. La scrittura si protrasse per 18 mesi e venne completata verso la fine del 1893. Nel maggio del 1893 Karl Kautsky, editore della *Neue Zeit*, ringraziò Plekhanov per il suo articolo su Holbach, ma dopo due mesi, il 19 giugno 1893, nel ricevere l'articolo su Helvetius ed attendendo quello su Marx, scrisse una lettera all'autore in cui esprimeva dubbi sulla possibilità di pubblicarli sul giornale perché erano troppo lunghi; ne suggeriva la pubblicazione in apposito libro. La lettera di Kautsky del 27 gennaio 1894 testimonia il ricevimento dell'ultimo saggio su Marx. I *Saggi* non vennero pubblicati. Solo nel 1896 comparvero in apposito libro a Stoccarda, col titolo di *Contributi alla storia del materialismo. I Holbach; II Helvetius, III Marx*. La prefazione, scritta da Plekhanov specificamente per questa pubblicazione, porta la data dell'1 gennaio 1896. Nel 1903 uscì la seconda edizione dello stesso editore. Il libro non uscì in Russia durante la vita dell'autore.

La seguente traduzione segue il filo di quella delle edizioni ISKRA, Milano 1979, con modifiche di cui siamo responsabili esclusivi.

SOMMARIO

p. 4	HOLBACH
p. 27	HELVETIUS
p. 54	MARX

PREFAZIONE

Con i tre studi che sottopongo alla critica del lettore tedesco vorrei contribuire alla migliore comprensione della concezione materialistica della storia di Karl Marx, una delle maggiori conquiste del pensiero teorico del diciannovesimo secolo.

Sono pienamente consapevole del carattere modesto del mio contributo: se si volesse dimostrare chiaramente tutto il valore e tutta l'importanza di questa concezione storica, andrebbe scritta una storia completa del materialismo. Essendomi impossibile far ciò mi sono dovuto limitare al confronto, attraverso singole monografie, fra il materialismo francese del diciottesimo secolo ed il materialismo moderno. Fra i rappresentanti del materialismo francese ho scelto Holbach ed Helvetius, i quali sono, a mio avviso, pensatori notevolissimi sotto molti aspetti, fino ad oggi non ancora apprezzati a sufficienza. Helvetius è stato confutato e calunniato senza però curarsi di comprenderlo. Nell'esposizione e nella critica delle sue opere ho lavorato, per così dire, su un terreno vergine. Mi sono servite d'indicazione soltanto alcune fugaci osservazioni trovate nelle opere di Hegel e di Marx. Non tocca a me giudicare se ne ho fatto buon uso. Holbach – meno audace di Helvetius nella logica e meno rivoluzionario nel pensiero – ai suoi tempi era considerato meno scioccante dell'autore del libro *Dello Spirito*. Non incuteva come lui tanta paura, era giudicato più favorevolmente, nei suoi confronti c'era più correttezza, ma ciò nonostante era compreso solo a metà.

Come ogni sistema filosofico moderno, la filosofia materialista deve dare spiegazione a due serie di fatti: quelli naturali da una parte, quelli relativi allo sviluppo storico dell'umanità, dall'altra. I filosofi materialisti del diciottesimo secolo, almeno quelli di loro che si ricollegavano a Locke, padroneggiavano bene sia la sua filosofia della storia che quella della natura. Per convincersene, basta leggere con un po' d'attenzione le loro opere. Indiscutibilmente il compito degli storici della filosofia sarebbe consistito quindi nell'esporre e criticare le idee storiche dei materialisti francesi, così come esposero e criticarono le loro concezioni della natura. Ma un compito del genere non è stato assolto. Per esempio, se uno storico della filosofia parla di Holbach, generalmente prenderà in considerazione soltanto il *Sistema della natura* e quanto di quest'opera si trova nell'ambito delle sue argomentazioni, si riferisce cioè soltanto alla filosofia della natura ed alla *morale*; non terrà conto delle concezioni storiche di Holbach, sparse a profusione sia nel *Sistema della natura* che in altre opere. Non ci si può quindi stupire che il grande pubblico non ne abbia nemmeno la più pallida idea e che si faccia di Holbach un'idea assolutamente insufficiente e sbagliata. Se poi si considera che l'etica dei materialisti francesi è stata quasi sempre male intesa, si dovrà ammettere che la storia del materialismo francese del diciottesimo secolo resta ancora da approfondire e da completare. A tal proposito si può osservare che questo metodo, appena caratterizzato, non è rintracciabile soltanto nella storia della filosofia in generale, ma anche nella storia del materialismo in particolare, per quanto esse siano fino ad oggi ben poco numerose, come per esempio nell'opera tedesca considerata classica di F.A. Lange ed anche nel libro del francese Jules Soury. Per quel che riguarda Marx basterà indicare che né gli storici della filosofia in generale, né quelli del materialismo in particolare, si occupano minimamente di accennare alla sua concezione materialistica della storia.

Quando un bastone è stato curvato in un senso, per raddrizzarlo si è costretti a piegarlo in senso opposto. Con questi *Contributi* ho dovuto comportarmi allo stesso modo. Prima di tutto dovevo illustrare le idee storiche dei pensatori in questione. Dal punto di vista della scuola alla quale ho l'onore di appartenere, «l'Ideale non è che il Materiale convertito e tradotto nella testa umana»¹. Chi intende trattare della storia delle idee da questo punto di vista dovrà preoccuparsi di spiegare come ed in qual modo le idee di questa o quell'epoca siano prodotte dalle loro condizioni sociali, cioè, in ultima istanza, dai loro rapporti economici. Fornire una simile spiegazione è compito vasto e nobile, assolto il quale la fisionomia della storia delle *ideologie* sarà completamente rinnovata. In questi studi non ho evitato di affrontare un tale compito, ma non ho potuto dedicargli la necessaria attenzione per questa semplice ragione: prima di esaminare il *perché* delle idee se ne deve chiarire il *come*. Applicato all'oggetto dei presenti *Contributi*, ciò significa che si potrà

1 N.r. K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, poscritto alla seconda edizione tedesca, Torino 1974, p. 87.

spiegare *perché la filosofia materialistica si sia sviluppata* come la troviamo nel Settecento in Holbach ed in Helvetius e nell'Ottocento in Marx, solo se si mostrerà esattamente *che cosa in realtà fosse questa filosofia*, così spesso fraintesa o perfino completamente falsificata. *Prima di costruire si tratta di sgomberare il terreno.* Un'ultima cosa. Si potrà forse pensare che non abbia trattato sufficientemente a lungo della teoria della conoscenza dei pensatori presi in esame. Devo rispondere di non aver tralasciato nulla affinché le loro concezioni in proposito fossero rese fedelmente. Non considerandomi comunque un sostenitore della conoscenza teorica scolastica oggi tanto di moda, non poteva essere mia intenzione di trattare in modo particolareggiato una questione del tutto secondaria.

Ginevra, Capodanno 1896,

G. Plekhanov.

HOLBACH

Vogliamo trattare di un materialista. Cos'è il materialismo? Interroghiamo il più grande materialista contemporaneo.

«Il grande problema fondamentale di tutta la filosofia, e specialmente della filosofia moderna, è quello del rapporto del pensiero con l'essere»

afferma Engels nell'eccellente opuscolo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* [Stoccarda 1888].

«Esso poteva venir posto in tutta la sua acutezza, poteva acquisire tutta la sua importanza soltanto quando la società europea si svegliò dal lungo letargo del Medioevo cristiano. Il problema della posizione del pensiero rispetto all'essere, che del resto aveva avuto una grande importanza anche nella scolastica medievale, il problema di sapere se l'elemento primordiale è lo spirito o la natura, in rapporto alla chiesa si acuitizzò nella forma seguente: è dio che ha creato il mondo, oppure il mondo esiste dall'eternità?

«I filosofi si sono divisi in due grandi campi secondo il modo in cui rispondevano a tale quesito. I filosofi che affermavano la priorità dello spirito rispetto alla natura, e quindi ammettevano in ultima istanza una creazione del mondo di un genere qualsiasi [...], formavano il campo dell'idealismo. Quelli che affermavano la priorità della natura appartenevano alle diverse scuole del materialismo»².

Questa definizione del materialismo sarebbe stata accolta molto volentieri da Holbach. Egli stesso non diceva niente di diverso: ciò che chiamiamo la vita fisica dell'animale per lui era solo un fenomeno naturale e non c'era bisogno d'uscire dalla natura per cercare la soluzione dei problemi che essa ci pone³. Ecco una cosa molto semplice e ben lontana dalle affermazioni dogmatiche molto spesso attribuite in modo infondato ai materialisti. Comunque, Holbach nella natura vedeva soltanto la materia o *le materie* ed il movimento o *i movimenti*⁴. Ed è qui che i critici, come per esempio Damiron, credono di cogliere in fallo il nostro materialista. Gli affibbiano il loro concetto di materia e, partendo da esso, dimostrano che la materia non basta a spiegare tutti i fenomeni della natura⁵. Il gioco è facile ma vecchio. Critici di questo calibro non capiscono o fanno finta di non capire che si può avere un concetto di materia diverso dal loro:

«Se per natura – dice Holbach – intendiamo un ammasso di materie morte, prive di qualunque proprietà, puramente passive, saremmo indubbiamente costretti a cercare fuori di questa natura il principio dei suoi movimenti; ma se per natura intendiamo ciò che essa è realmente, un tutto le cui diverse parti hanno delle proprietà che agiscono e reagiscono perennemente le une sulle altre, che pesano, che gravitano verso un centro comune mentre altre se ne allontanano e si spostano sulla circonferenza, che si attirano e si respingono, che si uniscono e si separano, e che con le loro collisioni ed i loro avvicinamenti continui compongono e scompongono tutti i corpi che vediamo, allora nulla ci costringerà a ricorrere a forze sovranaturali per renderci conto della formazione delle cose e dei fenomeni che cadono sotto la nostra vista»⁶.

Già Locke aveva concesso che la materia potesse essere dotata della facoltà di pensare. Per Holbach questa è la supposizione più probabile, «anche nell'ipotesi della teologia, nel presupposto cioè di un motore

2 N.r. Cfr. edizione Editori Riuniti, 1976, pp. 30-31.

3 *Il buon senso tratto dalla natura, seguito dal testamento del parroco Meslier*, Paris, *L'an I de la République*, I, p. 175.

4 «La natura nel suo più vasto significato è un complesso risultante dall'insieme delle diverse sostanze, delle loro diverse combinazioni e dei diversi movimenti che vediamo nell'universo» [*Sistema della natura*, Londra 1781, I, p. 3]. Holbach riconosceva ancora i quattro elementi degli antichi: aria, fuoco, terra, acqua.

5 Così per Demiron la materia non può possedere la facoltà di pensare. Perché? «Perché la materia non pensa, non conosce, non agisce» [*Memorie a contributo della storia della filosofia del XVIII secolo*, Parigi 1858, p. 409]. Che logica ammirevole! Del resto, Voltaire e Rousseau, nella loro lotta contro i materialisti, commettevano lo stesso errore. Per Voltaire «ogni materia attiva ci rivela un essere immateriale che agisce su di essa». Per Rousseau la materia è «morta»; egli non ha «mai potuto concepire una molecola vivente».

6 *Sistema della natura*, I, p. 21, citiamo dall'edizione del 1781.

onnipotente della materia»⁷. La conclusione di Holbach è molto semplice ed effettivamente molto convincente:

«Poiché l'uomo che è materia, e non ha idee se non della materia, gode della facoltà di pensare, la materia può pensare, o è suscettibile della particolare modificazione che chiamiamo pensiero»⁸.

Da cosa dipende questa modificazione? Holbach qui propone due ipotesi che gli sembrano entrambi verosimili. Si può ritenere che la sensibilità della materia sia

«il risultato di una combinazione propria dell'animale, per cui una materia bruta ed insensibile cessa d'essere bruta per divenire sensibile "animalizzandosi", cioè combinandosi ed identificandosi con l'animale».

Non vediamo forse tutti i giorni che il latte, il pane, il vino si trasformano nella sostanza di un uomo, che è un essere sensibile? Queste materie morte diventano quindi sensibili unendosi ad un essere sensibile. L'altra ipotesi è quella affrontata da Diderot nel suo notevole *Colloquio fra D'Alembert e Diderot*: alcuni filosofi pensano che la sensibilità sia una proprietà universale della materia; in questo caso sarebbe inutile cercare l'origine di questa proprietà che conosciamo in virtù dei suoi effetti. Se si ammette questa ipotesi, allo stesso modo che si distinguono nella natura due tipi di movimento, uno noto sotto il nome di forza *viva* e l'altro di forza *morta*, si distingueranno due tipi di sensibilità, uno attivo o vivente, l'altro inerte o morto; ed allora animalizzare una sostanza equivarrà a distruggere gli ostacoli che le impediscono di essere attiva e sensibile. Tuttavia qualunque ipotesi si accetti sulla sensibilità,

«...Un essere incorporeo, come si suppone sia l'anima umana, non può essere un soggetto»⁹.

Il lettore forse sosterrà che né l'una né l'altra ipotesi brillano per chiarezza. Lo sappiamo bene e lo sapeva altrettanto bene Holbach. Questa facoltà della materia, che noi chiamiamo sensibilità, è un enigma ben difficile da risolvere.

«Ma – dice Holbach – i movimenti più semplici dei nostri corpi sono, per chiunque vi mediti, enigmi non meno difficili da risolvere del pensiero»¹⁰.

Durante una conversazione con Lessing, Jacobi disse: «Spinoza mi va abbastanza bene, ma che magra consolazione troviamo nel suo nome!» e Lessing rispose: «Certo! Se lei crede! [...] Ma [...], conosce qualcosa di meglio?»¹¹. I materialisti possono rispondere alla stessa maniera a tutti i rimproveri dei loro avversari: «Conoscete qualcosa di meglio?». E dove si deve cercarlo questo meglio? Nell'idealismo soggettivo di Berkeley? Nell'idealismo assoluto di Hegel? Nell'agnosticismo o nel neokantismo dei nostri giorni?

«Il materialismo - assicura Lange - scambia ostinatamente il mondo apparente dei sensi per il mondo delle cose reali».¹²

E questo è scritto a proposito degli argomenti di Holbach contro Berkeley, facendo nascere l'impressione che Holbach non sapesse cose tanto facili. Risponde il nostro filosofo:

«Non conosciamo l'essenza di nessun essere, se per essenza s'intende ciò che costituisce la natura che gli è propria; conosciamo la materia solo mediante le percezioni, le sensazioni e le idee che essa suscita;

7 *Il buon senso*, I, p. 176.

8 *Sistema della natura*, I, p. 81, nota 26.

9 *Ibid.*, p. 90-91. Anche La Mettrie ritiene le due ipotesi quasi ugualmente probabili. Lange gli attribuisce *del tutto a torto* un'opinione divergente; per convincersene basterà leggere il capitolo 6 del *Trattato dell'anima*. La Mettrie pensa addirittura che «tutti i filosofi di tutti i secoli» [tranne naturalmente i cristiani] abbiano riconosciuto alla materia la «facoltà della sensazione» [Cfr. *Opere*, Amsterdam 1764, I, PP. 97-100].

10 *Il buon senso*, I, p. 17.

11 *Opere di Jacobi*, IV, p. 54.

12 *Storia del materialismo*, II ed., Iserlohn 1873, p. 378.

da ciò che, secondo la particolare disposizione dei nostri organi, ne giudichiamo bene o male»¹³.

«Non conosciamo né l'essenza né la vera natura della materia, sebbene possiamo determinare alcune delle sue proprietà e qualità in base al modo in cui essa ci colpisce»¹⁴.

«Così, relativamente a noi, la materia in generale è tutto ciò che colpisce in qualche modo i nostri sensi; e le proprietà che attribuiamo ai diversi tipi di materie si basano sulle diverse impressioni e sui cambiamenti che esse producono in noi»¹⁵.

Strano, non è vero? Qui il buon vecchio Holbach ci sembra un teorico della conoscenza dei nostri giorni. Come non ha potuto Lange riconoscervi il suo compagno di filosofia? Egli vedeva in Kant tutti i sistemi filosofici, così come Malebranche vedeva in dio tutte le cose. Non poteva figurarsi che anche prima dell'uscita della *Critica della Ragion Pura* potessero esistere persone, e per giunta materialisti, a conoscenza di determinate verità, in fondo molto misere e sterili, ma che a lui sembravano le più grandi scoperte della filosofia moderna, e così lesse Holbach in modo preconcepito. Non è tutto. Fra Holbach e Lange c'è un'enorme differenza: per Lange, come per tutti i kantiani, la «cosa in sé» era completamente inconoscibile; per Holbach come per tutti i materialisti, la nostra ragione, vale a dire la nostra scienza, è perfettamente in grado di scoprire *almeno determinate proprietà* della «cosa in sé». E qui l'autore del *Sistema della natura* non si sbagliava.

Facciamo il seguente ragionamento. Stiamo costruendo una ferrovia; nella lingua dei kantiani significa far nascere certi *fenomeni*. Ma cos'è dunque un fenomeno? E' il prodotto di un effetto della «cosa in sé» su di noi. Così, costruendo la nostra ferrovia, costringiamo la «cosa in sé» ad agire su di noi e nel modo *da noi* desiderato. Ma cosa ci permette d'influire in questo modo sulla «cosa in sé»? La conoscenza e nient'altro che la conoscenza delle sue proprietà. E' un grande vantaggio per noi avere una conoscenza abbastanza esatta della «cosa in sé». In caso contrario non saremmo potuti esistere su questa terra e molto probabilmente avremmo dovuto privarci del piacere di coltivare la metafisica. I kantiani si appoggiano con grande fermezza all'inconoscibilità della «cosa in sé»: secondo loro questa inconoscibilità è un *lume* che dà ad ogni buon filisteo il diritto inoppugnabile di avere il suo dio, più o meno «poetico», più o meno «ideale». Holbach conclude diversamente:

«Si continua a ripetere che i nostri sensi mostrano solo l'esterno delle cose, che le nostre menti anguste non possono concepire un dio: d'accordo; ma questi sensi non ci mostrano neppure l'esterno della divinità [...]. Costruiti come siamo, per noi ciò di cui non abbiamo alcuna idea non esiste»¹⁶.

Il lato incontestabilmente debole del materialismo francese del Settecento, come in generale di tutto il materialismo prima di Marx, consiste nell'assenza pressoché totale di una qualsiasi idea d'evoluzione. Certo, personalità come Diderot avevano talvolta spunti geniali, degni dei nostri evoluzionisti moderni più rappresentativi, ma queste intuizioni non avevano alcun nesso con l'essenza della loro teoria; si trattava soltanto di eccezioni che, come tali, confermavano la regola. Che si trattasse della natura, della morale o della storia, i «filosofi» vi si accostavano alla stessa maniera, con la stessa assenza di metodo dialettico, partendo dallo stesso punto di vista metafisico. E' interessante vedere come Holbach s'impegni nella ricerca di un'ipotesi plausibile sull'origine del nostro pianeta e della nostra specie, e gli apparivano insolubili i problemi ora definitivamente risolti dalla scienza evoluzionistica della natura¹⁷. La Terra non è sempre stata

13 *Sistema della natura*, II, pp. 91-92.

14 *Ibid.*, p. 116.

15 *Ibid.*, I, p. 28.

16 *Sistema della natura*, II, pp. 100-113. Feuerbach dice la stessa cosa. In generale la sua critica della religione ha molte analogie con quella di Holbach. Sulla metamorfosi della «cosa in sé» in dio, vale la pena di osservare che i Padri della Chiesa definirono il loro dio esattamente come i kantiani la loro «cosa in sé»; anche secondo *Agostino* dio non rientra in nessuna categoria: «Concogliamo dio, se possiamo e nei limiti in cui lo possiamo, così: buono senza qualità, grande senza quantità, creatore senza necessità, troneggiante senza trono, onnipotente senza spazio, eterno senza tempo». [Cfr. F. Ueberweg, *Lineamenti di storia della filosofia*, Berlino 1881, II, pp. 102-103] Rimandiamo ad Hegel il lettore che volesse conoscere tutte le contraddizioni della «cosa in sé».

17 Curioso! Diderot ammira la *morale di Eraclito*. Ma sulla sua dialettica non dice nulla o, se volete, soltanto alcune cose

quella che è oggi. Si formò dunque nel corso di un graduale processo evolutivo? No. La cosa *si sarebbe potuta svolgere* come segue:

«Forse questa Terra è una massa staccatasi nel tempo da qualche altro corpo celeste; forse è il risultato delle macchie e delle croste che gli astronomi osservano sul disco del sole, e che da lassù si sono potute diffondere nel nostro sistema planetario; forse questo globo è una cometa spenta e dispersa che un tempo occupava un altro posto nelle regioni dello spazio»¹⁸.

Forse l'uomo primitivo era diverso dall'attuale più di quanto il quadrupede è diverso dall'insetto. L'uomo, come tutto quanto esiste sul globo terrestre e sugli altri corpi celesti, può essere concepito come in corso di continua trasformazione:

«Non vi è nulla di contraddittorio nel credere che le specie mutino incessantemente»¹⁹.

Questo suona in modo prettamente evoluzionistico, ma non si dimentichi che ad Holbach questa ipotesi sembra plausibile alla condizione di «*mutamenti nella posizione del globo*». Chi non è d'accordo con questa premessa, considererà l'uomo un «*prodotto della natura apparso improvvisamente*». Holbach non si attiene affatto all'ipotesi dell'evoluzione della specie:

«Se si respingessero tutte le congetture precedenti, se si pretendesse che la natura agisca per una certa somma di leggi immutabili e generali; se si credesse che l'uomo, il quadrupede, il pesce, l'insetto, la pianta ecc., siano dall'eternità e restino per l'eternità quel che sono; se si volesse che dall'eternità gli astri abbiano brillato nel firmamento [in base a ciò, «una certa somma di leggi immutabili e generali» escluderebbe ogni evoluzione!]; se si dicesse che non bisogna neppure chiedere perché la natura è come la vediamo o perché il mondo esiste, noi non ci opporremmo. Qualunque sistema si adotti, forse si risponderà egualmente bene alle difficoltà in cui ci si imbatte e, considerate da vicino, si vedrà che non alterano affatto le verità da noi formulate in base all'esperienza [...]. All'uomo non è dato di sapere tutto; non gli è dato di conoscere la sua origine; non gli è dato di penetrare nell'essenza delle cose né di risalire ai primi principi»²⁰.

Al giorno d'oggi tutto ciò sembra quasi incredibile, ma non si deve dimenticare la storia della scienza della natura. Si tenga presente che ancora molto dopo la pubblicazione del *Sistema della natura*, il grande scienziato Cuvier si opponeva appassionatamente ad ogni pensiero d'evoluzione in questa scienza. Passiamo ora alla morale di Holbach. In una sua commedia, Palissot, autore oggi completamente dimenticato ma di grande rinomanza nel secolo scorso, fa dire ad uno dei personaggi [*Valerius*]:

*Del globo in cui viviamo, despota universale,
non c'è che una molla, l'interesse personale*²¹.

Un altro personaggio (*Carondas*) gli risponde:
*Avevo qualche rimorso ad ingannare Cydalise;
ma vedo chiaramente che la cosa è permessa.*

In questo modo *Palissot* cercava di mettere alla berlina le idee dei filosofi. «*Si tratta di essere felici, non importa come*»: a suo avviso questo aforisma di *Valerius* esprimeva la loro morale. *Palissot* era soltanto un «*miserabile imbrattacarte*», ma quante persone, nel gran numero di quelle che hanno scritto la storia della filosofia, ci diedero un giudizio diverso sull'etica materialistica del Settecento? A parte pochissime eccezioni, in tutto il corso del secolo attuale quest'etica è stata considerata scioccante, una teoria indegna di uno studioso rispettabile o di un filosofo con amor proprio; e così uomini come *La Mettrie*, *Holbach* ed *Helvetius*

insignificanti parlando della sua *fisica*. *Opere di Diderot*, Parigi 1818, II, pp. 625-26 [*Enciclopedia*].

18 *Sistema della natura*, I, pp. 70-71.

19 *Ibid.*, I, p. 73.

20 *Ibid.*, p. 75. Fra i problemi la cui soluzione non è consentita all'uomo, *Holbach* include anche il quesito: «l'animale è anteriore all'uovo, o l'uovo ha preceduto l'animale?». Un avvertimento per gli scienziati, che amano oltrepassare i limiti invalicabili dalla scienza!

21 Si tratta della commedia *I filosofi*.

sono stati giudicati dei pericolosi sofisti, che andavano predicando soltanto il piacere dei sensi e l'egoismo²². Eppure nessuno di questi scrittori ha mai predicato qualcosa di simile. Per convincersene completamente basta leggere i loro scritti con un minimo d'attenzione:

«Fare del bene; contribuire alla felicità altrui; soccorrere gli altri, è essere virtuosi. La virtù non può essere che ciò che contribuisce all'utilità, alla felicità, alla sicurezza della società.

La prima delle virtù sociali è l'*umanità*. Essa è il riassunto di tutte le altre. Presa nella sua massima estensione, essa è il sentimento che conferisce a tutti gli esseri della nostra specie dei diritti sul nostro cuore. Fondata su una sensibilità coltivata, essa ci dispone a far loro tutto il bene di cui le nostre facoltà ci rendono capaci. I suoi effetti sono l'amore, la beneficenza, la liberalità, l'indulgenza, la pietà per i nostri simili»²³.

Ma allora da dove proviene quell'accusa infondata, e come mai ha trovato tanto credito quasi ovunque e da parte di tutti? In primo luogo se ne deve rendere responsabile l'*ignoranza*. Dei materialisti francesi si parla molto, ma non li si legge. Non c'è quindi da meravigliarsi se il pregiudizio, una volta radicatosi, continui a resistere fino ad oggi. Questo stesso pregiudizio è sgorgato con pari dovizia da due fonti. La filosofia materialistica del Settecento era rivoluzionaria, espressione ideologica della lotta della borghesia rivoluzionaria contro il clero, i nobili e la monarchia assoluta. Va da sé che la borghesia, nella sua lotta contro un regime antiquato, non poteva rispettare una concezione del mondo tramandata dal passato e che consacrava proprio l'abborrito regime. «Altri tempi, altre circostanze, altra filosofia», come dice molto bene Diderot in un articolo dell'*Enciclopedia* su Hobbes. I filosofi dei bei tempi antichi, che cercavano di vivere in pace con la chiesa, non avevano niente da obiettare ad una morale basata su una sedicente religione rivelata. I filosofi della nuova epoca volevano una morale libera da ogni alleanza con la «*superstizione*»:

«Nulla è più sfavorevole alla morale umana - dice Holbach - che il combinarla alla morale divina. Associando una morale razionale, basata sulla ragione e l'esperienza, ad una religione mistica, irrazionale, fondata sull'immaginazione e l'autorità, non si fa che confondere, indebolire e perfino distruggere la prima»²⁴.

Questa scissione fra la morale e la religione non poteva andare a genio a tutti, e già qui si vede un motivo per diffamare l'etica dei materialisti. Ma non è tutto. La «morale religiosa» predicava la rassegnazione, la mortificazione della carne, l'annullamento delle passioni; prometteva a tutti coloro che soffrono quaggiù una ricompensa nella vita futura. La nuova morale riabilitò la carne, rese giustizia alle passioni²⁵ e dichiarò la società responsabile dell'infelicità dei suoi membri²⁶. Intendeva, come farà anche Heine, «*costruire il paradiso in terra*». Era questo il suo lato rivoluzionario, ma anche il suo torto agli occhi dei sostenitori dell'ordinamento sociale esistente. Nella sua *Corrispondenza Letteraria*, Grimm racconta che dopo la pubblicazione dell'opera

22 «De La Mettrie ed Helvetius sono i sofisti della dottrina morale materialistica» [Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, Braunschweig, 1881, II, p. 388]. «E' fatale che il materialismo favorisca, alimenti e stimoli proprio gli istinti più bassi dell'uomo, la volgarità di cui è fatto» [Fritz Schultze, *Die Grundgedanken des Materialismus und Kritik derselben*, Lipsia 1887, p. 50].

23 *La politica naturale, o Discorsi sui veri principi di governo*. Ad opera di un vecchio magistrato [Holbach], 1773, pp. 45-46.

24 *Sistema sociale o Principi naturali della morale e della politica, ecc.* ad opera dell'autore del *Sistema della natura*, Londra 1773, I, p. 36. Si confronti la prefazione alla *Morale Universale* dello stesso autore: «Non parleremo qui della morale religiosa che, avendo per oggetto di guidare gli uomini per vie sovranaturali, non riconosce nel suo cammino i diritti della ragione».

25 «Le passioni sono i veri contrappesi delle passioni; non cerchiamo di distruggerle, ma adoperiamoci per dirigerle; controbilanciamo quelle che sono nocive con quelle che sono utili alla società. La ragione, frutto dell'esperienza, non è se non l'arte di scegliere le passioni che per il nostro stesso bene dobbiamo ascoltare» [*Sistema della natura*, I, p. 304].

26 «Non ci si venga a dire che nessun governo può rendere felici tutti i suoi sudditi; certo, non può lusingarsi di soddisfare i capricci insaziabili di alcuni cittadini oziosi, che non sanno che cosa immaginare per lenire la loro noia; ma può e deve preoccuparsi di soddisfare i bisogni reali della moltitudine. Una società gode di tutta la felicità di cui è suscettibile, quando la grande maggioranza dei suoi membri è nutrita, vestita, alloggiata; quando insomma, può procurarsi senza eccessivo lavoro i bisogni che la natura le ha resi necessari [...]. a causa delle follie umane, intere nazioni sono costrette a lavorare, sudare, bagnare di lacrime la terra, per mantenere il lusso, i capricci, la corruzione di un pugno di insensati, di pochi esseri inutili la cui felicità è diventata impossibile perché la loro immaginazione delirante non conosce più confini» [*Ibid.*, p. 298].

di Helvetius *Dello Spirito*, a Parigi circolava una poesia che esprimeva il terrore delle «persone rispettabili»:

*Ammirate tutti questo autore
che intitola Dello Spirito
Un libro che è soltanto della materia*²⁷.

Certo, l'intera morale materialistica, per tutti coloro che non la comprendevano, come per tutti coloro che invece la comprendevano benissimo ma preferivano «*predicar bene e razzolar male*», era soltanto «materia». Ciò basta a spiegare come la morale materialistica faccia ancora oggi rizzare i capelli a tutti i filistei d'ogni nazione «civile». Ma fra gli avversari della morale materialistica ci furono persone come Voltaire e Rousseau; anche loro filistei? Di Rousseau si può dire che in quest'occasione non lo fu affatto, ma si deve ammettere che il «patriarca di Ferney» portò nella discussione una buona parte di filisteismo. Venendo al mondo, l'uomo possiede soltanto i *sensi*; da essi si sviluppano tutte le cosiddette facoltà *intellettuali*. Delle impressioni, o sensazioni, che provocano nell'uomo le cose che lo circondano, alcune gli piacciono, altre gli procurano dolore; le prime le approva e desidera che durino o che si rinnovino in lui; le altre le disapprova e le evita, per quanto può. In altri termini, ama le prime e gli oggetti che ne sono la causa, odia le altre e ciò che le produce. Vivendo però l'uomo in società, è circondato da esseri a lui simili e come lui sensibili, che cercano il piacere ed odiano il dolore. Chiamano *bene* tutto ciò che procura loro il primo, *male* tutto ciò che procura loro il secondo; chiamano *virtù* tutto ciò che per loro è costantemente utile, *vizio*, tutto ciò che nella disposizione delle persone circostanti è loro nocivo. Un uomo che fa del bene al prossimo è *buono*; uno che gli fa del male è *cattivo*. Ne deriva: primo, che l'uomo non ha bisogno dell'assistenza di dio per discernere fra *virtù* e *vizio*; secondo, che perché gli uomini siano virtuosi bisogna che per loro sia un piacere esercitare la virtù, sia *gradevole*. Se il vizio rende l'uomo felice, questi amerà il vizio. L'uomo è cattivo soltanto perché ha interesse ad esserlo. I viziosi ed i cattivi sono talmente diffusi sulla Terra perché non c'è nessun governo che faccia trovar loro vantaggiose la giustizia, l'onestà, la carità; anzi dai più potenti interessi è spinto dappertutto all'ingiustizia, alla malvagità, al delitto: «*non è dunque la natura a rendere cattivi; sono le nostre istituzioni che inducono ad esserlo*»²⁸. Questo è l'aspetto formale della morale materialistica qui esposta quasi con le stesse parole di Holbach. Molto spesso manca chiarezza nel pensiero, per esempio è una tautologia dire: *se il vizio rende l'uomo felice, egli amerà il vizio*. Poiché il vizio rende l'uomo felice, questi *già lo ama*. In Holbach tale imprecisione è spesso causa di conseguenze spiacevoli. Così, una volta dice che «l'interesse è l'unico movente dell'attività umana»; un'altra definisce in questo modo la parola interesse:

«Si chiama interesse l'oggetto al quale ogni uomo, secondo il suo temperamento e le sue idee, lega la propria felicità; in altre parole l'interesse è sempre e soltanto ciò che ciascuno di noi giudica necessario alla propria felicità»²⁹.

Questa definizione è talmente estesa che diventa impossibile capire in che cosa si distinguano la morale materialistica e quella religiosa³⁰: un sostenitore di quest'ultima potrebbe affermare che i suoi avversari si sono limitati ad inventare una nuova terminologia: preferiscono chiamare egoistiche le azioni che prima erano definite *altruistiche*. Comunque sia, è facile capire che Holbach voglia dire che se il vizio rende felice l'uomo questi lo amerà. La società è dichiarata responsabile dei vizi dei suoi membri³¹. Voltaire tuona contro Holbach, quasi che questi dia agli uomini il *consiglio* d'essere viziosi quando vi trovino un tornaconto. Ciò ricorda l'abate *de Lignac*, il quale alla domanda «è doveroso amare l'interesse della propria nazione?», fa rispondere ai sostenitori della nuova morale: «nella misura in cui vi si trovi un tornaconto». Ma Voltaire ne sapeva di più di de Lignac; conosceva benissimo il suo Locke e non poteva fingere d'ignorare che la morale

27 F.M. Von Grimm [1723-1807] inviava alle corti tedesche corrispondenze sulla vita culturale francese.

28 *Sistema della natura*, I, p. 309.

29 *Ibid.*, p. 268.

30 Non solo è troppo estesa, ma è anche una tautologia, perché si limita ad esprimere che l'uomo desidera soltanto ciò che desidera, come ha osservato *Turgot*, parlando della morale di Helvetius.

31 Per essere felici in società corrotte ci si deve corrompere [*Sistema della natura*, II, p. 237].

materialistica non faceva che continuare l'opera dei filosofi inglesi. Lo stesso Voltaire ha detto sulla morale, nel suo *Trattato di metafisica*, cose ben più ardite di Holbach. Ma il patriarca cominciava ad avere paura, temeva che il popolo, diventato ateo e moralista utilitaristico, si facesse troppo insolente: «tutto sommato – scriveva a Madame Necker [26 settembre 1770] – l'età di *Fedra* e *Misanthropo* era migliore». Senza dubbio! Il popolo era allora tenuto meglio a freno. Ma la cosa più buffa è che alla morale di Holbach, Voltaire oppone il seguente ragionamento:

«La società non può vivere senza le nozioni di giustizia ed ingiustizia; egli [dio] ci ha mostrato il cammino per raggiungerle [...]. E così la salvezza della società è fissata per tutti gli uomini, da Pechino all'Islanda, come regola immutabile della virtù».

Che rivelazione per il filosofo ateo! Rousseau giunge ad altre conclusioni, ritiene che la morale utilitaristica non possa spiegare le azioni più virtuose degli uomini. Chiede: che significa andare alla morte nel proprio interesse? Ed aggiunge: che terribile filosofia quella che, partendo da azioni virtuose finisce in tale imbarazzo da dover presentare intenzioni abiette e motivi spregevoli come il più virtuoso dei comportamenti, una filosofia «costretta a screditare Socrate e calunniare Regolo». Per renderci pienamente conto della portata di questo rimprovero facciamo il seguente ragionamento. Nella loro lotta contro la «morale religiosa», i materialisti cercavano anzitutto di dimostrare che gli uomini sono in grado di sapere cos'è la «virtù» anche senza bisogno dell'aiuto del cielo:

«Occorreva agli uomini una rivelazione soprannaturale – esclama Holbach – per insegnar loro che la giustizia è necessaria alla salvaguardia della società, e che l'ingiustizia avvicina solo dei nemici pronti a farci del male? Occorreva che un dio parlasse, per mostrare loro che gli esseri uniti in società hanno bisogno di volersi bene e di prestarsi mutui soccorsi? Occorrevano aiuti dall'alto, per scoprire che la vendetta è un male, è un'offesa alle leggi del proprio paese, leggi che, quando sono giuste, si incaricano di vendicare i cittadini? [...]. Chiunque voglia preservarsi non sente forse che i vizi, l'intemperanza, la voluttà mettono in pericolo i suoi giorni? Infine, l'esperienza non ha provato ad ogni essere pensante che il delitto è l'oggetto dell'odio dei propri simili, che il vizio nuoce a coloro stessi che ne sono affetti, che la virtù attira stima e amore a chi la coltiva? Per poco che gli uomini riflettano su quel che sono, sui loro veri interessi, sullo scopo della società, sentiranno che cosa si devono l'un l'altro [...]. *La ragione basta per insegnarci i nostri doveri verso gli esseri della nostra specie*»³².

Dato che la ragione basta per insegnarci i nostri doveri, diventa necessaria la mediazione della «filosofia» per mostrarci che la virtù sia nel nostro interesse, correttamente inteso; per mostrarci anche che i più celebri eroi dell'umanità non avrebbero agito diversamente se avessero mirato alla loro felicità personale. Si sviluppa così un'analisi psicologica che effettivamente sembra *screditare Socrate e calunniare Regolo*. Il rimprovero di Rousseau non era quindi privo di fondamento, ma il «cittadino di Ginevra» dimenticava solo che lo stesso «calunniato» Socrate aveva commesso fin troppo spesso l'errore rimproverato ai materialisti³³. In Grecia, Francia, Germania o Russia [Chernyshevsky ed i suoi allievi], gli illuministi hanno commesso dappertutto lo stesso errore: volevano dimostrare ciò che non può essere *dimostrato*, ma soltanto appreso dalla vita sociale³⁴. Lo sviluppo morale dell'umanità segue passo passo la necessità economica; si adatta fedelmente ai

32 *Il cristianesimo svelato all'esame dei principi e degli effetti della religione cristiana*, Londra 1757, pp. 126-28. Questo libro fu definito «il più orrendo che mai apparve sulla Terra». In realtà non fu pubblicato a Londra, ma a Nancy.

33 «Eppure se paragoniamo gli amici con le altre proprietà [sic!], non sarà da preferire largamente un amico sincero? Infatti, quale cavallo o giogo d'animali è utile quanto un bravo amico, quale schiavo tanto volenteroso e fedele, oppure quale altra proprietà può valere tanto, sotto tutti i punti di vista?» [Senofonte, *Ricordi di Socrate*, V, cap. 5]. I materialisti francesi non hanno mai detto niente di così «cinico». Socrate si è autocalunniato?

34 Del resto era questo il gusto del secolo. I sostenitori della «morale religiosa» non erano da meno dei materialisti al riguardo, producendo talvolta «prove» molto divertenti. Eccone un significativo esempio: Helvetius racconta che a Rouen nel 1750, per iniziativa dei Gesuiti, si diede un balletto «il cui scopo era di mostrare che il piacere forma i giovani alle vere virtù, cioè, in primo luogo alla virtù civili, in secondo luogo alle virtù guerriere, in terzo luogo alle virtù proprie della religione. In questo balletto avevano provato questa verità per mezzo di danze [!]. La religione personificata vi aveva un passo a due con il piacere e – dicevano i Giansenisti – per rendere più piccante il piacere, i Gesuiti l'avevano messo in calzoncini». Helvetius

bisogni reali della società. In tal senso si può e si deve dire che a fondamento della morale sta l'interesse. Ma il processo storico di questo adattamento si compie alle spalle dell'uomo, indipendentemente dalla volontà e dalle ragioni degli individui. La linea di comportamento dettata dall'interesse appare come prescrizione degli «dei», della «coscienza innata», della «ragione» o della «natura». Ma cos'è l'interesse che detta agli individui questa o quella linea di condotta? Si tratta forse del loro interesse personale? In innumerevoli casi indubbiamente sì, ma finché gli individui ascoltano le voci dei loro interessi personali, non ci troveremo di fronte a quelle «virtuose» azioni che si tratta di spiegare.

Ciò che prescrive queste azioni è l'interesse d'*insieme*, l'*interesse sociale*. La dialettica del movimento storico non agisce solo nel senso che «*la ragione diventa follia, il bene flagello*», ma anche in quello che nel cuore degli individui gli interessi egoistici di una società si convertono spesso in movimenti di assoluto *altruismo* ed eroismo. Il segreto di questo capovolgimento sta nell'influenza dell'ambiente sociale. I materialisti francesi valutano in modo eccellente quest'influenza. Ripetono continuamente che l'educazione è la causa di tutto, che non si è ciò che si nasce, ma ciò che si diventa, eppure molto spesso considerano e si raffigurano questo processo del *divenire morale* come una serie di ragionamenti che ad ogni istante si ripetono nella testa di ciascuno e che si manifestano in rapporto diretto con le circostanze riguardanti l'interesse personale di chi è motivato ad agire. Come abbiamo visto, partendo da tale punto di vista il compito del moralista si viene a delineare da sé: occorre preservare dall'errore il ragionamento degli individui additando loro la «verità» morale. In tal caso, allora, che cosa significa additare una verità morale? Significa indicare da che parte sta l'interesse personale inteso nel senso migliore, esaltare questa o quella inclinazione del cuore e da cui deriva questa o quella azione lodevole. In tal modo nasce quell'analisi psicologica che provocò la reazione di Rousseau e vedono la luce quegli interminabili inni alla virtù che Grimm definiva «*cappuccinate*». Dei materialisti francesi del Settecento, gli uni sono caratterizzati in particolare dalle cappuccinate, gli altri dall'analisi errata dei motivi delle azioni. Ma la mancanza di metodo dialettico salta agli occhi nelle *opere di tutti loro* e si vendica di *tutti*, senza distinzione.

Nella sua polemica contro la morale materialistica, Rousseau si appellò spesso alla *coscienza*, all'«*istinto divino*», al «*sentimento innato*», ecc.. Per i materialisti nulla sarebbe stato più facile che spiegare questo sentimento come frutto dell'educazione e dell'abitudine. Invece preferirono descriverlo a loro volta come una serie di ragionamenti che poggiano sulla comprensione profonda dell'interesse personale. Per Holbach la «*coscienza*» può essere definita come la

«conoscenza degli effetti che le nostre azioni devono produrre sugli altri e, per contraccolpo, su noi stessi». «Il rimorso è la paura suscitata in noi dall'idea che i nostri atti possano attirarci l'odio o la collera del prossimo»³⁵.

E' chiaro che Rousseau non poteva contentarsi di una simile «definizione», ma è altrettanto chiaro che i materialisti non potevano accettare il suo punto di vista: un solo «sentimento innato» avrebbe demolito dalla base la loro filosofia. Oggi il materialista dialettico può discernere molto chiaramente la parte di verità che si trova nelle affermazioni dell'uno e in quelle degli altri. Dunque tutte le leggi morali scaturiscono dalla «ragione»: ma su che cosa si appoggia la ragione per trovare queste leggi? Sulla *natura*, risponde Holbach senza esitare: «l'uomo è un essere sensibile, intelligente, ragionevole». Alla ragione non occorre saperne di più per allietarci con una «morale *universale*». E' facile indovinare la psicologia di questo appello alla «natura». Del resto, è lo stesso Holbach ad esprimerla:

«Per imporci dei doveri – egli dice – per prescriverci delle leggi che ci obblighino, è necessaria senza dubbio un'autorità che abbia il diritto di comandarci».

Ma ci si trova in guerra contro ogni tipo di autorità tradizionale e per togliersi d'impaccio ci si rivolse alla

non si meravigliava affatto di questo strano modo di provare la verità e rimproverava ai Gesuiti solo la loro inconseguenza: «Se il piacere, secondo loro, può tutto sull'uomo, che cosa non può l'interesse? In noi l'interesse non si riduce alla ricerca del piacere?» [De l'uomo, I, II sez. cap. 16].

35 *Sistema sociale*, I, p. 56; cfr. anche *Morale universale*, I, pp. 4-5.

natura:

«Si rifiuterà questo diritto alla necessità? Si contesteranno i titoli di quella natura che comanda da sovrana a tutto ciò che esiste?».

A quel tempo ciò era molto «naturale», ma a questo proposito va notato che Holbach, come la maggior parte dei suoi contemporanei, intendeva soltanto la natura dell'«uomo», cioè qualcosa di assolutamente diverso dalla natura con cui si svolge la nostra lotta per l'esistenza. Montesquieu era convinto che vi fosse corrispondenza tra i diversi climi e le «diverse leggi». Questo rapporto reciproco egli lo spiegava in modo del tutto insufficiente ed i filosofi materialisti lo dimostrarono senza difficoltà:

«Si dirà – chiedeva Holbach – che il sole che riscaldava i Greci ed i Romani, un tempo così gelosi della loro libertà, non lancia più gli stessi raggi sui loro discendenti degenerati?»³⁶.

Ma la base del ragionamento di Montesquieu non era completamente sbagliata. Oggi noi conosciamo l'importanza che l'ambiente geografico ha avuto nella storia dell'umanità. Che Montesquieu si fosse sbagliato non significa affatto che coloro che lo criticavano su questo punto avessero un'idea più esatta di ciò che successivamente Hegel definirà «la base geografica della storia del mondo». Essi non ne avevano *nessuna* idea, giusta o sbagliata che fosse. La natura umana era la chiave con cui credevano di poter aprire tutte le porte della morale, della politica, della storia. Oggi è spesso difficile rendersi esattamente conto di questo punto di vista tanto familiare agli autori del diciottesimo secolo.

«Il regno delle arti – afferma Suard – è sottoposto alle stesse gradazioni che si osservano nello sviluppo della specie umana».

Quest'idea è avidamente afferrata; si crede che l'autore intenda parlare delle cause nascoste dello sviluppo umano, le quali indipendentemente dalla volontà dell'uomo, dal suo spirito, dall'educazione, determinano questa o quella direzione. Con Suard ci si illude di liberarsi del circolo vizioso in cui la filosofia settecentesca della storia si dibatteva. Ma si è troppo avventati; ci si sbaglia di grosso. Le cause alle quali lo sviluppo delle «arti» fa capo, dipendono soltanto dalla natura...«dell'uomo»:

«Nell'infanzia l'uomo non ha che sensi, immaginazione e memoria; non ha bisogno che d'essere divertito, non gli occorrono che canzoni e fiabe. Segue l'età delle passioni, e l'anima vuol essere commossa ed agitata; poi lo spirito si allarga e la ragione si rafforza; queste due facoltà chiedono d'essere a loro volta esercitate e la loro attività si applica a tutto ciò che interessa la curiosità, i gusti, i sentimenti, i bisogni dell'uomo»³⁷.

Ora tutti i naturalisti ammettono che le forme successive in cui l'organismo individuale si muove, dalla cellula dell'uomo fino al completo sviluppo, costituiscono una ripetizione delle maturazioni che hanno subito le forme dei progenitori di una data specie, alla quale questo stesso organismo appartiene. Lo sviluppo *embriogenetico* è un sintetico sommario dello sviluppo *genealogico*. Allo stesso modo le forme che si susseguono e che lo spirito di un uomo attraversa dalla più tenera infanzia fino al completo sviluppo, potrebbero essere considerate come un sintetico sommario delle lunghe e lente mutazioni attraverso cui sono passati i suoi predecessori. Pensiamo che su questo tema si potrebbero fare ricerche molto interessanti³⁸. Ma che cosa si direbbe di un naturalista che pretendesse di trovare nella storia embriogenetica dell'organismo

36 *Politica naturale*, II, p. 10; *Sistema sociale*, III, pp. 6-8. Da parte sua anche Voltaire non si stancava di opporsi a questa opinione di Montesquieu, il quale del resto non ha detto nulla di nuovo, limitandosi a ripetere le convinzioni di alcuni scrittori greci e romani. Per amor di giustizia aggiungiamo che Holbach parla spesso dell'influsso del clima molto più superficialmente di Montesquieu: «E' proprio della natura di certi climi di produrre uomini organizzati e modificati in tal modo che siano o molto utili o molto nocivi alla loro specie [!]", dice nel *Sistema della natura*.

37 *Del progresso delle lettere e della filosofia nel diciottesimo secolo*, in «*Mélange de littérature*», Parigi, anno III, p. 383 [Suard J.B.A. (1733-1817), critico e giornalista].

38 Naturalmente si dovrà tener conto il più esattamente possibile dell'enorme influsso che l'adattamento all'ambiente sociale svolge sullo sviluppo spirituale e morale degli individui.

individuale la causa sufficiente delle trasformazioni della specie? E' questo appunto il modo di pensare di Suard e con lui di tutti i «filosofi» del Settecento, che delle leggi che regolano lo sviluppo dell'umanità avevano solo delle idee confuse. A questo proposito Grimm è completamente d'accordo con Suard: «Quale popolo non è stato poeta all'inizio – egli chiede – per essere filosofo alla fine?»³⁹. Soltanto Helvetius afferrò il punto che questo fatto poteva avere cause diverse e più profonde di quel che pensasse Suard. Ma qui non parliamo ancora di Helvetius. L'uomo è un essere sensibile, intelligente, ragionevole. Per sua natura è stato, è e sarà così nonostante tutti i suoi errori. In questo senso la natura dell'uomo è invariante. Come mai allora le leggi morali e politiche, essendo dettate da questa natura, non sono altrettanto valide in generale, invariante ed immutabili? Queste leggi non sono ancora state enunciate e si deve ammettere che «nulla è più comune che vedere le leggi civili in contraddizione con quelle della natura», ma noi dobbiamo queste leggi civili depravate

«sia alla perversità dei costumi, sia agli errori della società, sia alla tirannide che costringe la natura a piegarsi alla sua autorità»⁴⁰.

Si faccia parlare la natura e si avrà, una volta per tutte, la verità.
Gli errori sono innumerevoli, la verità una sola:

«Non c'è morale per i mostri e gli insensati; la morale universale non è fatta che per esseri suscettibili di ragione e bene organizzati; in questi la natura non varia, non c'è che da osservarla bene per dedurne le regole immutabili alle quali attenersi»⁴¹.

Ma allora come si spiega che lo stesso Holbach ha potuto scrivere le seguenti righe?

«Le società, come tutti i corpi della natura, vanno soggette a vicissitudini, a cambiamenti, a rivoluzioni; si formano, crescono e si dissolvono come tutti gli esseri. Le stesse leggi non possono convenire loro in stati così diversi: utili in un periodo, esse diventano inutili e nocive in un altro».

La cosa è molto semplice. Da tutto questo ragionamento Holbach trae un'unica conclusione: le leggi antiquate e superate [ed egli pensava a quelle della Francia del suo tempo] devono essere soppresse. L'età di una legge parla più *contro* che per essa; l'esempio dei nostri antenati non prova niente in suo favore. Holbach avrebbe potuto provarlo sul piano del discorso astratto richiamandosi unicamente alla «ragione», si fa invece scrupolo dei pregiudizi dei suoi lettori e tenta di porsi sul piano storico. La stessa cosa vale per la storia delle religioni, di cui i «filosofi» si occuparono molto. Ma a quale scopo? Per dimostrare che la religione cristiana, sedicente rivelata, assomiglia in modo straordinario alle profane. Questo era un colpo assestato all'odiato cristianesimo, ma una volta sferratolo nessun «filosofo» si sarebbe più occupato di uno studio comparato della storia delle religioni. Ci si trova in un'epoca rivoluzionaria e tutte le «verità» annunciate dai filosofi [«verità» che molto spesso si contraddicevano a vicenda] avevano uno scopo pratico ed immediato. Notiamo qui che la «natura umana» portò spesso i filosofi materialisti più avanti di quello che essi stessi s'aspettassero.

«Si è visibilmente abusato della distinzione che spesso si è fatta tra uomo *fisico* e uomo *morale*».

L'uomo è un essere puramente fisico. L'uomo morale è soltanto lo stesso essere fisico considerato da un particolare punto di vista, cioè in rapporto ad alcuni suoi modi di agire condizionati dalla sua organizzazione.

39 *Corrispondenza letteraria*, agosto 1774.

40 *Politica naturale*, I, pp. 37-38.

41 Contestando le opinioni di Voltaire, a questo proposito diametralmente opposte [vedi *Il filosofo ignorante*; il patriarca cambiava spesso idea], Condorcet sostiene che le idee di giustizia e di diritto «nascono necessariamente allo stesso modo in tutti gli esseri sensibili», che sono capaci di farsi delle idee. «*Esse quindi saranno uniformi*». E' dunque vero che gli uomini «cambiano molto spesso», ma ogni essere che prenda decisioni giuste giungerà alle stesse idee nella morale come nella geometria, essendo la conseguenza della verità di fatto che «gli uomini sono esseri sensibili ed intelligenti» [in una nota a *Il filosofo ignorante*, nella edizione di Kehl delle opere di Voltaire].

Perciò, «tutti gli errori degli uomini sono errori del fisico»⁴². Spetta quindi alla medicina o meglio alla fisiologia il compito di fornirci la chiave del cuore dell'uomo. La stessa scienza dovrà spiegarci anche i cambiamenti storici dell'umanità:

«In una natura in cui tutto si lega, in cui tutto agisce e reagisce, in cui tutto si muove e si altera, si compone e decompone, si forma e si distrugge, non vi è atomo che non giochi un ruolo importante e necessario; non vi è molecola impercettibile che, collocata in circostanze adatte, non operi effetti prodigiosi [...]. Troppa acredine nella bile di un fanatico, un sangue troppo ardente nel cuore di un conquistatore, una digestione penosa nello stomaco di un monarca, un capriccio [si tratta anche qui di una molecola?] che frulli per la testa di una donna, sono cause sufficienti per scatenare guerre, mandare al macello milioni di uomini, abbattere muraglie, ridurre città in cenere [...] seminare desolazione e calamità, per secoli e secoli, sulla superficie del nostro globo»⁴³.

Conosciamo il celebre aforisma del granello di sabbia che, capitato nella vescica di Cromwell, cambiò la faccia del mondo. Esso non contiene né più né meno che le riflessioni di Holbach sugli «atomi» e sulle «molecole» come causa di eventi storici. Soltanto che colui al quale si deve l'aforisma era un uomo devoto; secondo lui era stato dio ad aver fatto penetrare il fatale granello nel corpo del Protettore. Holbach, di dio non ne vuol sapere, ma sul resto non ha da fare alcuna obiezione. In quell'aforisma c'è un «granello» di verità, ma questa verità sta a tutta la verità come un «granello» o una molecola sta a tutta la materia esistente nell'Universo. Infinitesimale com'è, questa verità non ci fa fare un solo passo avanti nello studio sui fenomeni sociali. Se, nella scienza storica, non potessimo fare altro che attendere l'arrivo del genio sognato da Laplace che, con l'aiuto della meccanica molecolare, ci svelerà tutti i segreti del passato, presente e futuro del genere umano, potremmo restarcene a dormire tranquillamente ancora per un bel po': questo genio meraviglioso non giungerà tanto presto.

«Se conoscessimo gli elementi che formano la base del temperamento di un uomo o della maggioranza degli individui di cui si compone il popolo, sapremmo di che cosa hanno bisogno, le leggi che sono loro necessarie, le istituzioni che sono loro utili»⁴⁴.

Ma in questo caso, che ne sarebbe della «*morale universale*» e della «*politica naturale*»? In proposito Holbach non ci dice niente, ma commenta con tanto maggior fervore tutte le leggi morali, politiche e sociali, che necessariamente si ricavano dalla natura dell'uomo considerato essere sensibile ecc.. Era molto «naturale» che al tempo di Holbach madre *natura* si attenesse, nella politica come nella morale, proprio alle leggi che servivano alla borghesia francese nel momento in cui stava per diventare «*tutto*». Fra la società ed i suoi componenti c'è un tacito contratto, un patto sociale. Questo contratto si rinnova in ogni momento ed ha per finalità la reciproca garanzia dei diritti dei cittadini. Di questi diritti, i più sacri sono la *libertà*, la *proprietà*, la *sicurezza*. Anzi, ben più di tutto questo!

«La libertà, la proprietà, la sicurezza sono gli unici legami che uniscono gli uomini alla terra in cui abitano. Non v'è patria quando tali vantaggi siano scomparsi»⁴⁵.

Anima di questa Santa Trinità è la proprietà. Nella società sono necessarie la sicurezza e la libertà:

«Ma l'uomo non può conservarsi e rendere felice la propria esistenza, se non gode dei vantaggi che le sue cure e la sua persona [!] gli hanno assicurato. Così le leggi della natura conferiscono ad ogni uomo un diritto, che si chiama *proprietà*».

42 *Sistema della natura*, I, p. 5.

43 *Ibid.*, I, p. 214.

44 *Ibid.*, I, p. 106. Il sig. Jules Soury dice molto ingenuamente a questo proposito: «Quest'idea del barone di Holbach è in parte divenuta un fatto [!]. Tuttavia, è la statistica morale più che la fisiologia che sembra dover rendere i maggiori servizi alla fisica dei costumi» [*Breviario di storia del materialismo*, Parigi 1881, p. 653].

45 *Politica naturale*, I, pp. 13-14, 38, 125. «Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano ad un governo è la *salvaguardia della loro proprietà*. A tal fine lo stato di natura è per molti rispetti insufficiente» [Locke, *Trattato sul governo*, cap. IX, *Sulle finalità della società politica e del governo*].

La società non può privare l'uomo della sua proprietà, «*poiché essa è stata creata per assicurare la sua salvaguardia*». Dunque: la proprietà è il fine, la libertà e la sicurezza sono i mezzi. Stando così le cose, consideriamo un po' più da vicino il nobile diritto. Da dove deriva? Alla base vi è un rapporto necessario sorto fra l'uomo ed il prodotto del suo lavoro. In tal modo, un campo diventa in un certo senso una parte di chi lo lavora, perché la sua volontà, le sue braccia, le sue forze, insomma le «*qualità individuali inerenti alla sua persona*», hanno trasformato il campo in quel che è:

«Questo campo, bagnato dal suo sudore, si identifica, per così dire, con lui; i frutti che produce gli appartengono, così come gli appartengono le sue membra e la sua facoltà, perché senza il loro lavoro questi frutti non esisterebbero, o almeno non esisterebbero tali e quali sono»⁴⁶.

Ad Holbach quindi la proprietà borghese si presenta nella forma di prodotto del lavoro del proprietario stesso. Ciò non gli impedisce affatto di tenere in alta stima commercianti e fabbricanti, questi

«benefattori che, arricchendosi, danno attività e vita a tutta la società»⁴⁷.

Tuttavia sembra avere una concezione giusta, anche se non del tutto chiara, dell'origine della ricchezza dei «manifatturieri»:

«*L'artigiano – egli dice – sostenendosi con il suo lavoro, contribuisce senza sosta alla fortuna di coloro che lo impiegano*».

Ma questa fortuna, non era il risultato esclusivo delle qualità «inerenti alla persona», «*individuali*», del manifatturiere. Certo che no! [«*Quanti innumerevoli artigiani d'ogni tipo ... girano le ruote delle manifatture!*»]⁴⁸ Ma che importa? I manifatturieri ed i commercianti sono molto utili alla società, che grata, non deve forse ricompensare con onori e ricchezze chi la serve utilmente? Il guaio non sta nel fatto incontestabile che «l'artigiano» contribuisca alla fortuna del «manifatturiere», ma nel fatto che, a causa di «pregiudizi gotici e barbari», il manifatturiere ed il commerciante non siano tenuti nella dovuta considerazione:

«Il commerciante pacifico sembra un oggetto spregevole agli occhi dello stupido guerriero, che non vede come quest'uomo da lui disprezzato lo vesta, lo nutra, faccia sussistere il suo esercito» [sic!]⁴⁹.

Verso la proprietà feudale Holbach usa un altro linguaggio: i proprietari di questa specie, «i ricchi ed i grandi», li tratta come «elementi sociali troppo spesso inutili o nocivi» e non si stanca di attaccarli. Sono loro che «*minacciano i frutti del lavoro dei loro simili*», che annullano le libertà dei concittadini, che insultano le loro persone: «*ecco come si lede continuamente la proprietà*»⁵⁰. Già sappiamo che la società è stata creata per garantire la proprietà. Al tacito contratto sociale, però, è solo la proprietà borghese che tende e deve tendere. Nei confronti della proprietà feudale, la società ha un solo obbligo, quello di distruggerla interamente. Holbach è per l'abolizione dei privilegi nobiliari, del lavoro servile, dei tributi, delle taglie, del diritto di proscrizione, ecc.⁵¹:

«Se dei nobili, ai quali il sovrano volesse togliere dei diritti nocivi, reclamassero i diritti sacri della proprietà, egli risponderebbe loro che la proprietà non è se non il diritto di possedere con giustizia; che ciò che è contrario alla felicità nazionale non può mai essere giusto; che ciò che nuoce alla proprietà del lavoratore non può essere considerato un diritto, ma non è che un'usurpazione, una violazione del suo diritto, la cui salvaguardia è più utile alla nazione di quello delle pretese di un piccolo numero di signori i

46 *Politica naturale*, I, p. 39.

47 *Morale universale*, II, p. 249.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, p. 240.

50 *Politica naturale*, I, p. 42.

51 Naturalmente come non fa alcuna eccezione per le corporazioni o altri «privilegi» simili, tanto meno ne fa per le «ricchezze dei servitori della religione».

quali, poco contenti di non far nulla, si oppongono ai lavori più importanti sia per loro che per la società⁵²».

I nobili «non fanno nulla», non hanno d'assolvere funzioni utili alla società: ciò li condanna agli occhi del nostro filosofo. Un tempo essi erano tenuti a guerreggiare a loro spese e godevano giustamente di certe esenzioni, ma a quale titolo possono aver diritto alle stesse esenzioni in una società in cui l'esercito è al soldo dei principi, mentre i nobili non hanno nessun obbligo di prestarvi servizio?⁵³

E' giunta l'ora, per il proletariato, di mettere i diritti dei capitalisti sulla stessa bilancia che utilizzarono i rappresentanti della borghesia oltre un secolo fa per pesare i privilegi della nobiltà.

Non si deve pensare che nella testa di Holbach l'antagonismo fra borghesia e nobiltà si riflettesse nella forma di un antagonismo fra la proprietà fondiaria ed i diversi tipi di proprietà cittadina. Niente affatto! Holbach non mostra alcuna preferenza per la proprietà mobile. Al contrario! Anche per lui la vera proprietà, la proprietà *per eccellenza*, è la proprietà fondiaria: «*il possesso della terra costituisce il vero cittadino*», egli dice. Le condizioni della terra sono in generale il segno caratteristico della situazione economica di un paese. Il «povero» è prima di tutto «l'agricoltore»; proteggere i «poveri» significa proteggere i contadini oppressi dai «grandi», cioè dai nobili. Holbach arriva al punto d'affermare, coi fisiocratici, che tutte le imposte, insieme a quanto di buono o di cattivo capiti ad una nazione, vengono a pesare, direttamente o indirettamente sulla terra.

«E' a difendere il possesso del suolo che è destinata la guerra; è per far circolare i doni prodotti dal suolo che è necessario il commercio; è per assicurare le terre ai loro proprietari che è utile la giurisprudenza»⁵⁴.

La terra è la fonte di tutta la ricchezza di una nazione ed è appunto questa la ragione per cui deve liberarsi al più presto del giogo feudale che l'opprime: Ecco un argomento in più per le tendenze rivoluzionarie della borghesia. Per un uomo come Holbach, niente poteva essere più corruttore dell'«uguaglianza». Anzi, essa era per lui una chimera molto pericolosa. Non tutti gli uomini hanno la stessa organizzazione, sono sempre stati diversi quanto a forza fisica, morale ed intellettuale:

«Il debole, sia di corpo che di spirito, è stato sempre costretto a riconoscere la superiorità del più forte, del più industrioso, del più intelligente; il più laborioso ha dovuto coltivare un terreno più esteso e renderlo più fertile di quanto non fosse in grado di fare chi aveva ricevuto dalla natura un corpo meno gagliardo. Così v'è stata fin dall'origine ineguaglianza nella proprietà e nei possessi»⁵⁵.

A simili argomentazioni l'abate Mably poteva tranquillamente obiettare che stavano in aperta contraddizione con le premesse della nuova filosofia politica: l'assoluta uguaglianza dei diritti di tutti gli uomini, siano essi deboli o forti⁵⁶. Ma l'ora dell'«uguaglianza» non era ancor suonata e lo stesso Mably dovette ammettere che

«nessuna forza umana potrebbe tentare oggi di ristabilire l'uguaglianza senza causar disordini maggiori di quelli che si vorrebbero evitare»⁵⁷.

La logica obiettiva dell'evoluzione sociale si schierava dalla parte dei teorici della borghesia. Holbach è un teorico della borghesia fino al midollo, fino alla pedanteria. Tuona contro «il papa ed i vescovi che prescrivono le feste costringendo all'ozio il popolo». Prova che il progresso del commercio e dell'industria è inconciliabile con la morale d'una religione «il cui fondatore lancia l'anatema contro i ricchi e li esclude dal regno dei cieli»,

52 *L'Etocrazia o il governo fondato sulla morale*, Amsterdam, 1776, pp. 50-51.

53 *Ibid.*, p. 52.

54 *Politica naturale*, I, p. 179.

55 *Ibid.*, p. 20.

56 «Se le mie qualità fisiche o morali non mi danno alcun diritto su un uomo meno dotato di me nei doni della natura; se non posso esigere da lui nulla che egli non possa esigere da me, insegnatemi, per favore, per quale ragione pretenderei che le nostre condizioni siano diseguali [...] Mi si deve mostrare in virtù di quale titolo potrei stabilire la mia superiorità» [*Dubbi sull'ordine naturale ed essenziale delle società politiche*, L'Aia 1768, p. 21. G.B. De Mably (1709-1785), filosofo e storico, comunista utopista].

57 *Ibid.*, p. 15.

e, a sua volta, scaglia l'anatema contro

«quell'innumerevole folla di preti, cenobiti, monaci e religiosi, la cui sola funzione è di levare le mani oziose al cielo e pregare notte e giorno».

E' contrario ai digiuni dei cattolici, perché

«Le potenze che i cattolici romani considerano eretiche sono quasi le sole a trar profitto dall'astinenza della carne: gli Inglesi vendono loro del merluzzo, gli Olandesi delle aringhe»⁵⁸.

Tutto questo non è che «naturale». Ma quando Holbach, come Voltaire e molti altri, non perde occasione di ricordare la storia dei duemila porci annegati dai demoni d'accordo con Gesù; quando rimproverava al mitico fondatore del cristianesimo la sua misera considerazione della proprietà privata; quando fa lo stesso rimprovero agli Apostoli, che andavano spesso a raccogliere spighe nei campi altrui; quando si riconcilia per un momento con Cristo solo perché il «figlio dell'uomo» non festeggiava il Sabbat⁵⁹, allora diventa pedante e ridicolo e spicca qui in modo particolare la sua assoluta mancanza di senso storico. La borghesia – di cui Holbach è rappresentante e sostenitore – è vista come la parte della nazione più onesta, laboriosa, nobile ed istruita. Egli sarebbe rimasto inorridito dalla borghesia odierna:

«L'avarizia [per l'esattezza parla della «sete di denaro»] è una passione ignobile, egoistica, asociale e quindi incompatibile col vero patriottismo, con l'amore del bene pubblico e perfino con la vera libertà. In un popolo affetto da questa sordida epidemia, tutto è vendibile; non si tratta che d'accordarsi sul prezzo»⁶⁰.

Tutto ciò ricorda molto Sallustio. Nello stesso tempo si potrebbe però sostenere che il nostro filosofo abbia previsto gli scandali che oggi si susseguono senza sosta in Francia, Germania, Italia e dovunque la borghesia si approssima alla fine.

«Nulla di più crudele al mondo che il commerciante eccitato dalla sua rapacità non appena diventa il più forte ed è sicuro che i delitti utili saranno applauditi dal suo paese»⁶¹.

Certo! Lo sappiamo meglio dei nostri buoni «filosofi»! Ancora più spesso Holbach considera «le ricchezze» da un punto di vista declamatorio: «*le ricchezze corrompono i costumi*». E lui, che lotta contro la «morale religiosa» in nome della ricchezza, lotta poi contro la sete di ricchezza in nome della «virtù»:

«Solo un'estrema vigilanza può prevenire o almeno allontanare i mali che questa passione genera»⁶².

Lui che è per l'assoluta libertà di commercio [«il commercio esige la più completa libertà. Più il commercio sarà libero, più si estenderà. Il governo non ha altro da fare, per il mercante, che lasciarlo fare»]⁶³ dimostra che la politica deve impedire per quanto possibile che i bisogni dei cittadini si moltiplichino [«finiranno per essere insaziabili se la prudenza non vi mette un limite»]⁶⁴. E sollecita l'intervento dello Stato, diventa protezionista, quasi reazionario:

«Noi chiamiamo *utile il commercio* che procura alle nazioni le merci necessarie al loro sostentamento, ai loro bisogni seri ed anche alla loro comodità ed al loro benessere; chiameremo *inutile e pericoloso* il commercio che non procura ai cittadini se non oggetti superflui, la cui caratteristica consiste nel soddisfare solo i bisogni immaginari della loro vanità».

58 *Il cristianesimo svelato all'esame dei principi e degli effetti della religione cristiana*, 1767, pp. 176, 179, 196, 198, 199, 203.

59 «Forse capiva come noi di quale utilità per il popolo sarebbe l'abolizione d'un gran numero di giorni di festa» [*Storia critica di Gesù Cristo o analisi ragionata dei Vangeli*, senza data né luogo di stampa, p. 157]. L'episodio dei maiali annegati lo si legge nel *Vangelo secondo Matteo*, V.

60 *L'Etocrazia*, p. 124.

61 *Politica naturale*, II, p. 148.

62 *Ibid.*, p. 145.

63 *Ibid.*, p. 150.

64 *Ibid.*, p. 151.

Holbach non avrebbe rinunciato a nessun mezzo per combattere questa «vanità», diffusa dai *lacchè*, secondo le sue affermazioni, fin nei villaggi, e contro il *lusso*, corruttore dei «costumi» e che porta alla rovina le nazioni più fiorenti⁶⁵. Lo sbocco più naturale dei prodotti industriali di un paese sarebbe il mercato interno, che va ad essi assicurato. Holbach non riesce a capire la «smania insensata di scoprire nuovi rami commerciali», in forza della quale «il globo non è abbastanza esteso per il mercante in delirio» e spesso le nazioni si strangolano a vicenda per un'isola arida in cui avevano creduto di vedere chissà quali tesori⁶⁶. Non trova espressioni abbastanza forti per ammonire il «popolo di Albione» che «si è posto lo stravagante compito d'accaparrarsi il commercio del mondo ed impadronirsi dei mari»⁶⁷. Teme un'eccessiva disuguaglianza nella ripartizione delle ricchezze, fonte di molti mali nella società. E' assertore della piccola affittanza; quella inglese gli pare troppo estesa e spesso fa sì che i fittavoli diventino *monopolisti*⁶⁸. In generale,

«l'interesse dello Stato è sempre legato a quello del grande numero; esso esige che molti cittadini siano attivi ed utilmente occupati, e godano di un'agiatazza che li metta in grado di sopperire senza difficoltà ai bisogni della patria. Non v'è patria per l'uomo che non vi possiede nulla»⁶⁹.

Dopo di che si comprenderà facilmente che la situazione sociale dell'Inghilterra, dove la borghesia aveva già fatto la sua «gloriosa rivoluzione», non poteva piacere per niente al nostro filosofo. Di questo paese parla con estrema ripugnanza:

«Non basta essere ricchi per essere felici; bisogna anche sapere impiegare le ricchezze in un modo atto a procurare la felicità. Non basta essere liberi per essere felici; bisogna non abusare della libertà [...] non farne un uso ingiusto».

Effettivamente, gli Inglesi lasciavano molto a desiderare in proposito:

«Un popolo senza morale», «un popolo ingiusto con gli altri, un popolo arso dalla sete dell'oro», «un popolo conquistatore», «un popolo nemico della libertà altrui», «una nazione venale, viziosa, corrotta».

Ecco cos'erano gli Inglesi agli occhi di Holbach, il quale poi rivolge loro una delle cappuccinate sulla virtù:

«Coltivate dunque, o Britannici, la saggezza e la ragione; adoperatevi a perfezionare il vostro governo e le vostre leggi [...]. Temete un lusso fatale ai costumi ed alla libertà. Paventate gli effetti del fanatismo religioso e politico» ecc..⁷⁰

D'altronde la scena della vita sociale inglese gli ispira riflessioni di solito più profonde di quelle appena citate. Per esempio, egli prova che le enormi imposte a favore dei poveri non hanno diminuito, né lo potevano, il numero dei poveri in quel paese:

«Tanto è vero – esclama – che le nazioni in cui si trovano le maggiori ricchezze racchiudono il maggior numero di infelici! Tanto è vero che il commercio arricchisce soltanto pochi cittadini e lascia gli altri nella miseria!»⁷¹.

A ragione, tutti questi pensieri potevano sembrare confusi e contraddittori, ma va ancora una volta sottolineato che non si deve dimenticare come qui abbiamo a che fare con un teorico della borghesia, che era rivoluzionario e quindi capace di nobili sentimenti. Costoro, o meglio i migliori di loro, quelli che avevano cuore e ragione, «che riflettevano» - per usare un'espressione di Holbach - sognavano un regno della ragione, una felicità universale, un paradiso in terra. Ma non potevano inorridire di fronte alle inevitabili conseguenze delle loro stesse tendenze sociali? Non potevano entrare in contraddizione con se stessi, a

65 *L'Etocrazia*, cap. VIII; *Sistema sociale*, III, p. 73.

66 *Politica naturale*, II, p. 154.

67 *Ibid.*, p. 155.

68 *L'Etocrazia*, p. 122, nota.

69 *Ibid.*, p. 177.

70 Cfr. *Sistema sociale*, vol. II, cap. 6.

71 *L'Etocrazia*, p. 146-147.

causa di queste conseguenze? Si mostri ad una ragazza giovane e bella una vecchia, brutta, sporca, afflitta dall'età e dalle malattie; ne resterà inorridita, ma tuttavia s'affretterà a vivere, cioè ad invecchiare, cioè a far inorridire altri a sua volta. Ecco una storia vecchia ma enormemente nuova! Chi vuol farsi un'idea più completa della psicologia dei filosofi del Settecento, potrebbe consultare molto utilmente gli scrittori russi dell'epoca che s'apre con la fine del governo dello zar Nicola e si estende fino ai nostri giorni. La stessa mancanza di senso storico, le stesse cappuccinate, le stesse contraddizioni! In ogni caso, fra gli scrittori russi di quel periodo vi sono dei socialisti, come Chernyshevsky. Ma vi sono anche molti che combattono la «borghesia» solo per equivoco, cioè perché non sanno dare una valutazione dei postulati che loro stessi avanzano. Molto spesso i nostri scrittori «legali» non chiedono niente di diverso da Holbach e dai suoi amici, ma credono, ingenuamente, che si tratti di socialismo. I grandi francesi avrebbero giurato che fosse filosofia. E, per quel che concerne noi, riteniamo che una rosa abbia sempre lo stesso profumo, comunque si chiami. Se nelle questioni d'economia Holbach spesso condivide l'opinione dei fisiocratici, di cui parla sempre con lode⁷², non bisogna credere che condivida minimamente la loro preferenza per il «dispotismo legale». E' anzi fervente sostenitore del regime rappresentativo. Il dispotismo non è per lui una forma di governo, può solo essere considerato

«un'impari lotta fra un brigante o dei briganti armati ed una società inerte»⁷³.

Il nostro filosofo si pone alcune «domande naturali» che avrebbero incontrato molto favore nell'Assemblea Costituente. Queste domande estremamente caratteristiche sono:

«Il tutto deve forse cedere alla parte? La volontà di uno solo deve forse prevalere sulla volontà di tutti? V'è forse in ogni società un essere privilegiato che sia dispensato dall'essere utile? Solo il sovrano è libero dai legami che uniscono tutti gli altri? Un uomo può vincolare tutti gli altri senza unirsi a loro con qualche legame? [...]. Il possesso di un potere ingiusto nella sua origine, mantenuto con la forza, subito per debolezza, è forse un titolo che la giustizia, la ragione e la forza non possono mai distruggere?».

Questo ci ricorda il famoso detto: «saremo conquistatori a nostra volta». Il punto che segue evoca un'altra scena della Grande Rivoluzione:

«Il potere sovrano non è più che la guerra di uno contro tutti allorché il monarca oltrepassa i confini che il voto del popolo gli prescrive».

Che cosa gli avrebbe potuto rispondere la Sala della Pallacorda? Quasi tutte le opere di Holbach sono pervase da un implacabile odio per il dispotismo. Si avverte chiaramente che al fondo di quel che dice su questo tema non c'è tanto una teoria astratta quanto una triste realtà. E più che un'astratta teoria era piuttosto una triste realtà a fargli definire la libertà «figlia dell'onestà e delle leggi», «oggetto dell'amore di tutti i cuori». Molte volte sembra avere un presentimento della tempesta politica imminente: «il cittadino – dice – non può rifiutarsi senza rinnegare i propri doveri, di prendere partito per il suo paese contro la tirannide che l'opprime»: chissà, forse prima d'essere scritte, queste parole erano state pronunciate e discusse da Holbach in una di quelle riunioni filosofiche in cui, a quanto ci racconta Morellet, diceva cose che avrebbero attirato sulla casa fulmini a centinaia, se fossero caduti per queste ragioni. E Diderot, che si spinse anche oltre, era certamente d'accordo con lui, e forse Grimm applaudiva assentendo ... Il meschino doveva cambiare idea quando scoppiò la tempesta, non in un salone riccamente addobbato, ma sulla grande scena della storia. Ma lo stesso Holbach si sarebbe comportato meglio dopo il 10 agosto? Avrebbe ripetuto in una riunione di giacobini, che «il tiranno è l'essere più odioso che il crimine possa generare»?⁷⁴ Francamente non lo sappiamo, ma è molto probabile che non avrebbe voluto avere niente a che fare con quei «selvaggi» di repubblicani, che avrebbe forse trattato a loro volta da tiranni e da nemici della patria, da fanatici e ciarlatani

72 «Scrittori zelanti e virtuosi»; «buoni cittadini», «non si può aggiungere nulla alle opinioni utili che l'amore del bene pubblico ha loro dettate» [*L'Etocrazia*, pp. 144-45].

73 *Politica naturale*, II, p. 44.

74 *Ibid.*, I, p. 144. Per le idee politiche di Holbach citiamo sempre questo testo se non indicato diversamente.

politici. Holbach amava la libertà, ma temeva il «tumulto» ed era convinto che «in politica, come in medicina, i rimedi drastici sono sempre pericolosi». Con un monarca solo un po' più «virtuoso» sarebbe sceso volentieri a patti. Aveva un bel dire che i principi di questa specie erano rarissime meteore; sognava continuamente «un saggio del trono» e durante il ministero Turgot credette per un attimo che il suo sogno si fosse realizzato. Il suo libro *L'Etocrazia* l'aveva dedicato a Luigi XVI,

«al monarca giusto, umano e benefico, all'amico della verità, della semplicità, all'avversario dell'adulazione, del vizio, della magnificenza, della tirannia, al restauratore dell'ordine e dei costumi, al padre del suo popolo» ecc.

Probabilmente più tardi cambiò idea su Luigi XVI, ma conservò sempre la paura dei moti popolari «tumultuosi». Per Holbach il popolo significava i «poveri», ma

«l'indigenza, tante volte balocco delle passioni e dei capricci del potere, o avvizzisce il cuore dell'uomo, o lo rende furioso». Finché il «povero» sopporta pazientemente la sua condizione, «la molla dell'anima è completamente spezzata; egli disprezza se stesso perché si vede oggetto del disprezzo e del disgusto di tutti»⁷⁵.

E' ancora peggio, quando si ribella:

«Per poco che si percorra la storia delle democrazie, sia antiche che moderne, si vede che il delirio e la precipitazione presiedono generalmente alle decisioni del popolo»⁷⁶; «dovunque il popolo è in possesso del potere, lo Stato porta in sé il principio della propria distruzione»⁷⁷.

Se avesse dovuto scegliere fra la monarchia assoluta e la democrazia, Holbach avrebbe dato la preferenza all'assolutismo. Montesquieu s'era ben sbagliato quando aveva indicato nella virtù la forza trainante della forma repubblicana dello Stato. La repubblica ha un altro idolo, *l'uguaglianza*, «questa uguaglianza romanzesca, che in fondo non è che invidia». Di tutte le tirannidi, quella democratica è «la più crudele ed irragionevole». Nella lotta di classe dell'Atene antica, Holbach vede soltanto «la furia della plebaglia». La prima rivoluzione inglese gli incute più che altro orrore a causa del «fanatismo religioso» del popolo, il quale «non è fatto per comandare, ne sarebbe incapace», una sua libertà troppo ampia degenererebbe presto in dissolutezza. E' fatto «per essere occupato», un ozio «troppo frequente lo disgusta del lavoro e lo rende dissolto»⁷⁸. Il popolo va tenuto a freno e protetto contro la sua stessa stoltezza. Una monarchia costituzionale che lasci campo libero alla borghesia istruita e «virtuosa» rappresenta l'ideale politico del nostro filosofo. Un re-cittadino [espressione spesso usata da Holbach], eletto dai suoi concittadini ad organo ed esecutore dell'espressione della volontà di «tutti», e la classe dei proprietari come interprete di questa «volontà», ecco cosa esige, per bocca di Holbach, la «natura». Lange si sbaglia di grosso quando gli attribuisce una dottrina politica «radicale»⁷⁹. Il radicalismo era qualcosa d'impossibile per la psicologia dei filosofi del Settecento. Sappiamo già che idea si facessero del popolo [né potevano averne un'altra, visto che il popolo francese era allora una massa ancora morta ed inerte, come la materia dei metafisici]; non restava quindi che la borghesia filosofeggiante e liberale. Ma, in primo luogo, un radicalismo conseguente e lungimirante non è una dottrina adatta alla borghesia come classe, nemmeno nei momenti rivoluzionari della sua vita storica [cosa che la rivoluzione francese ha dimostrato molto bene]; inoltre «quelli che pensavano», presi tutti insieme, erano poi così numerosi? Si poteva considerarli una forza politica capace di scuotere da cima a fondo una società? I filosofi sapevano perfettamente che le cose non stavano così e ritornavano perciò continuamente al sogno di un «saggio sul trono» che si incaricasse di realizzare i loro desideri. Cosa

75 *L'Etocrazia*, pp. 119-120. «Il popolo, costretto a lavorare per sussistere, è generalmente incapace di riflettere» [*Sistema della natura*, II, p. 248].

76 *Politica naturale*, II, p. 248.

77 *Ibid.*, p. 240.

78 *Ibid.*, I, p. 185; *Sistema sociale*, III, p. 85.

79 Cfr., fra l'altro, a p. 380. D'altronde Lange parla solo del *Sistema della natura*. Sembra che ignorasse la *Politica naturale* e *l'Etocrazia*, il *Sistema sociale* e la *Morale universale*.

notevole e caratteristica! Quando Turgot venne nominato ministro, il «radicale» Holbach, avversario inconciliabile di despoti e tiranni, scrive che l'assolutismo è molto utile quando si propone di abolire gli abusi, di eliminare le ingiustizie, di contrastare i vizi ecc.. Aggiungendo che

«il dispotismo sarebbe il migliore dei governi, se ci si potesse assicurare che fosse sempre esercitato da un Tito, da un Traiano, da un Antonio»;

ma non può scordare che il potere assoluto «comunemente cade in mani incapaci di servirsene con saggezza». Allora gli parve che il trono di Francia fosse occupato da Tito e non chiese di meglio⁸⁰.

Per riformare una società ci vuole un punto d'appoggio. Dove manca, anche il «radicalismo» delle persone insoddisfatte del regime esistente è ben lontano dall'essere intransigente. Lo abbiamo visto in Russia dall'avvento al trono di Alessandro II. Quando questi attaccò l'istituzione della servitù della gleba, i nostri «radicali», come Herzen e Bakunin, si dichiararono «vinti» dalla saggezza zarista e brindarono alla salute del Tito russo. Lo stesso Chernyshevsky era pronto a riconoscere il dispotismo come il miglior governo quando «abolisce gli abusi, abbatte l'ineguaglianza», ecc.. Il rappresentante più brillante ed audace del «partito occidentale» nella letteratura russa sotto Nicola I, Belinsky, un anno e mezzo prima di morire, vale a dire al tempo in cui era più radicale che mai, disse che ogni progresso in Russia veniva dall'alto. Nicola I somigliava a tutto tranne che ad un «Tito» o ad un «Traiano». E cosa avrebbe potuto pensare Belinsky? A cosa poteva affidare le sue speranze? Dal punto di vista di un europeo occidentale il popolo russo, senza l'intervento di un demiurgo, era una materia morta ed inerte, una nullità. Alcuni decenni più tardi, quando nella nostra gioventù studentesca, nella nostra «intelligenza», iniziò il movimento rivoluzionario, ci si sbrogliò dalla faccenda rompendo senz'altro con l'«Occidente»; si dichiarò che il popolo russo era più maturo di qualsiasi altro per la rivoluzione ed il «socialismo». E' così che gli ammiratori di Belinsky e Chernyshevsky divennero fondamentalmente degli *slavofili in rivolta*.

«Se tanti monarchi regnano con la violenza – dice Holbach – è perché ignorano la verità; odiano la verità perché non ne conoscono gli inestimabili vantaggi». Un principe saggio «non si terrà gelosamente per sé la sua sconfinata autorità ma ne sacrificherà una parte per godere più sicuramente di quella che gli resta».

L'ha ripetuto alcuni anni fa Madame Zebrikova nella celebre lettera ad Alessandro III e con ciò non ha preteso minimamente d'essere radicale⁸¹. All'inizio del 1890 il Kaiser promulgò un decreto sulla questione operaia. La stampa liberale e «radicale» russa era convinta che la Germania fosse governata da un saggio sul trono. «Un saggio sul trono»: ecco il *Deus ex machina* della filosofia francese del diciottesimo secolo. Questi risolveva senz'altro tutte le difficoltà teoriche, tutte le contraddizioni prodotte dal punto di vista metafisico dal quale partivano i «filosofi» nel considerare tutti i fenomeni sociali. Cos'era la storia per un illuminista francese? Una serie infinita di eventi per lo più molto tragici, senza un nesso interno, senza determinazione di leggi di nessun tipo. Condillac diceva al suo allievo:

«Vedrete talvolta dei tempi felici in cui le conoscenze, le leggi ed i costumi rendevano prosperi gli Stati; ma vedrete più spesso dei tempi infelici in cui l'ignoranza, i pregiudizi, gli errori ed i vizi preparavano le calamità dei popoli e rovinavano gli imperi più fiorenti»⁸².

E perché era così? Perché gli uomini erano ancora privi di lumi.

«Nate dal seno della barbarie, le arti e le scienze hanno poi illuminato un piccolo numero di nazioni privilegiate. E' una luce che si nasconde agli uni nella misura in cui si svela agli altri, e che non illumina mai che un orizzonte molto ristretto»⁸³.

80 *L'Etocrazia*, p. 6.

81 Madame Zebrikova chiedeva allo zar che cosa avrebbe detto di lui la storia se avesse continuato a governare come finora. «Ma che t'interessa?» annotò lo zar a margine della lettera.

82 *Corso di studi per l'istruzione del principe di Parma*, Ginevra 1779, IV, p. 1-2.

83 *Ibid.*, p. 2.

Nel suo *Saggio sui costumi*, Voltaire esprime lo stesso pensiero in modo più sintetico ed efficace: «*La ragione sta appena nascendo*». Perciò, in passato v'è stata, nella grande maggioranza dei casi, soltanto follia e stoltezza che non seguono alcuna legge e non meritano, in generale, l'attenzione di uno studio; basta constatarne l'esistenza. «Le loro antichità – dice Voltaire dei barbari dell'Asia – non meritano una storia regolare più che *i lupi e le tigri dei loro paesi*»⁸⁴. E Voltaire era fra i migliori conoscitori della storia, di cui si occupava moltissimo. Era assolutamente contrario all'opinione della sua «*divina Emile*», che non riusciva mai a leggere un libro sulla storia dei popoli moderni un po' dettagliato⁸⁵. La stragrande maggioranza non ne sapeva più di Voltaire.

«L'uomo – dice Holbach – comincia col mangiare le ghiande, col disputare il cibo alle bestie, e finisce col misurare i cieli. Dopo aver arato e seminato inventa la geometria. Per ripararsi dal freddo, si copre prima con la pelle degli animali che ha domato; poi, nel giro di qualche secolo, lo vedete aggiungere l'oro alla seta. Una caverna, un tronco d'albero sono le sue prime dimore; infine diventa architetto e costruisce palazzi»⁸⁶.

Oggi, senza parlare qui di *Marx ed Engels*, possiamo ricordare *Morgan* che, partendo dallo sviluppo delle forze produttive dell'umanità, riuscì a svelare il mistero del suo movimento storico. Holbach, invece, non aveva nemmeno il sospetto di elencare i fatti principali della storia umana. Li enumerava soltanto per dimostrare il trionfo della «ragione» e provare contro Rousseau che è da preferire la vita civile a quella selvaggia: «E' per essersi sbagliato, che il genere umano s'è reso infelice», ecco l'intera filosofia della storia di Holbach⁸⁷. Costretto a scendere nei particolari, avrebbe aggiunto che la civiltà antica è andata in rovina a causa del «*lusso*»; che il feudalesimo ha tratto origine «*dalla pirateria, il disordine, la guerra*»; che «la testa di Carlo I doveva fatalmente cadere a causa delle dispute religiose e della sua intolleranza»; che Gesù era un impostore, ecc.. Sarebbe rimasto stupefatto nell'apprendere che non vedeva che l'«*esterno dei fenomeni*». I «*filosofi*» vedevano nella storia solo l'attività cosciente degli uomini [più o meno «*saggi*» e molto spesso ben poco saggi, come s'è visto]; ma vedere nella storia soltanto le azioni coscienti degli uomini significava limitare in modo straordinario la propria visuale, significa essere incredibilmente superficiali. In tutti i grandi movimenti storici vediamo certi uomini porsi alla testa dei loro contemporanei, esprimere le tendenze, formulare i desideri. Analogamente vi sono uomini che si pongono alla testa della reazione, che combattono le tendenze degli innovatori, disapprovando i loro desideri. Ora, se nella storia non v'è che l'attività cosciente degli uomini, i «*grandi uomini*» prendono inevitabilmente l'aspetto di *cause* del movimento storico. Sembra allora che la religione, gli usi, i costumi, così come l'intero carattere di un popolo siano stati formati da uno o più grandi uomini, che hanno agito con un intento preciso. Sentiamo per esempio che cosa dice Holbach del popolo ebraico.

«Mosè portò gli ebrei nel deserto, li abituò alla più cieca obbedienza, insegnò loro le volontà del cielo, la fiaba meravigliosa dei loro antenati, le cerimonie bizzarre alle quali l'altissimo legava i suoi favori; ispirò loro soprattutto l'odio più feroce per gli dei delle altre nazioni e la crudeltà più raffinata verso coloro che li adoravano; insomma, fece degli Ebrei dei mostri di frenesia e di ferocia. Dopo averli così animati di questo spirito distruttivo, mostrò loro le terre ed i possedimenti dei loro vicini, come l'eredità che dio stesso aveva loro assegnato»⁸⁸.

Da questo punto di vista la storia del popolo ebraico non offre nulla di particolare. Tutti i popoli hanno avuto il loro Mosè, anche se meno malvagio di questo, visto che secondo Holbach come secondo Voltaire non ci fu mai nella storia un popolo cattivo come quello d'Israele.

«In generale, è dal seno delle nazioni civili che uscirono tutti i personaggi che apportarono a famiglie ed

84 *Saggio sui costumi*, cap. 53.

85 Cfr. la prefazione al suo *Saggio sui costumi*.

86 *Sistema sociale*, I, p. 191.

87 *Sistema della natura*, I, p. 3; cfr. anche l'introduzione al *Sistema sociale*.

88 *Il cristianesimo svelato*, p. 35.

orde ancora sparse e non riunite in corpi di nazione, la socievolezza, l'agricoltura, le arti, le leggi, le divinità, i culti e le opinioni religiose. Essi ne addolcirono i costumi, le riunirono, insegnarono loro a trar partito dalle proprie forze, ad aiutarsi a vicenda per soddisfare con maggior facilità i propri bisogni. Rendendo così più felice la loro esistenza, se ne attirarono l'amore e la venerazione, acquisirono il diritto di prescrivere loro date opinioni [!]; fecero loro adottare quelle che essi stessi avevano inventate o attinte dai paesi civili da cui erano usciti. La storia ci mostra i più famosi legislatori nella veste di uomini che, ricchi delle conoscenze utili che si trovano in seno a nazioni incivilite, portarono ai selvaggi privi d'industria e di mezzi, arti che prima di allora questi avevano ignorato. Tali furono i Bacco, gli Orfeo, i Trittoleno, ecc.»⁸⁹.

Tutti i popoli che oggi consideriamo civili sono inizialmente passati per lo stato selvaggio? Questa domanda la cui risposta oggi è tanto semplice turbava non poco il nostro filosofo. Non avendo salde opinioni sull'origine del genere umano, come avrebbe potuto figurarsi il suo stato sociale primitivo? Molto probabilmente tutte le nazioni civili hanno cominciato con lo stato selvaggio. Ma come si può spiegare a sua volta questo stato selvaggio? Ecco allora un nuovo *Deus ex machina*: le terribili rivoluzioni del nostro pianeta. Queste rivoluzioni hanno forse distrutto più di una volta la maggioranza dell'umanità. Chi si salvò non fu in grado di tramandare ai posteri le conoscenze e le arti esistenti prima di queste catastrofi. Così, è possibile che gli uomini siano caduti ripetutamente nell'ignoranza dopo che avevano già raggiunto un certo grado di civiltà.

«Forse è a questi rinnovi periodici del genere umano che si deve la profonda ignoranza degli oggetti per esso più interessanti in cui lo vediamo ancora immerso [...]. E' questa, forse, la vera sorgente dell'imperfezione dei nostri istituti politici e religiosi»⁹⁰.

Abbiamo già visto che agli uomini non è dato sapere se l'animale precedette l'uovo o viceversa. Ora vediamo che ad Holbach non è dato sapere se la civiltà avesse preceduto lo stato selvaggio o questo la civiltà. Holbach si accontenta di sapere che «è *per essersi sbagliato* che il genere umano s'è reso infelice» e si tratta di *liberarlo dall'errore*. Non risparmia né lavoro né denaro per portare a compimento questo nobile compito, dedicando tutta la vita alla lotta contro i «pregiudizi». La religione è il pregiudizio più radicato e più infausto, ed il nostro filosofo non si stanca di combatterla. Nella sua lotta contro «l'infame», Voltaire risparmia «l'essere supremo» cercando soltanto di renderlo ragionevole. Nella questione della religione è costituzionalista, vuole vedere la potestà di dio attenuata dalle eterne leggi della natura interpretate dai «filosofi». Invece i materialisti francesi nelle questioni celesti sono ferventi repubblicani. Ghigliottinano dio ben prima del buon dottor Guillotin, lo odiano come un nemico personale. Despota capriccioso, vendicativo e terribile com'è, indigna i loro più nobili sentimenti di uomini e cittadini:

«E' impossibile amare un essere la cui idea non è atta che a suscitare il terrore – esclama Holbach [...]. Come immaginare senza allarme un dio che si suppone tanto barbaro da poterci dannare? [...]. Nessun uomo sulla terra può avere la più piccola scintilla di amore per un dio che riserva pene infinite per durata e violenza ai novantanove centesimi dei suoi figli [...]. Voi teologi concludete dunque che, secondo i vostri stessi principi, dio è infinitamente più cattivo del più cattivo degli uomini»⁹¹.

I materialisti inglesi contemporanei di Holbach erano in rapporti più amichevoli con il vecchio dio ebraico. Per lui avevano soltanto «*sentimenti d'amore*» e di «*rispetto*». Vivevano, appunto sotto altri rapporti sociali. Due corpi composti dagli stessi elementi ma in proporzioni diverse, non posseggono le stesse proprietà chimiche. Non solo: il fosforo giallo è notevolmente diverso da quello rosso. Nessun chimico se ne sorprende ed afferma che ciò dipende dalla struttura molecolare degli stessi elementi. Invece ci si meraviglia sempre nel notare che le stesse idee non hanno le stesse sfumature e non portano alle stesse conclusioni pratiche in paesi diversi, pur abbastanza simili per struttura sociale. Il movimento delle idee non fa che riflettere il movimento sociale e le vie diverse che il primo percorre, le molteplici sfumature che incessantemente

89 *Sistema della natura*, II, p. 25.

90 *Ibid.*, II, pp. 25-26.

91 *Il buon senso attinto dalla natura*, I, pp. 89 fino a 93.

assume, corrispondono esattamente al diverso raggruppamento delle forze del secondo. Dal tipo e dalla specie dell'essere dipendono tipo e specie del pensiero⁹².

«E' ben difficile negare – dice il materialista inglese Priestley⁹³ – che gli scopi generali della virtù siano efficacemente assicurati dalla fede in una ricompensa adeguata per tutte le azioni buone e cattive in una vita futura».

Il *deista* francese Voltaire condivideva quest'opinione. Su questo punto il patriarca di Ferney scrisse molte sciocchezze. Il *materialista* francese Holbach giudica in questo modo:

«Quasi tutti gli uomini credono ad un dio vendicativo e remuneratore; eppure, in ogni paese troviamo che il numero dei cattivi supera di molto quello dei buoni. Se vogliamo risalire alla vera causa di una corruzione così generale, la troviamo nelle stesse nozioni teologiche, non nelle cause di depravazione umana. Gli uomini sono corrotti perché sono quasi dovunque mal governati; sono indegnamente governati perché la religione ha deificato i sovrani, e questi, sicuri dell'impunità ed essi stessi pervertiti, hanno necessariamente reso miserabili e cattivi i loro popoli. Soggetti a padroni irragionevoli, non sono mai stati guidati dalla ragione. Accecati da preti impostori, la ragione è loro diventata inutile»⁹⁴.

Dunque, è la religione l'agente principale della storia. Bousset capovolto! L'autore dei *Discorsi sulla storia universale* era convinto che la religione regolasse tutto nel modo migliore. Holbach invece nel peggiore. Questa differenza fu l'unico progresso compiuto nello spazio di un secolo dalla filosofia della storia. Le conseguenze pratiche furono enormi, ma senza che ne fosse stimolata in nessun modo la comprensione dei fatti storici. I «filosofi» non potevano uscire dal *circolo*: da una parte l'uomo è il prodotto dell'ambiente sociale che lo circonda:

«E' nell'educazione che dobbiamo cercare la fonte principale dei vizi e delle virtù degli uomini, degli errori e delle verità di cui si riempiono le loro teste, delle abitudini lodevoli o deplorablevoli che essi contraggono, delle qualità e delle doti che acquisiscono»⁹⁵;

dall'altra parte, la fonte di ogni ordinamento sociale cattivo si trova nell'«*ignoranza dei più chiari principi della politica*». L'ambiente sociale è costruito dalla «pubblica opinione», cioè dall'uomo. Questa contraddizione fondamentale riaffiora continuamente negli scritti di Holbach, come del resto in quelli di tutti gli altri «filosofi».

1. *L'uomo è un prodotto dell'ambiente sociale*. Del tutto logicamente ne deriva che la *pubblica opinione* non governa il mondo:

«Gli uomini non sono se non ciò che li rende la loro organizzazione, modificata dall'abitudine, dall'educazione, dall'esempio, dal governo, dall'opinione, dalle circostanze durature o momentanee. Le loro idee religiose ed i loro sistemi immaginari sono costretti a cedere o ad adattarsi ai loro temperamenti, alle loro inclinazioni, ai loro interessi»⁹⁶.

«In realtà, se ci si degnasse di esaminare freddamente le cose, si scoprirebbe che il nome di dio non è mai servito sulla terra che da pretesto alle passioni degli uomini»⁹⁷.

«Gli oggetti presenti, gli interessi momentanei, le abitudini radicate, l'opinione pubblica hanno un potere assai maggiore degli esseri immaginari o delle *speculazioni esse stesse dipendenti da questa organizzazione*»⁹⁸.

92 Nella bocca dei due uomini che perseguono fini pratici differenti spesso lo stesso pensiero ha due significati completamente diversi. Secondo Holbach la vera religione è in ogni paese quella del boia. Fondamentalmente Hobbes non dice niente di diverso, ma che differenza di significato ha questo pensiero nella filosofia dei due uomini!

93 *Una libera discussione sulla dottrina del materialismo e della necessità filosofica*, in una corrispondenza tra il Dott. Price ed il Dott. Priestley, Londra 1778, Introduzione, pp. VIII fino a IX.

94 *Sistema della natura*, II, p. 219.

95 *Sistema sociale*, I, p. 15.

96 *Sistema della natura*, II, p. 298.

97 *Ibid.*, p. 294.

98 *Ibid.*, p. 292.

La forza delle «speculazioni» e degli «esseri immaginari» è talmente infima che tra 100 mila individui a malapena ne troveremo due che si siano mai chiesti cosa intendano con la parola dio, e che non siano stati spinti ad agire dalle loro passioni piuttosto che dai concetti generali della religione, come già osservato da Bayle e, ancor prima, da Seneca⁹⁹.

2. *L'uomo è un prodotto dell'ambiente sociale.* Per quanto riguarda gli dei, questi sono stati creati a propria immagine dall'uomo: «adorando dio, l'uomo adora sé stesso»¹⁰⁰ [si confronti Feuerbach]. Non è forse evidente che un dio capriccioso, sensibile all'adulazione e sempre geloso delle offerte dei sudditi, è stato ideato ad immagine dei principi?¹⁰¹.

3. *L'uomo è un prodotto dell'ambiente sociale:*

«Per poco che riflettiamo su quanto avviene sotto i nostri occhi, riconosceremo le impronte dell'amministrazione [vale a dire del «governo»: presto vedremo come l'influsso dell'ambiente sociale si riduca, per i «filosofi», all'influsso del governo] nel carattere, nelle *opinioni*, nelle leggi, negli usi, nell'educazione e nei costumi delle nazioni»¹⁰². «E' dunque il vizio della società che rende perversi i suoi membri... E' allora che l'uomo diventa lupo all'uomo... »¹⁰³.

Ed ecco *l'altro lato dell'antinomia*.

1. *L'ambiente sociale è prodotto dalla «pubblica opinione», cioè dall'uomo.* Ne risulta del tutto logicamente che l'opinione pubblica regge il mondo e che il genere umano è diventato infelice per errore [vedi sopra]:

«Se consultiamo l'esperienza vedremo che è nelle illusioni e nelle opinioni consacrate che si deve cercare la vera sorgente della folla di mali da cui vediamo oppresso dovunque il genere umano. L'ignoranza delle cause naturali gli creò degli dei; l'impostura dei preti li rese terribili, la loro idea funesta perseguì l'uomo senza renderlo migliore, lo fece tremare senza profitto alcuno, gli riempì la mente di chimere, si oppose ai progressi della ragione, gli impedì di cercare la sua felicità. Le sue paure lo resero schiavo di coloro che, col pretesto del suo bene, lo ingannarono; visse nella disgrazia perché gli si diede ad intendere che gli dei lo condannavano ad essere miserabile; non osò mai resistere ai suoi dei né sbarazzarsi delle sue catene, perché gli si fece credere che la stupidità, la rinuncia alla ragione, l'intorpidimento dello spirito, l'abiezione dell'anima, fossero mezzi sicuri per ottenere la felicità eterna»¹⁰⁴.

2. *L'ambiente sociale è prodotto dell'opinione pubblica, cioè dall'uomo:*

«Nulla meno di un delirio consacrato dal cielo è stato necessario per far credere, ad esseri amanti della libertà e che cercano senza tregua la felicità, che i depositari dell'autorità pubblica avessero ricevuto dagli dei il diritto di asservirli e tenerli infelici. Sono state necessarie religioni che dipingessero la divinità nelle forme di un tiranno, per far credere agli uomini che sulla terra le rappresentassero tiranni ingiusti»¹⁰⁵.

99 *Ibid.*, pp. 248 e 295.

100 *Il buon senso*, I, p. 57.

101 *Il cristianesimo svelato*, p. 176.

102 *Sistema sociale*, III, p. 5. Grimm andò ancora oltre, nello stesso senso: «l'influsso dell'opinione più intelligente è uguale a zero», diceva. «Corrompere la morale non dipende da nessun libro, per quanto ispirato, così come, disgraziatamente [...] migliorare la morale non dipende da nessun filosofo. Soltanto il governo e le leggi posseggono questo potere, ed a seconda del loro intervento, la morale pubblica raggiunge il suo livello di saggezza o corruzione; i libri non possono farci niente» [*Corrispondenza letteraria*, genn. 1772].

103 *Politica naturale*, I, pp. 11-12.

104 *Sistema della natura*, I, pp. 290-291. «L'opinione pubblica» è definita da Suard nella maniera seguente: «Per opinione pubblica intendo il risultato delle verità e degli errori diffusi in una nazione; risultato che determina i suoi giudizi di stima o disprezzo, di amore o di odio; che forma le sue inclinazioni e le sue abitudini, i suoi vizi e le sue virtù, in una parola i suoi costumi. Di questa opinione si deve dire che domina il mondo» [cfr. fra l'altro, p. 400].

105 *Politica naturale*, II, p. 11.

3. L'ambiente sociale è prodotto dell'opinione pubblica, cioè dall'uomo:

«Perché vediamo nazioni un tempo generose, oggi schiacciate sotto il giogo umiliante di un feroce dispotismo? Gli è che in esse l'opinione è cambiata [...]. Gli è che la superstizione, complice della tirannide, è giunta a degradare le anime ed a renderle pusillanimi, timorose, insensibili [...]. Perché vediamo nazioni inebriate d'entusiasmo per il commercio e la passione per le ricchezze sacrificar loro il proprio riposo, la propria felicità presente, la propria libertà? Gli è che l'opinione le convince che solo il denaro costituisce la vera felicità, mentre non ne è che la rappresentazione ingannevole e non contribuisce in nulla e per nulla alla felicità pubblica» ecc.¹⁰⁶

«Le nazioni non conobbero affatto veri fondamenti dell'autorità; non osarono esigere la felicità dai re chiamati a procurargliela; credettero che i sovrani travestiti da dei ricevessero il diritto di comandare il resto dei mortali [...]; per una conseguenza necessaria di queste idee, la politica degenerò nell'arte fatale di sacrificare la felicità di tutti al capriccio di uno solo o di alcuni malvagi privilegiati»¹⁰⁷.

All'uomo non è dato sapere se l'anmale ha preceduto l'uovo e viceversa. Ai materialisti del Settecento non era dato sapere se l'ambiente sociale formasse l'«opinione pubblica» o non fosse l'«opinione pubblica» a formare l'ambiente sociale. Ed effettivamente, per chi non sa liberarsi dal punto di vista metafisico, niente è più difficile della risposta a questa domanda. Se non ci sono idee innate, come ha dimostrato Locke; se l'uomo è solo «sensibilità», come sostenevano i materialisti del diciottesimo secolo; se le sensazioni danno luogo al formarsi delle idee, cioè «delle immagini, impronte ed impressioni ricevute dai nostri sensi», se «l'uomo non è più libero quando pensa che quando agisce», allora è strano cercare nelle «opinioni» il segreto di questa o quell'azione umana. Le nostre idee sono soltanto quello che ne hanno fatto le impressioni ricevute da noi. Ora, la natura in senso proprio non si limita a produrre in noi queste impressioni. Fin dalla nascita, l'ambiente sociale s'impadronisce dell'uomo e dà forma al suo cervello, che «è soltanto cera molle, atta a ricevere tutte le impressioni che vi si vuol produrre»¹⁰⁸. Perciò, se si vuol comprendere la storia dell'«opinione pubblica» si deve tentare di darsi una spiegazione esatta della storia dell'ambiente sociale, dello sviluppo della società. Ecco l'inevitabile conclusione cui conduceva il materialismo sensista. La celebre statua di Condillac avrebbe potuto aver pace solo dopo essersi spiegata i cambiamenti delle proprie «opinioni» coi mutamenti dei suoi rapporti sociali, delle relazioni con i suoi «simili».

Ci si doveva, dunque, rivolgere alla storia. Ma i «filosofi», che nella storia vedevano solo l'attività cosciente degli uomini, non ne potevano dedurre altro che le «opinioni» degli uomini. Dovevano così cozzare nell'*antinomia*: le opinioni sono *l'effetto* dell'ambiente sociale; le opinioni sono *la causa* di questa o di quella proprietà dell'ambiente. Questa antinomia doveva confondere le idee dei «filosofi», tanto più in quanto [almeno nell'applicazione alla vita sociale da parte loro come di tutti i metafisici] *causa* ed *effetto* erano per loro concetti fissi, immobili, per così dire pietrificati. E' soltanto come metafisico che Grimm poteva sostenere *pari a zero l'influenza dell'opinione*. L'azione reciproca dei diversi aspetti della vita sociale, ecco il punto di vista più elevato e più «filosofico» cui i «filosofi» riuscirono a giungere. E' il punto di vista di Montesquieu. Ma l'azione reciproca, *la verità più immediata del rapporto fra causa ed effetto*, come la chiama Hegel, non spiega nulla del processo del movimento storico.

«Limitarsi a considerare un dato contenuto unicamente dal punto di vista della reciproca relazione, sarebbe un atteggiamento del tutto irrazionale; si avrebbe allora a che fare soltanto col nudo fatto e rimarrebbe insoddisfatta l'esigenza della mediazione, della quale anzitutto si tratta nell'applicazione del rapporto di causalità»¹⁰⁹.

Spesso si verificano cose anche più spiacevoli. L'uomo è il prodotto dell'ambiente sociale che lo circonda. Il carattere dell'ambiente sociale è determinato dagli atti del «governo». Gli atti del governo, l'attività legislativa,

106 *Sistema sociale*, III, p. 9-10.

107 *Sistema della natura*, I, p. 291.

108 *Il buon senso*, I, p. 32.

109 *Enciclopedia*, I, parte edita da Leopold v. Henning, pp. 155-56 ed appendice.

appartengono già al campo dell'*attività cosciente* degli uomini. A sua volta questa attività dipende dalle «opinioni» di coloro che agiscono. Inavvertitamente, un membro dell'antinomia [la tesi] s'è modificato, identificandosi completamente col suo vecchio opposto, l'antitesi. Le difficoltà sembrano sparire ed il «filosofo» prosegue sulla via delle sue «ricerche» con la coscienza in pace. L'idea dell'azione reciproca è stata soppressa subito dopo la sua enunciazione. Non è tutto. Questo apparente scioglimento dell'antinomia non significa altro che il totale abbandono del materialismo. Il cervello dell'uomo, questa «*cera molle*», che si configura a seconda delle impressioni che gli provengono dall'ambiente sociale circostante, si trasforma definitivamente in un demiurgo dell'ambiente, al quale deve le sue impressioni. Non potendone sapere di più, il sensismo materialista ripercorre a ritroso la sua strada.

In secondo luogo l'autore del *Sistema della natura* ci assicura come sia estremamente facile riconoscere l'influsso del governo sul carattere, le opinioni, *le leggi*, le abitudini ecc.. Il governo influisce dunque sulle leggi. Questo sembra molto semplice e del tutto evidente, ma equivale a dire che il diritto civile di un popolo trova origine nel diritto pubblico del popolo stesso. Un diritto dipende da un altro diritto, le «leggi» da «leggi». L'antinomia scompare ma solo perché uno dei suoi termini, quello che doveva formulare la conclusione definitiva del sensismo materialista, era in realtà una piatta tautologia. Per sgombrare il campo da tutte queste difficoltà, si doveva:

1. Abbandonare il punto di vista metafisico, che esclude ogni idea di evoluzione e porta ad una pietosa confusione nei concetti logici dei «filosofi». Soltanto a questa condizione poteva «essere dato» loro di sapere se nella scienza naturale come in quella sociale è venuto prima l'uovo o l'anmale.
2. Si doveva necessariamente giungere alla convinzione che la «natura dell'uomo», di cui s'occupavano i materialisti del Settecento, non spiega affatto lo sviluppo storico dell'umanità. Si doveva fare un passo oltre le scienze naturali e porsi dal punto di vista della *scienza sociale*. Andava compreso che l'ambiente sociale ha avuto le proprie leggi di sviluppo, niente affatto dipendenti dall'uomo considerato come «essere sensibile, intelligente e ragionevole», leggi che a loro volta hanno avuto un influsso decisivo sui suoi sentimenti, le sue idee, i suoi ragionamenti. Vedremo assolvere questo compito dal materialismo *dialettico* dell'Ottocento. Prima però di parlare delle sue smaglianti scoperte, vogliamo passare in rassegna le idee di un uomo che più di ogni altro mostra, attraverso il suo esempio e grazie ad una logica inflessibile, l'insufficienza e la limitatezza del materialismo metafisico. Quest'uomo è *Helvetius*.

HELVETIUS

«Helvetius, elegante *formier général*, uomo probo, disinteressato, generoso, che Voltaire, nelle sue lusinghiere reminiscenze storiche, aveva soprannominato Atticus, si mise in testa di scrivere un libro; e, per riuscirvi, raccolse nelle riunioni dei filosofi che convitava alla sua tavola le dottrine, i compendi, i paradossi: abile nel provocare discussioni interessanti, sapeva mettere in gioco ora la verve effervescente di Diderot, ora la sagacia di Suard, o la ragione spiritosa e piccante dell'abate Galiani; poi fondeva in un corpo di dottrine queste diverse opinioni, di cui si faceva così veicolo fedele. Il risultato di queste conversazioni ascoltate, analizzate, riassunte da Helvetius, è il libro *Dello Spirito*, cioè il materialismo in metafisica, l'interesse personale nella morale»¹¹⁰.

Il lettore ora sa come è sorto il capolavoro di Helvetius. A questo proposito si può dar retta a Demogeot con tanta maggiore sicurezza se si tiene conto che questo declamatore non fa che ripetere la favola che si trascina da oltre un secolo da una vecchia comare della letteratura all'altra. Demogeot è una comare benevola: non *dice* niente di male di Helvetius, fa solo in modo che il lettore lo intuisca. Ci sono altre comari meno benevole, ma più schiette, che raccontano al lettore come il movente principale delle ricerche del nostro filosofo fosse una *smisurata vanità*. A questa vanità dobbiamo i «sofismi» di Helvetius; è essa che gli ha impedito di portare a compimento qualche cosa di più duraturo e fondamentale, le comari sono ovunque e sempre dotate di eccezionale acume. Scrivere la storia politica e letteraria spetta loro di diritto; nelle loro

¹¹⁰ *Storia della letteratura francese dalle sue origini ai nostri giorni*, di Demogeot, ed. 22, Parigi 1886, pp. 493-94. Il libro fa parte della *Storia universale*, che viene pubblicata da una società di professori diretta da V. Duruy.

esposizioni storiche tutto è chiaro e comprensibile; le si legge con grande piacere, poca fatica e massimo profitto. Le si ascolta ben più volentieri di quegli autori, tipo il buon vecchio *Hegel*, i quali nella storia vogliono vedere più in là delle comari. E' una compagnia noiosa, questa, ma...*audiatur et altera pars*. Quando Hegel parla del ruolo dei grandi uomini nella storia, tuona contro

«quel modo puerile di studiare l'uomo, che ha per oggetto della propria osservazione non il generale e l'essenziale della natura umana, ma principalmente e soltanto il particolare ed il casuale di singoli impulsi, passioni isolate, ecc.»; secondo cui, *«i grandi uomini hanno voluto quello che hanno fatto ed hanno fatto quello che hanno voluto»*.

La stesa cosa si potrebbe sostenere, anche se con «parole un po' diverse», di tutti coloro che, con più o meno successo ed in un campo piuttosto che nell'altro, hanno lavorato per i bene dell'umanità, a seconda di come lo concepivano. Si potrebbe affermare che questo «*punto di vista dell'invidia*», tanto aborrito da Hegel, non ci porta avanti di un pollice nella comprensione e nella valutazione delle diverse epoche storiche. Si potrebbe dire... insomma, si potrebbero dire tante altre cose, ma chi le ascolterebbe? Le comari si ascoltano tanto più volentieri. Per esempio, si dice che Helvetius fosse un sofista pericoloso, un uomo vanesio e superficiale e così, mentre si trinciano giudizi si resta molto soddisfatti della propria perspicacia ed equanimità. Helvetius è particolarmente maltrattato dagli storici tedeschi, mentre in Francia si usano più riguardi verso il suo carattere personale¹¹¹. In Germania si evita di degnare d'interesse mal riposto un soggetto «pericoloso». Qui Helvetius è anche più malfamato di La Mettrie, a sua volta piuttosto «pericoloso», ma all'epoca della sua morte piacque a S.M. Federico il Grande di dire alcune parole benevole nei suoi riguardi. Ora: *voluntas regi suprema lex*, cosa che i dotti tedeschi fanno meglio di chiunque, soprattutto perché sono dotti. Circostanza caratteristica!

Per quanto le dottrine di Helvetius avessero spaventato gli stessi «filosofi» e fra i suoi avversari si trovassero personaggi della grandezza di un Diderot, egli fu attaccato in Francia molto più *dopo* che *prima* della rivoluzione. La Harpe confessa che, nel 1788, la propria critica dei «sofismi» di quest'uomo non fece lontanamente lo stesso scalpore di nove anni dopo, nel 1797, quando appunto s'era compreso che la filosofia materialista era una «*dottrina armata*», una teoria rivoluzionaria. Nel 1797 la borghesia non aveva più bisogno di teorie del genere, che avrebbero rappresentato solo una costante minaccia alle sue recenti conquiste; ci si doveva sbarazzare del materialismo, e lo si eliminò senza chiedersi se le prove di un sicofante della razza di La Harpe fossero veramente fondate come pretendevano: altri tempi, altre aspirazioni, altre filosofie¹¹². Per quanto concerne le comari, hanno buone ragioni di lamentarsi di Helvetius, non comprendendolo che raramente. E questo non solo perché i suoi pensieri oltrepassano i loro orizzonti: Helvetius espone le proprie teorie in modo talmente originale da essere molto adatto a confondere le comari. Rispetta meno di qualsiasi scrittore del suo tempo quelle che Nordau chiama le *menzogne convenzionali*. Da uomo mondano ed acuto osservatore, conosce perfettamente la società francese del Settecento, da scrittore mordace e satirico non perde occasione per dire a quella società alcune verità dure da digerire e per nulla simili alle innocenti verità che «si dicono» facilmente e continuamente. Da qui, innumerevoli equivoci. Quello

111 «Come bisogna diffidare delle illusioni dello spirito di sistema! Helvetius aveva delle virtù, ed il suo libro è la distruzione di ogni virtù!» [La Harpe, *Confutazione del libro Dello Spirito*, pronunciata al Liceo Repubblicano delle scienze del 26-27 marzo e del 3 e 5 aprile. Parigi Anno 5 (1797), p. 54. J.F. De la Harpe (1709-1751), autore drammatico e critico francese].

112 Anche a Marat non piaceva affatto Helvetius. Questo filosofo, per lui, era soltanto uno «spirito falso e superficiale», il suo sistema «assurdo», il suo libro «un continuo tessuto di sofismi, ornato con cura dal vano sfoggio di una vasta erudizione» [cfr. *Dell'uomo o dei principi e delle leggi dell'influenza dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima*, di J.P. Marat, dottore e medico, Amsterdam, 1775, p. XV, XVI dei *Discorsi preliminari*]. Ma questo libro di Marat non è del periodo rivoluzionario della sua vita, inoltre non sempre le opinioni dei rivoluzionari sono opinioni rivoluzionarie. Per Marat, «l'uomo, come ogni animale è composto di due sostanze distinte, l'anima ed il corpo». «L'eterna saggezza ha posto l'anima nelle meningi [!]. «Il succo dei nervi è il mezzo di comunicazione fra queste due sostanze disparate». «Nelle azioni meccaniche, il fluido nervoso è il primo agente, nelle azioni libere è subordinato all'anima e diviene lo strumento di cui essa si serve per eseguirle» [I, pp. 24, 40, 107]. Tutto questo è una ben rara banalità. Nell'interpretazione dei suoi predecessori e nella sua facile suscettibilità, Marat assomiglia molto a *Dühring*.

che egli dice dei suoi contemporanei fu preso per il suo *ideale*. Madame de Boufflers dice di lui che ha svelato il segreto di tutti e crede che in questo risieda tutto il valore e l'importanza del libro *Dello Spirito*; ma in seguito a questo *quid pro quo*, si verifica quello che segue. Se si tratta della considerazione in cui è tenuta la «virtù», Helvetius dice che nei «*regni dispotici*» si nutre per essa null'altro che disprezzo e non se ne onora che il nome:

«Se si invoca sempre la virtù e la si esige dai cittadini, accade ad essa come alla verità, che la si reclama a condizione d'essere abbastanza saggi da tacerla».

La frase incontra l'approvazione di Madame de Boufflers, la trova vera, geniale, affascinante e sostiene che svela il segreto di tutti. Helvetius continua, spiegando perché deve essere così come egli dice; mostra come l'*interesse* degli uomini faccia sì che negli Stati dispotici essi odino la «virtù». Madame de Boufflers continua ad essere d'accordo. Ma allora arriva un *lume*, generalmente tedesco, talvolta anche francese, prende a sua volta la parola e dice che Helvetius esalta il disprezzo della virtù. Se si tratta dell'amore, Helvetius dice che dove «i ricchi ed i grandi» non sono al governo si abbandonano all'amore come al mezzo più sicuro per combattere la *noia*. Madame de Boufflers sorride maliziosamente: l'amabile saccente su questo punto ne sa più del filosofo. Ma questi non si ferma qui e si chiede: come può un'amante diventare un'occupazione? Trova che l'amore è circondato da pericoli, che «la vigile gelosia deve frapporsi senza tregua ai desideri dell'amante, il quale dev'essere continuamente occupato dai modi per sorprendere la sua amata», e conclude che in tali circostanze «una *coquette* è un'amante deliziosa». Madame de Boufflers è sempre d'accordo; ma ecco arrivare la signora Buchholz che, livida d'indignazione, accusa il nostro filosofo di esaltare la civetteria e di attaccare la virtù femminile, la virtù a prova di bomba della signora Buchholz, ecc.. E la cosa si ripete ininterrottamente e si riproduce di continuo. L'equivoco s'è mantenuto fino ai nostri giorni, si ficca nella testa di chi non ha mai letto Helvetius, fissandovi, ovviamente, le più salde radici. Del resto, la lettura di Helvetius non avrebbe cambiato nulla, se fatta con gli occhi di Frau Buchholz, una signora dalla vista molto corta, ma altrettanto virtuosa e rispettabile. Helvetius è stato quello che potrebbe dirsi un materialista? A causa della sua fama ci sarebbe spesso da dubitarne:

«Buffon pieno di riguardi e riservato, Grimm taciturno e diplomatico, Helvetius vanesio e superficiale – dice il defunto Lange – sono tutti vicini al materialismo, senza offrirci quei punti di vista fermi, né quello sviluppo conseguente di un'idea fondamentale che distingueva La Mettrie, malgrado tutta la frivolezza del suo modo d'esprimersi»¹¹³.

L'eco francese dei neokantiani tedeschi, Jules Soury, ripete lo stesso giudizio, parola per parola¹¹⁴. Andiamo a vedere con i nostri occhi. La questione se nell'uomo risiede una sostanza immateriale cui deve l'esistenza fisica non rientra nel campo delle ricerche di Helvetius, che l'affronta solo di passaggio e con estrema cautela. Da una parte si preoccupa di non stuzzicare la censura, quindi parla con ostentato rispetto per la Chiesa, che ha «fissato la nostra fede su questo punto». Dall'altra parte, non gli piacciono le «chimere filosofiche». Bisogna seguire l'osservazione, dice, fermarsi non appena ci lascia ed avere il coraggio di non sapere ciò che non si può ancora sapere. Tutto questo è più che altro «riservato», piuttosto che «vanesio» e «superficiale». Lange l'avrebbe certamente compreso e descritto se si fosse trattato di un autore meno «pericoloso»; trattandosi invece di Helvetius usa un altro peso ed un'altra misura; per lui è evidente che l'autore «vanesio» e «superficiale» del libro *Dello Spirito* non poteva che essere «vanesio» e «superficiale»¹¹⁵.

In effetti, su tutte le questioni della «metafisica» [per esempio quelle della materia, dello spazio, dell'infinito, ecc.], Helvetius condivide le opinioni del materialista inglese John Toland. Per convincersene basta

113 *Storia del materialismo*, ed. 2, Iserlohn, 1873, I, p. 360.

114 *Breviario della storia del materialismo*, Parigi 1883, pp. 645-46.

115 Secondo Helvetius, per noi non è evidente che la nostra stessa esistenza; l'esistenza dei corpi è soltanto una *probabilità*, «una probabilità che è molto grande, e che senza dubbio, nella vita pratica, equivale più o meno ad un'evidenza, ma non è tuttavia che una probabilità». Chiunque altro avesse detto qualcosa di simile, sarebbe stato messo da Lange nel novero delle teste «critiche». Ma Helvetius non può essere riabilitato da nessun «criticismo», che non può lavargli nemmeno la macchia di «superficialità» che impressionò particolarmente il profondo storico del materialismo.

confrontare le *Lettere a Serena* [Londra 1704] di quest'ultimo con il quarto capitolo del primo discorso del libro *Dello Spirito*. Per Lange, Toland era senz'altro un materialista rispettabile, le sue idee gli sembravano *le più chiare possibili*; Helvetius invece si «avvicinò» al materialismo solo perché la sua «superficialità» gli impedì di fissarsi su un pensiero fondamentale. «Così si scrive la storia!». E com'è corruttrice l'influenza di uomini «superficiali»: leggendoli, le persone più «profonde» diventano *superficiali*! La materia ha la facoltà di sentire?

«Su questo argomento s'è discusso molto a lungo ed in modo assai vago», dice Helvetius. «Si è pensato con molto ritardo a chiedersi intorno di che cosa si stesse discutendo, e di collegare un'idea precisa alla parola materia. Se si fosse cominciato col fissarne il senso, si sarebbe riconosciuto che gli uomini erano, se oso dirlo, i creatori della materia, che la materia non è un essere, che nella materia non v'erano che *individui* ai quali si era dato il nome di *corpi*, e che con la parola materia non si poteva intendere altro che l'unione delle proprietà comuni a tutti corpi. Stabilito così il significato di questa parola, si trattava soltanto di sapere [...] se la scoperta di una forza, come per esempio l'attrazione, non potesse far supporre che i corpi avessero anche delle proprietà sconosciute, come la facoltà della sensazione; facoltà che, manifestatasi unicamente nei corpi organizzati degli animali, poteva tuttavia essere comune a tutti i corpi. Ridotta a ciò la questione, si sarebbe intuito che, se, a rigore, è impossibile dimostrare che tutti i corpi sono in assoluto insensibili, nessun uomo ottenebrato su questo argomento dalla "rivelazione" [sappiamo che cosa significhino questi inchini dei "filosofi" alla "rivelazione" ed ai dogmi della Chiesa in generale], può decidere la questione solo calcolando e comparando la probabilità di questa opinione con la probabilità dell'opinione opposta. Per chiudere questa disputa, non era quindi necessario costruire differenti sistemi del mondo, perdersi nella combinazione delle possibilità, e compiere i prodigiosi sforzi mentali che sono approdati, e non potevano non approdare, unicamente ad errori più o meno ingegnosi»¹¹⁶.

Questa lunga citazione mostra bene sia la parentela del materialismo di *Helvetius* con quello di *Toland*¹¹⁷, sia il carattere di quello che si sarebbe tentati di chiamare il suo scetticismo, o probabilismo. Secondo lui, non sono i materialisti ma gli idealisti ad andare a bussare a tutte le porte per vendere le loro «*chimere filosofiche*». Consigliava loro saggezza, circospezione ed il calcolo delle probabilità. Tale saggezza e circospezione indicherebbero che la loro negazione della sensibilità della materia non si fonda affatto sulle proprietà dei «corpi» ma soltanto sulla definizione che danno della materia, cioè solo su una parola, che impedisce di collegare l'idea del corpo con quella della sensazione. Qui lo scetticismo non è che un'arma rivolta contro gli avversari dei materialisti. Le cose stanno così anche quando Helvetius parla dell'«*esistenza dei corpi*». La facoltà di sensazione della materia è solo una probabilità! Niente di più vero. Ma ciò cosa dimostra contro i materialisti? L'esistenza dei corpi è a sua volta solo probabile e tuttavia sarebbe assurdo pretendere di negarla. Ecco il cammino battuto dal ragionamento di Helvetius, e se dimostra qualcosa sarà anzitutto che egli non si è arrestato al dubbio scettico. Egli sapeva bene, quanto i suoi contemporanei, che conosciamo i corpi *solo per il tramite delle sensazioni* che suscitano in noi, e questo prova ancora una volta quanto Lange errasse nel dire: «*il materialismo scambia ostinatamente il mondo apparente dei sensi per il mondo delle cose reali*»¹¹⁸. La cosa non impedì ad Helvetius di essere un materialista convinto, e cita «*un famoso chimico inglese*» di cui condivide con ogni evidenza le opinioni sulla sensibilità della materia:

116 *Dello Spirito*, Discorsi, I, cap. 4.

117 A tale parentela si deve evidentemente l'attribuzione ad Helvetius del libro *Il progresso della ragione nella ricerca del vero*, ristampato nell'edizione parigina, 1818, delle sue opere. Non una sola pagina di questo libro è originale; si tratta della traduzione di una parte delle *Lettere a Serena* di Toland, cui si accompagnano alcuni brani tratti dal *Sistema della natura* e da altre opere più o meno note all'epoca. Il tutto è messo pessimamente insieme e pessimamente concepito dall'ignoto «autore». Esiste un altro libro attribuito ad Helvetius: *Il vero senso del sistema della natura*. Forse è suo ma non ne siamo certi e faremo a meno di citarlo, tanto più che non aggiunge nulla a ciò che già si trova nei libri *Dello Spirito* e *Dell'uomo*.

118 *Storia del materialismo*, I, p. 378. Miracolosamente Lange trova in *Robinet* un «*elemento*» della teoria di Kant. Ma della «cosa in sé» Robinet dice né più né meno quel che ne dicono Holbach ed Helvetius. Non meno singolare è che l'autore di *Della natura* venga annoverato da Lange fra i materialisti, mentre Helvetius è messo solo nelle loro *vicinanze*. Un criterio ben strano quello di Lange!

«Si riconoscono nei corpi due tipi di proprietà. Le une la cui esistenza è permanente ed inalterabile, come l'impenetrabilità, il peso, la mobilità, ecc., sono qualità che appartengono alla fisica generale. In questi stessi corpi vi sono altre proprietà, la cui esistenza fugace e passeggera è di volta in volta prodotta o distrutta da certe combinazioni, analisi o movimenti delle particelle interne. Questi tipi di proprietà formano l'oggetto delle diverse branche della storia naturale, della chimica, ecc.. Esse appartengono a rami particolari della fisica. Il ferro, per esempio, è un composto di flogisto [combustibile] e di una particolare terra. In questo stato di composizione esso soggiace al potere di attrazione della calamita. Il ferro si decompone? Questa proprietà è annullata. La calamita non esercita alcuna azione su una terra ferruginosa priva del suo flogisto [...]. Ora, perché nel regno animale l'organizzazione non produrrebbe allo stesso modo la singolare qualità chiamata la facoltà della sensazione? Tutti i fenomeni di medicina e di storia naturale provano l'evidenza che questo potere è, negli animali, soltanto il risultato della struttura dei loro corpi, che questo potere comincia con la formazione dei loro organi, si conserva finché sussistono e si perde, infine, a causa del dissolversi di questi stessi organi. Se i metafisici mi chiedono che ne è allora dell'animale, della facoltà della sensazione, rispondo loro: quel che ne è, nel ferro decomposto, della qualità d'essere attratto dalla calamita»¹¹⁹.

Helvetius non fu soltanto un *materialista*, fu, tra i suoi contemporanei, quello che si attenne con la massima «coerenza» alle idee fondamentali del materialismo. Fu tanto «conseguente» da spaventare gli altri materialisti. Nessuno di loro osò seguirlo nelle sue audaci deduzioni. Indubbiamente, solo in questo senso egli si trovava «vicino» ad uomini come Holbach, giacché questi potevano soltanto *avvicinarsi* a lui. L'anima che è in noi è solo la facoltà di percepire; la ragione è il suo effetto; tutto, negli uomini, è sensazione:

«La sensibilità fisica è per conseguenza il principio dei suoi bisogni, delle sue passioni, della sua socievolezza, delle sue idee, dei suoi giudizi, delle sue volontà, delle sue azioni [...]. L'uomo è una macchina che, messa in moto dalla sensibilità fisica, deve fare tutto ciò che essa svolge»¹²⁰.

Quindi il punto da cui parte Helvetius è assolutamente identico a quello di Holbach. E' su queste fondamenta che il nostro «pericoloso» sofista elevò la sua costruzione. Vediamo ora un po' più da vicino quanto c'è d'originale nella sua architettura. Cos'è la virtù? Non v'è filosofo del Settecento che non abbia discusso, a suo modo, questo tema. Per Helvetius la cosa è molto semplice. La virtù consiste nella conoscenza dei doveri reciproci degli uomini. Di conseguenza ciò presuppone la formazione della società:

«Nato in un'isola deserta, abbandonato a me stesso, vi vivo senza vizio e senza virtù. Non posso manifestarvi né l'uno né l'altra. Cosa dunque si deve intendere con le parole *virtuose* e *viziose*? Le azioni utili o nocive alla società. Quest'idea semplice e chiara è, a mio avviso, preferibile a qualunque declamazione oscura ed ampollosa sulla virtù»¹²¹.

L'interesse generale è sia la misura che il fondamento della virtù. Le nostre azioni sono quindi tanto più *viziose* quanto più *nocive* alla società; tanto più *virtuose* quanto più *utili*: *salus populi suprema lex*. La «virtù»

119 Citato in *Dell'uomo*, Il sez., Il cap. Nell'edizione del 1773 si dice che la citazione proviene dal *Trattato sui principi della chimica*. Non abbiamo potuto trovare questo trattato. Qui si potrebbe far seguire ciò che *Priestley* afferma nella sua discussione con *Price*: «Per rendere il più possibile chiara la mia asserzione, userò il seguente paragone: la facoltà di tagliare che una lama di rasoio possiede dipende da una determinata coesione e disposizione delle parti che la compongono. Ammettiamo che la lama sia stata completamente sciolta in un acido: avrà certamente *perduto* la possibilità di tagliare o avrà *cessato di essere* quello che rappresentava, sebbene in quel processo non sia stata distrutta nemmeno una particella del metallo che la costituiva e sebbene la sua *forma* precedente, la *capacità di tagliare*, ecc. possano essere ristabilite dopo che il metallo è precipitato. Allo stesso modo, quando il corpo si decompone per putrefazione cessa completamente la sua capacità di pensare...» [*Una libera discussione sulla dottrina del materialismo* ecc. Londra 1778, pp. 82-83]. E' esattamente il punto di vista del *chimico* citato da Helvetius. Non vi è nulla in comune con le idee religiose che *Priestley* cercava di conciliare col suo materialismo ed è analogamente inutile osservare come le idee sulla chimica dei materialisti del secolo scorso non siano quelle del nostro tempo.

120 *Dell'uomo*, Il sez., cap. 10. Helvetius sa bene che siamo dotati di memoria, ma – dice – l'organo della memoria è fisico ed il suo compito consiste nel renderci attuali le impressioni passate. Perciò esso deve destare in noi delle vere sensazioni; tutto quindi si riconduce alla facoltà sensoriale, tutto nell'uomo è sensibilità.

121 *Ibid.*, cap. 16, ultima nota del capitolo.

del nostro filosofo è anzitutto un virtù *politica*. Le prediche morali non servono a nulla: una predica non farà mai un eroe. Si tratta di dare alla società un'organizzazione che possa insegnare ai suoi membri l'osservanza dell'interesse generale. La corruzione dei costumi significa solo la separazione fra l'interesse pubblico e quello privato. Il miglior moralista sarà quel legislatore che saprà far scomparire questa separazione. Si sostiene spesso che l'«utilitarismo» di J.S. Mill, come dottrina morale, sia largamente superiore all'etica dei materialisti del Settecento, in quanto questa pretendeva di basare la morale sull'interesse personale, mentre il filosofo inglese metteva in primo piano il principio della massima felicità del maggior numero. Il lettore può ora vedere che il merito di J.S. Mill è più che mai dubbio. La felicità del maggior numero è soltanto una copia, per giunta molto sbiadita, priva dei colori rivoluzionari, dell'«interesse generale» dei materialisti francesi. Ma se le cose stanno così, da che deriva l'opinione che interpreta l'utilitarismo di J.S. Mill come una felice modificazione della morale materialista del diciottesimo secolo?

Cos'è il principio della massima felicità del maggior numero? E' la *sanzione* del comportamento umano. Sotto questo profilo, i materialisti non avrebbero avuto niente da imparare dal celebre libro di Mill. Ma loro non si accontentavano di aver trovato una *sanzione*: miravano alla soluzione di un *problema scientifico*. Dato che l'uomo non è che sensibilità, con quali mezzi impara ad attuare il bene comune? Per quale miracolo dimentica le esigenze della sua sensibilità fisica per raggiungere scopi che non sembrano aver nulla in comune con essa? Sul terreno ed entro i limiti di *questo problema*, effettivamente i materialisti partivano dall'*interesse personale*. Ma qui prendere come punto di partenza l'interesse personale significa soltanto ripetere continuamente la frase che l'uomo è un essere sensibile, nulla di più. L'interesse personale non era quindi un comandamento morale, ma un dato di fatto scientifico¹²². Holbach si trasse dall'impaccio del difficile problema con l'uso di una terminologia troppo vaga:

«Quando diciamo – egli scrive – che l'interesse è l'unico movente delle azioni umane, intendiamo che ogni uomo lavora a suo modo alla propria felicità riponendola in qualche oggetto, sia visibile che nascosto, sia reale che immaginario, e che tutto il sistema della sua condotta tende ad ottenerla»¹²³.

In altre parole ciò significa che l'interesse personale non può essere ricondotto alle esigenze della «sensibilità fisica»; ma nello stesso tempo per Holbach, come per tutti i materialisti del Settecento, l'uomo non è che sensazione. Vi è qui un salto logico ed è grazie a questo che l'«etica» di Holbach suscita negli storici della filosofia meno orrore di quella di Helvetius. Secondo Lange, «l'etica di Holbach è seria e pura»¹²⁴. A sua volta Hettner vi vede qualche cosa di sostanzialmente diverso dall'etica di Helvetius¹²⁵. L'autore di *Dello Spirito* è l'unico «filosofo» del Settecento che abbia osato toccare la questione dell'*origine* dei sentimenti morali. E' l'unico che abbia osato derivarli dalla «sensibilità fisica» dell'uomo. Questi è sensibile al piacere fisico ed al dolore fisico, sfugge da questo e tende a quello. Tale dinamica ha il nome di *amore di sé*, ed è assolutamente inseparabile dall'uomo; è una sua sensazione fondamentale:

«Di tutti i sentimenti è l'unico di questa specie; noi gli dobbiamo tutti i nostri desideri, tutte le nostre passioni; queste non possono essere, in noi, che l'applicazione del sentimento dell'amore di sé a questo o quell'oggetto...».

«Si apra la storia e si vedrà che in tutti i paesi in cui certe virtù erano incoraggiate dalla speranza dei piaceri dei sensi, queste virtù sono state le più comuni ed hanno dato il maggior lustro»¹²⁶.

I popoli che più si abbandonarono all'amore furono anche i più valorosi: «perché in questi paesi le donne concedevano i loro favori soltanto ai prodi». Presso i Sanniti, il premio della maggiore virtù guerresca era la

122 C. Darwin ha compreso molto bene quello che i filosofi moralisti colsero solo raramente: «I filosofi [...] in passato affermarono che alla base della moralità vi è una forma di *egoismo*; recentemente invece è stato messo in primo piano il "principio della massima felicità". E' tuttavia più corretto considerare quest'ultimo più come un criterio che come il movente del comportamento» [*L'origine dell'uomo*, Stoccarda 1875, p. 154].

123 *Sistema della natura*, Londra 1781, I, p. 268.

124 *Storia del materialismo*, I, p. 363.

125 *Storia della letteratura del diciottesimo secolo*, Braunschweig, 1881, II parte, p. 398.

126 *Dell'uomo*, IV sez., cap. 4; *Dello Spirito*, III Discorso, cap. 15.

massima bellezza. A Sparta, il saggio Licurgo seppe fare dell'amore la leva del valore, convinto com'era che «*il piacere è il motore unico ed universale degli uomini*». Nelle grandi feste, le belle giovani lacedemoni avanzavano seminude ed a passo di danza verso il popolo riunito. Offendevano i vili ed elogiavano i valorosi nei loro canti. Soltanto i valorosi potevano aspirare ai favori del bel sesso. Gli Spartani ambivano al valore; la passione *amorosa* accendeva nei loro cuori la passione per la *gloria*. Ma così non abbiamo ancora toccato i limiti del possibile nelle «sagge» istituzioni di Licurgo. Infatti,

«supponiamo che, seguendo l'esempio delle vergini consacrate ad Iside o a Vesta, le più belle lacedemoni fossero state consacrate al merito; che, presentate nude nelle assemblee, fossero state rapite dai guerrieri come prezzo del loro coraggio; e che questi giovani eroi avessero, nello stesso istante, provato la duplice ebbrezza dell'amore e della gloria; per quanto sia bizzarra una simile legislazione e lontana dai nostri costumi, è certo che avrebbe reso più virtuosi e più gagliardi gli Spartani, perché la forza della virtù è sempre proporzionale al grado di piacere che le si assegna come ricompensa».

Helvetius ha già parlato della duplice ebbrezza *dell'amore e della gloria*, ma non bisogna fraintendere. Nella «passione» per la gloria tutto è riconducibile alla sensibilità fisica: noi amiamo la gloria come amiamo la ricchezza, per il potere che ne deriva. Ma cos'è il potere? E' il mezzo per costringere altri a servire alla nostra felicità. Ora, la felicità, in fondo, risale al piacere dei sensi. *L'uomo non è altro che sensazione*. Tutte le passioni simili a quelle per la gloria, il potere, la ricchezza, ecc. non sono che *passioni fittizie*, derivate da bisogni fisici. Per comprendere meglio questa verità, bisogna sempre ricordarci che le nostre sensazioni di piacere, come i nostri dolori, sono di due specie: le sensazioni piacevoli o di dolore, *attuali* e quelle *prevedibili*. Muoio di fame: sento un dolore *attuale*. Prevedo di morire presto di fame: provo un dolore *prevedibile*.

«Un uomo ama le belle schiave ed i bei quadri? Se scopre un tesoro ne è inebriato. Ma, si dirà, egli non prova ancora nessun piacere fisico; d'accordo, ma in quel momento acquisisce i mezzi per procurarsi gli oggetti dei suoi desideri. Ora, questa previsione di un piacere vicino è già un piacere».

Va da sé che la *previsione* non è affatto in contraddizione con il punto di partenza di Helvetius. La previsione non è che un effetto della *memoria*. Se prevedo che la mancanza di cibo mi procurerà dolore, ciò accade perché ho già provato questo dolore. Ma la peculiarità della memoria è di «esercitare sugli organi, fino ad un certo punto, gli stessi effetti» che eserciterebbe il dolore o il piacere. E' quindi evidente che

«tutti i dolori ed i piaceri ritenuti interiori sono altrettante sensazioni fisiche, e che con le parole *interiori* o *esteriori* non si possono intendere che le impressioni suscitate o dalla memoria o dalla presenza stessa degli oggetti».

La previsione, cioè la *sensazione fisica*, mi fa piangere la morte dell'amico. Questi, con la sua compagnia, mi ha tenuto lontano dalla noia, «quel malessere dell'animo che è un vero dolore fisico»; egli avrebbe rischiato la vita e gli averi pur di risparmiarmi la morte ed il dolore; cercava in tutti i modi di accrescere la somma della mia felicità. Sapere che il mezzo della mia gioia mi è stato strappato con la morte dell'amico, mi fa sgorgare le lacrime dagli occhi:

«Si discenda, si scavi in fondo all'anima: in tutti questi sentimenti non si avvertiranno che gli sviluppi del piacere e del dolore fisico».

Ma, si replicherà ad Helvetius, il vostro amico avrebbe rinunciato alla vita ed al suo patrimonio pur di preservarvi dal dolore, l'avete ammesso voi stesso. Confessate quindi nello stesso tempo che vi sono persone le quali possono permettersi, pur di raggiungere un fine ideale, di non dare ascolto alla loro «sensibilità fisica». Il nostro filosofo non risponde direttamente a questa obiezione, ma si può facilmente stabilire che non ne sarebbe stato messo in imbarazzo. Cos'è, egli avrebbe chiesto, il movente di azioni eroiche? *La speranza di una ricompensa*. Con tali azioni si corrono grandi pericoli, ma più grandi sono i pericoli, più grande sarà la ricompensa. L'interesse [la sensibilità fisica] dice se il gioco vale la candela. Se ci si comporta così nelle grandi e gloriose gesta della storia, l'abnegazione di un amico non costituirà certo

niente di speciale. Ci sono persone che amano a tal punto la scienza da rovinarsi la salute sui libri, sopportare ogni genere di privazioni ed acquisire delle conoscenze. Si dirà che l'amore per la scienza non ha nulla a che vedere con il piacere fisico. Ci si sbaglia. Perché un *avaro* si priva oggi del *necessario*? Perché vuole moltiplicare i suoi mezzi per godere domani, dopodomani, insomma nel futuro. Bene! Si supponga che ciò valga anche per gli *studiosi* e si ha la soluzione all'enigma:

«L'avaro desidera un bel castello e l'uomo di talento una bella donna? Se, per comprare l'uno e l'altra occorrono grandi ricchezze ed una grande reputazione, questi uomini lavoreranno ciascuno da parte sua ad accrescere l'uno il suo tesoro, l'altro la sua rinomanza. Ora, se invecchiano nel tempo che occorre per ottenere quel denaro e quella rinomanza, se hanno contratto abitudini che non possono rompere senza sforzi di cui l'età li ha resi incapaci, l'avaro e l'uomo di talento moriranno, l'uno senza castello, l'altro senza amante»¹²⁷.

Già questo basta per scoraggiare tutte le «persone dabbene» dell'universo intero e per farci comprendere come mai Helvetius si sia guadagnato una brutta fama. E basta anche per mettere in luce il lato debole della sua «analisi». Ci limitiamo ad aggiungere ancora una citazione a quelle fin qui date:

«Confessando che le nostre passioni traggono origine dalla sensibilità fisica, si potrebbe anche credere che, nello stato attuale in cui si trovano le nazioni civili, queste passioni esistano indipendentemente dalla causa che le ha prodotte. Mostrerò quindi, seguendo la metamorfosi dei dolori e dei piaceri fisici in dolori e piaceri fittizi, che, nelle passioni come l'avidità, l'ambizione, l'orgoglio e l'amicizia, il cui oggetto sembra appartenere meno ai piaceri dei sensi, sfuggiamo o ricerchiamo sempre il dolore o il piacere fisico»¹²⁸.

Quindi *niente ereditarietà*. Secondo Darwin, le facoltà intellettuali e morali dell'uomo sono variabili, «e abbiamo ogni ragione di credere che tali variazioni tendano ad essere ereditate»¹²⁹. Secondo Helvetius le facoltà dell'uomo sono straordinariamente variabili, ma i mutamenti non si trasmettono da una generazione all'altra, perché la loro base, la facoltà della sensibilità fisica, rimane immutata. Lo sguardo di Helvetius è abbastanza acuto per notare i fenomeni evolutivi, egli vede che

«la stessa razza di animali è più forte o più debole, si sviluppa o regredisce, a seconda della qualità e quantità di cibo».

Osserva che la stessa cosa vale anche per le *querce*: «se ne vedono di piccole, grosse, dritte, curve, nessuna che sia assolutamente uguale all'altra». Da cosa dipenderà?

«Forse dal fatto che nessuna riceve esattamente le stesse cure, occupa lo stesso posto, è colpita dallo stesso vento ed è piantata nello stesso strato di terreno».

Non c'è niente di più ragionevole di questa spiegazione. Ma Helvetius non si ferma qui. Si chiede: «*La diversità degli esseri risiede nei loro embrioni o nel loro sviluppo?*». Ecco una questione non da spirito inerte. Ma si osservi bene il senso del dilemma: o negli embrioni o nello sviluppo. Il nostro filosofo non sospetta nemmeno che la storia della specie può lasciare delle tracce nella struttura dell'embrione. La storia della *specie*? Ma per lui e per i suoi contemporanei essa non esiste. Ha sotto gli occhi solo l'individuo; non interroga che la «natura» *individuale*, non osserva che lo «sviluppo» *individuale*. Siamo ben lungi dal considerarci soddisfatti dalla teoria di Darwin sull'ereditarietà delle «facoltà» morali ed intellettuali. Si tratta soltanto della prima parola delle scienze naturali evoluzionistiche. Ma sappiamo molto bene che a qualunque risultato perverranno, saranno coronate da successo soltanto utilizzando il *metodo dialettico* nello studio dei fenomeni, la cui natura è essenzialmente dialettica. Helvetius resta un *metafisico*, anche quando il suo istinto lo spinge verso un altro ed opposto punto di vista, il *punto di vista dialettico*. Egli ammette di «*non sapere*» se la diversità degli esseri «risiede» interamente nel loro sviluppo [*individuale*]. Una tale ipotesi gli sembra evidentemente troppo audace. Ed infatti ne conseguirebbe ciò che Lucrezio, certamente ben noto ai filosofi

127 *Dell'uomo*, II sez., cap. 10.

128 *Dello Spirito*, Discorso III, cap. 9.

129 *Op. cit.*, Stoccarda 1875, p. 106.

materialisti, riteneva la cosa più assurda che ci fosse:

... *Ex omnibus rebus*

Omne genus nasci posset ...

.....
Nec fructus idem arboribus constare solerent

*Sed mutarentur: ferre omnes omnia possent*¹³⁰.

Ma quando il problema si riduce a quello di una sola specie, cioè quando si tratta dell'uomo, allora Helvetius non ha più tali scrupoli. Afferma positivamente e con la massima certezza che tutte le «diversità» degli uomini hanno origine nel loro sviluppo e non negli embrioni, non nell'eredità; alla nascita noi siamo tutti ugualmente dotati, è solo l'educazione che ci rende dissimili. Vedremo più oltre come questo pensiero pur privo di solide basi divenga fruttuoso sotto le sue mani. Ma egli vi perviene per *una strada sbagliata* e quest'origine del suo pensiero si avverte sia quando ne fa uso che quando tenta di dimostrarlo. Prova così che Diderot aveva ragione asserendo che le *affermazioni* di Helvetius sono più solide delle sue *prove*. Il metodo metafisico del materialismo del Settecento si vendica senza tregua del più audace e logico dei suoi propugnatori.

Noi cerchiamo continuamente il piacere fisico, rifuggiamo continuamente il dolore fisico. Un'affermazione importante. Come è provata? Helvetius prende un uomo fatto, un adulto con «passioni», le quali incontestabilmente traggono origine dall'influenza dell'*ambiente sociale*, cioè dalla *storia della specie*, e cerca di far derivare queste «passioni» dalla sensibilità fisica. Ciò che si forma indipendentemente dalla *coscienza*, ci viene presentato come frutto immediato e momentaneo di questa stessa coscienza. *Un'abitudine, un istinto*, prende la forma di *una riflessione* che sorge nell'uomo da questo o quel *sentimento*. Nel nostro studio su Holbach abbiamo esposto come questo errore sia caratteristico di tutti i «filosofi» che sostenevano la morale utilitaristica. Nel caso di Helvetius raggiunge però una dimensione addirittura fastidiosa. A rigor di termini, nel quadro che ci delinea Helvetius, la *riflessione* scompare per lasciare il posto ad una *serie di rappresentazioni*, tutte senza eccezione in rapporto con la «*sensibilità fisica*». Questa sensibilità, che è senza dubbio *la causa agente e molto remota delle nostre consuetudini morali*, viene trasformata nella *causa finale delle nostre azioni*. Una *finzione* è data così come *soluzione* del problema. Ma si capisce che il problema rimane insolubile nel bagno acido della finzione. Di più: con la sua «analisi» Helvetius priva i nostri sentimenti morali delle loro qualità specifiche e *cancella* in tal modo quella stessa *x*, l'incognita, di cui cerca di determinare il valore; egli vuol provare che tutti i nostri sentimenti derivano dalla sensibilità fisica e per dimostrarlo s'immagina un uomo sempre a caccia di piaceri carnali, di «belle schiave» ecc. Effettivamente la sua asserzione è più solida delle sue prove.

Dopo quanto abbiamo appena esposto, non occorre sottolineare, come hanno fatto La Harpe e tanti altri, che non fu nell'intento di possedere una bella mantenuta che *Newton elaborò i suoi poderosi calcoli*. Certo che no! Ma una tale verità non ci fa avanzare in nessun modo né nella scienza «dell'uomo» né nella storia della filosofia. Ci sono cose ben diverse da fare, piuttosto che proporre simili «*verità*». Si ritiene davvero che Helvetius non avesse potuto immaginarsi l'uomo se non come voluttuoso essere pensante? Basta sfogliare le sue opere per rendersi conto che non è così. Per esempio, sa benissimo che esistono persone «con lo spirito rivolto all'avvenire», che «assaporano in anticipo l'elogio e la stima dei posteri», che sacrificano la gloria e la stima del momento nella speranza di glorie e stime maggiori ma spesso remote, che, in generale, «non chiedono altro che la stima di persone stimabili»¹³¹. E' evidente che costoro non si attendono *molti piaceri fisici*. Helvetius dichiara poi che vi sono anche persone le quali *non concepiscono nulla al di sopra della giustizia*, e spiega come esse colleghino strettamente nel ricordo l'idea della giustizia a quella della felicità, cosicché le sue idee ne diventano una sola ed inscindibile. Si prende l'abitudine di ricordarle insieme e

«si mette dell'orgoglio nel mostrarsi sempre giusti e virtuosi; ed allora nulla che non si sacrifichi a questo

130 N.r. [...potrebbe originarsi ogni specie \ da tutte le altre (...) \ né porterebbe ogni pianta sempre i medesimi frutti, \ bensì diversi, e produrli tutti potrebbero tutte. (*La Natura*, Rizzoli, Milano 1953, p. 18)].

131 *Dell'uomo*, IV sez., cap. 6.

nobile orgoglio»¹³².

Per essere giuste, queste persone non hanno bisogno di avere in testa pensieri voluttuosi. Ed il nostro filosofo dichiara infine che è *l'educazione* a fare l'uomo giusto o ingiusto, che «*l'uomo morale è tutto educazione ed imitazione*»¹³³. Parla della *meccanica* dei nostri sentimenti, della forza dell'associazione *delle idee*:

«Sebbene la forma di governo mi induca a temere tutto dei grandi personaggi, rispetterò meccanicamente la grandezza, perfino quella del signore straniero che nulla può su di me. Se nella mia mente associo l'idea della virtù con quella della felicità, coltiverò la virtù perfino quando sarà oggetto di persecuzione. So bene che alla lunga queste due idee si scinderanno ma sarà opera del tempo, perfino d'un tempo lungo».

In conclusione aggiunge, è

«nella profonda meditazione su questo fatto che si trova la soluzione di un'infinità di problemi morali, insolubili senza la conoscenza di questa associazione delle nostre idee»¹³⁴.

Ma cos'è tutto ciò? Un mucchio di contraddizioni, l'una più stridente dell'altra? Certo! I *metafisici* sono spesso vittime di tali contraddizioni. La loro malattia professionale è di contraddirsi ad ogni passo, è l'unico modo di conciliare il loro «o così o così» ed Helvetius è ben lontano dal rappresentare un'eccezione a questa regola generale. Al contrario: spirito vivace ed intraprendente qual è, paga con questa moneta e più spesso degli altri gli errori del suo metodo. Bene si fa a constatare questi errori, rivelando così i vantaggi del metodo dialettico; ma non si creda di liberarsene con uno sdegno morale completamente mal riposto e con qualche verità minima e per di più vecchia quanto il mondo.

«Leggendolo, ci si accorge – dice La Harpe del nostro filosofo – che la sua immaginazione è ispirata solo da idee brillanti e voluttuose: nulla è meno adatto alla mente del filosofo»¹³⁵.

Ciò significa che Helvetius parlava della «sensibilità fisica» e ne faceva il punto di partenza delle sue ricerche soltanto per via della forte inclinazione verso gli istinti carnali. Del suo amore per le «belle mantenute» s'è detto tanto da farne un ornamento della sua vanità. Ci guardiamo dal concedere la minima attenzione ad un simile procedimento «critico», ma a questo proposito ci sembra interessante un parallelo fra *Helvetius* e *Chernyshevsky*. Il grande illuminista russo era tutt'altro che «elegante», «*fermier général*», «vanesio» [nessuno l'ha mai accusato di quest'ultima debolezza], o amante delle «belle schiave». Eppure fra tutti i filosofi francesi del Settecento è proprio Helvetius quello che gli somiglia di più. Ha la stessa logica ferrea, lo stesso disprezzo del sentimentalismo, lo stesso metodo, le stesse tendenze nel gusto, le stesse prove raziocinanti e spesso perfino nelle questioni di dettaglio, le stesse chiavi e gli stessi esempi in appoggio a questa o quella asserzione¹³⁶. Come spiegare una simile coincidenza? Lo scrittore russo ha forse commesso

132 *Ibid.*, cap. 10, ultima nota.

133 *Ibid.*, cap. 22.

134 *Ibid.*, VIII sez., cap. 4.

135 *Confutazione del libro Dello Spirito*, p. 5.

136 Helvetius raccomanda di seguire l'esempio dei geometri: «Cosa fanno quando si pone loro un complicato problema di meccanica? Lo semplificano; calcolano la velocità dei corpi in moto senza tener conto della loro densità, della resistenza dei liquidi che li circondano o dell'attrito degli altri corpi ecc.» [*Dell'uomo*, IX sez., cap. 1]. Quasi con le stesse parole Chernyshevsky raccomanda la *semplificazione* dei problemi dell'economia politica. Helvetius è stato accusato di aver calunniato Socrate e Regolo: quel che Chernyshevsky dice del celebre suicidio della casta Lucrezia, che non voleva sopravvivere alla vergogna, ricorda in modo sorprendente le considerazioni di Helvetius sugli eroici prigionieri dei Cartaginesi. Chernyshevsky credeva che l'economia politica non dovesse occuparsi, sostanzialmente, di ciò *che è* ma di ciò *che deve essere*. Si confronti ora quello che scrive Helvetius in una lettera a Montesquieu: «Ricorderà che nel corso della nostra discussione a La Brède [sui *Principi* di Montesquieu] ammissi che questi si applicano alle condizioni oggettive; ma uno scrittore che voglia rendersi utile agli uomini si deve preoccupare più delle massime vere in un ordine di cose futuro e migliore che della santificazione di quei principi; questi ultimi sono in effetti pericolosi non appena il pregiudizio se ne impadronisce per servirsene e diffonderli» [cfr. *Opere Complete di Helvetius*, Parigi 1818, p. 261]. A questo singolare esempio potremmo aggiungere molti altri, ma preferiamo rilevare questa corrispondenza nelle opinioni dei due scrittori, separati da un secolo,

un plagio? Finora nessuno ha osato lanciare una simile accusa a Chernyshevsky; ma ammettiamo che sia fondata: allora dovremmo dire che Chernyshevsky abbia rubato le idee ad Helvetius, il quale, a sua volta, le aveva grazie al suo temperamento voluttuoso ed alla smisurata vanità. Che ammirevole chiarezza! Che profonda filosofia della storia del pensiero umano!

Nel rilevare gli errori di Helvetius non si deve dimenticare che sbagliava proprio dove sbagliava tutta la filosofia *idealistica* [o, per meglio dire, *dualistica*], combattuta dal materialismo francese. Ogni tanto Spinoza e Leibniz sapevano fare un ottimo uso dell'arma della dialettica [l'ultimo soprattutto, nei suoi *Nuovi saggi sull'intelletto umano*], ma non per questo il loro punto di vista generale era meno metafisico. Inoltre, *Leibniz* e *Spinoza* erano ben lontani dall'aver voce in capitolo nella filosofia francese ufficiale del Settecento. Dominava all'epoca un cartesianesimo più o meno modificato ed annacquato. Ora, per il cartesianesimo non esisteva nemmeno un minimo d'idea evolutiva¹³⁷. In una certa misura l'impotenza di questo metodo fu un'eredità trasmessa al *materialismo* dai suoi predecessori *dualisti*. Su questo punto non ci si deve quindi ingannare: se i materialisti hanno torto non significa che abbiano ragione i loro avversari. Niente affatto! Questi sbagliano il doppio o il quadruplo, insomma enormemente di più.

Cosa dice La Harpe – che non perse mai occasione di rivolgere tutte le batterie della buona vecchia filosofia contro Helvetius – sull'origine dei sentimenti? Oh, ben poco! Ci assicura che «tutte le nostre passioni ci sono date *immediatamente dalla natura*»; che «appartengono *alla nostra natura* [sottolineato dallo stesso La Harpe], sebbene siano suscettibili di un eccesso che può solo essere causato dalla corruzione delle grandi società»; che «la società è nell'ordine naturale» e che perciò Helvetius ha «completamente torto nel definire fittizio ciò che appartiene ad un ordine naturale e necessario»: che nell'uomo c'è «una norma di giudizio diversa dall'interesse personale» e che «questa norma è il senso di giustizia»; che «il piacere ed il dolore possono essere i soli moventi dei vili animali», ma «dio, la coscienza e le leggi che sono conseguenza e dell'uno e dell'altra, ecco che cosa deve governare gli uomini»¹³⁸. Non è molto profondo? Tutto è chiaro ormai! Ammiriamo ora un altro avversario del nostro «sofista». Questa volta a parlare è un uomo del diciannovesimo secolo. Dopo aver letto nel libro *Dello Spirito* che l'interesse generale è la misura della virtù; che ogni società considera virtuose le azioni che le sono unili e che i giudizi degli uomini sulle azioni del prossimo variano in corrispondenza dei loro interessi, egli dà la stura con aria trionfante al seguente sproloquio:

«Se si afferma che i giudizi del pubblico relativi ad azioni individuali hanno il diritto d'infallibilità in quanto sostenuti dalla maggioranza degli individui, allora si devono riconoscere parecchie conclusioni tratte da questo principio, l'una più assurda dell'altra, per esempio che le opinioni della maggioranza sono le uniche conformi alla verità [...]; che una verità diventa un errore quando cessa di essere l'opinione della maggioranza trasformandosi in quella della minoranza, e viceversa: un errore diventa verità quando, dopo aver costituito l'opinione della minoranza diventa quella della maggioranza»¹³⁹.

Il brav'uomo! La sua confutazione di Helvetius, del quale mai riuscì ad afferrarne le teorie, è effettivamente «nuova». Persino uomini ben più importanti, come Lange, vedono in tale dottrina nient'altro che un'apologia dell'«interesse personale». Passa per un assioma che la teoria morale di Adam Smith non abbia niente in

così come ci capiterà nell'espone le teorie di Helvetius.

137 «Cartesio – dice *Flint* – mostra più volte nei suoi scritti di osservare con occhio chiaro ed acuto i fatti sociali. Si può dire lo stesso di Malebranche». Ma lo stesso *Flint* riconosce che «Cartesio non aveva la minima idea della scienza storica» e che «in Francia la scienza storica cominciò a fiorire solo dopo la decadenza del cartesianesimo» [cfr. *La filosofia della storia in Francia e Germania*, Edimburgo e Londra 1874, pp. 76-78].

138 *Confutazione del libro Dello Spirito*, pp. 57, 61, 63, 68, 69.

139 *Nuova confutazione del libro Dello Spirito*. Clemond-Ferrand 1817, p. 46. La dimostrazione dell'anonimo autore di questo libro è analoga a quella del grande studioso - «studioso!» - Damiron. All'inizio del libro *Dello Spirito* Helvetius afferma che l'uomo deve la superiorità intellettuale sugli animali, fra le altre cose, alla struttura delle sue estremità: «Voi pensate – tuona Damiron – che dando al cavallo le mani dell'uomo, gliene si dia anche lo spirito. Non gliene si darà un bel niente, lo si ridurrà soltanto all'impossibilità di vivere da cavallo» [*Memorie per servire alla storia della filosofia del XVIII secolo*, Parigi 1858, I, p. 406]. Analogamente un buon professore di teologia di Pietroburgo, attaccava la teoria di Darwin: «Buttate in mare un pollo – diceva – secondo Darwin gli cresceranno subito le membrane alle zampe; io vi dico che la povera bestia perirà miseramente».

comune con l'etica dei materialisti francesi. Esse sarebbero agli antipodi. Lange, che nutre solo disprezzo per Helvetius, parla invece con grande stima di Adam Smith moralista:

«E le deduzioni di A. Smith dalla simpatia – egli dice – sebbene svolte in modo molto carente pur tenendo conto dei tempi, sono fino ad oggi il tentativo più adeguato di dare alla morale un fondamento naturale e razionale».

Il commentatore francese de *La teoria dei sentimenti morali*, H. Baudrillart, la ritiene una sana reazione «contro i sistemi del materialismo e dell'egoismo». Lo stesso Smith aveva ben poca «simpatia» per i sistemi morali dei materialisti. La teoria di Helvetius, come quella di *Mandeville*, doveva sembrargli *dissoluta*. Effettivamente, a prima vista la teoria di Smith sembra totalmente opposta a quella che troviamo negli scritti di Helvetius. Il lettore non ha ancora dimenticato, riteniamo, come quest'uomo spieghi il dispiacere per la perdita di un amico. Si leggano ora le righe del celebre inglese:

«Noi simpatizziamo persino coi morti [...]. Li compiangiamo d'essere privi della luce del sole, della vista e della compagnia umana; d'essere rinchiusi in una fredda tomba e prede dei vermi e della decomposizione; d'essere dimenticati dal mondo e, a poco a poco di scomparire dall'amore, anzi persino dal ricordo dei loro più cari amici e parenti [...]. L'incapacità della nostra simpatia di venir loro in aiuto ci sembra accrescere ancora di più la loro disgrazia» ecc.¹⁴⁰

Questo è certamente qualcosa di completamente diverso! Ma consideriamo la cosa un po' più da vicino. Cos'è per Smith la «*simpatia*»?

«Qualunque grado di egoismo si possa presupporre in un uomo – risponde – nella sua natura vi sono chiaramente alcuni principi che gli ispirano interessamento per la sorte del prossimo e fanno sì che la felicità di questo gli sia necessaria, anche se non ne riceve che il piacere d'esserne testimone [...]. E' fin troppo comune sentire su di sé i dolori altrui, perché sia necessario fornire la prova di un simile fatto».

La fonte di questa sensibilità per le sofferenze altrui risiede

«nella facoltà, che noi abbiamo, di metterci al posto degli altri con l'immaginazione, una facoltà che ci permette di comprendere quello che gli altri sentono o di sentirlo a nostra volta»¹⁴¹.

Si pensa che negli scritti di Helvetius non ci sia niente di analogo a questa teoria della simpatia? Nel libro *Dell'uomo*, sezione II, capitolo 7, egli si chiede che cosa sia un «uomo umano» e risponde: «*Colui per il quale lo spettacolo della miseria altrui è uno spettacolo doloroso*». Ma da dove deriva questa facoltà di sentire i dolori altrui? Dall'educazione, che ci abitua ad identificarci con gli altri:

«Il bambino ha contratto l'abitudine d'identificarsi con gli infelici? Una volta presa quest'abitudine, sarà tanto più commosso della loro miseria perché deplorando la loro sorte s'intenerirà dell'umanità in generale e per conseguenza di se stesso in particolare. Allora, a questo primo sentimento si mescoleranno un'infinità di sentimenti diversi e della loro miscela è composto il sentimento totale di piacere che allietta l'animo nobile nel soccorrere un infelice, sentimento *che egli non sempre è in grado d'analizzare*».

Si ammetterà che Smith considera allo stesso modo la simpatia, punto di partenza delle sue deduzioni. Tuttavia Helvetius collega la simpatia ad altri sentimenti meno «simpatici». Secondo lui si soccorrono gli infelici:

«1) per sfuggire al dolore fisico di vederli soffrire; 2) per godere dello spettacolo della riconoscenza che in noi almeno desta la speranza confusa di un'utilità lontana; 3) per compiere un atto di potere, che ci è sempre gradevole perché rammenta al nostro spirito l'immagine dei piaceri connessi a questo potere; 4) perché l'idea della felicità si collega sempre, in una buona educazione, all'idea di fare del bene, la quale facendoci meritare la stima e l'affetto degli uomini può, come la ricchezza, essere considerata un potere o un mezzo per sottrarsi al dolore e procurarsi il piacere».

140 *La teoria dei sentimenti morali*, Londra 1873, pp. 12-13. la prima pubblicazione di questo scritto è del 1757.

141 *Op. cit.*, pp. 9-10.

Questo non è già più quello che dice Smith, ma per quanto concerne la simpatia non cambia nulla. Mostra come Helvetius pervenga a risultati completamente opposti a quelli dell'autore della *Teoria dei sentimenti morali*. Per questi, la simpatia è radicata nella nostra «natura», per Helvetius nella nostra natura c'è solo «sensibilità fisica». Egli si trova costretto a sottoporre ad analisi ciò che Smith non sfiora nemmeno. Smith va in una direzione; Helvetius s'incammina per quella opposta. Come meravigliarsi che si allontanino sempre più e non s'incontrino? Senza dubbio Helvetius non è affatto disposto a far passare tutti i nostri sentimenti per il filtro della simpatia come tappa del loro sviluppo. Qui non è «unilaterale». Non si deve però nemmeno credere che la «simpatia» faccia abbandonare completamente a Smith il punto di vista *utilitarista*. Secondo lui, come secondo Helvetius, la base e la sanzione della morale è l'interesse della società¹⁴². Solo che non gli passa nemmeno per la testa di far derivare questa base e sanzione dai primi elementi della natura umana. Non si chiede che cosa sia, in fondo, «questa saggezza suprema che presiede al sistema delle inclinazioni umane». Vede soltanto una *realtà*, là dove Helvetius vede già un *processo evolutivo*. Smith dice che questa

«spiegazione della natura umana, che fa derivare dall'amor proprio tutte le passioni ed i sentimenti [...], sembra scaturire da una concezione falsa e confusa del sistema della simpatia»¹⁴³.

Avrebbe dovuto dire che questo sistema si preoccupa di svelare l'*origine* delle nostre passioni e dei nostri sentimenti, mentre egli stesso s'accontenta della loro più o meno buona *descrizione*¹⁴⁴. Le contraddizioni nelle quali si dibatte Helvetius sono, come abbiamo già detto varie volte, la conseguenza del suo metodo metafisico. In lui si trovano inoltre molte contraddizioni determinate dal fatto che spesso limita il proprio punto di vista teorico per mostrare tanto più chiaramente le possibilità e la facilità di raggiungere certi obiettivi pratici. Lo si vede fra l'altro nell'esempio di *Regolo* «calunniato» dal nostro autore. Egli prova che data la situazione in cui erano in generale i costumi romani, *Regolo* non poteva agire diversamente da come fece, se avesse seguito solo il suo interesse personale. Ecco la «calunnia» contro cui si scaglia *Jean Jacques*. Ma Helvetius non ha voluto affatto dire che *Regolo* in realtà non ha seguito che l'interesse personale: «l'azione di *Regolo* fu senza dubbio effetto dell'entusiasmo impetuoso che lo portava alla virtù». Ma allora, a che cosa mira con questa «calunnia»? Egli vuole mostrare che «un simile entusiasmo poteva accendersi solo a Roma». La legislazione altamente «perfezionata» di questa repubblica ha potuto legare nel modo più stretto l'interesse personale dei cittadini a quello dello Stato¹⁴⁵. Di qui l'eroismo degli antichi Romani. *Conseguenza pratica: solo se sapremo fare altrettanto, vedremo nascere uomini eroici come Regolo*. Per fare apparire la cosa tanto più evidente ai lettori, Helvetius ne mostra un lato solo, ma ciò non prova che si dimentichi dell'influsso dell'abitudine, dell'associazione delle idee, della «simpatia», dell'«entusiasmo», della nobile fierezza, ecc. Niente affatto. Solo che non sempre sa trovare i fili che collegano quest'influsso con l'interesse personale, con la «sensibilità fisica» e nello stesso tempo si sforza di scoprirli, perché – e non lo scorda mai – *l'uomo non è che sensibilità*. Se è inferiore al compito, lo si deve al determinato carattere metafisico del materialismo dei suoi tempi; gli resterà sempre il merito di aver tratto tutte le conseguenze che derivavano dal principio fondamentale.

Lo stesso predominio delle tendenze pratiche gli ha fatto liquidare frettolosamente la questione se tutti gli

142 «Amiamo il nostro paese non solo perché è una parte della grande comunità del genere umano, ma per sé stesso, indipendentemente da ogni altra considerazione. La suprema saggezza che presiedette al sistema delle inclinazioni umane come a quello di tutte le altre parti della natura, sembra essere stata l'idea che l'interesse della grande comunità umana è favorito al massimo quando l'attenzione principale di ciascun individuo si rivolge a quella particolare frazione che è più prossima alle sue facoltà ed alla sua intelligenza» [pp. 203-04 dell'edizione inglese già citata].

143 *La teoria dei sentimenti morali*, p. 281.

144 La cosa è molto più semplice, ma sembra di difficile comprensione. «In tutti i casi – afferma Huxley – la virtù è vantaggiosa, ma è da invidiare l'uomo al quale la strada della virtù appaia sempre piacevole [...]. Il calcolo della massima felicità possibile non è facile da fare come la regola *del tre*». «I fondamenti della morale sono, in conclusione, rappresentazioni istintive...» [*Hume, la sua vita, la sua filosofia*, Parigi, 1880, pp. 281, 284]. Se su queste riflessioni, il grande naturalista inglese crede di rovesciare la morale materialistica del Settecento, si sbaglia di grosso e dimentica il suo Darwin. D'altronde, probabilmente egli ha di mira soprattutto gli epigoni, come Bentham e J.S. Mill, ed in tal caso ha ragione.

145 *Dello Spirito*, Discorso III, cap. 22.

uomini nascono con eguali attitudini, questione che non ha saputo nemmeno porre correttamente. Ma che cosa ha voluto dire, liquidando così la questione? *Grimm* – che non era un maestro in campo teorico – l'ha perfettamente compreso. Nella sua *Corrispondenza* [novembre 1773] dice del libro *Dell'uomo*:

«Il suo scopo principale è di provare che il genio, le virtù, i talenti, ai quali le nazioni devono la loro grandezza e felicità non sono un effetto delle alimentazioni diverse, dei temperamenti, degli organi dei cinque sensi, su cui le leggi e l'amministrazione non hanno nessuna influenza, ma dell'educazione, su cui le leggi ed il governo possono tutto»¹⁴⁶.

Si può facilmente comprendere il *valore pratico* di un tale punto di vista in un'epoca di fermento rivoluzionario. Se l'uomo è solo una macchina messa in moto dalla «sensibilità fisica», una macchina che *deve* fare tutto quello che fa quest'ultima, il ruolo del «*libero arbitrio*» nella storia di un popolo, come in quella di un individuo, sarà uguale a zero. Se la «sensibilità fisica» è il principio del valore, dei bisogni, delle passioni, della socialità, dei pensieri, dei giudizi e delle azioni umane, è evidente che non si dovrà cercare nell'uomo, nella sua «*natura*», la chiave dei destini storici dell'umanità; se tutti gli uomini hanno le stesse doti spirituali, ovviamente le pretese caratteristiche della razza e del carattere nazionale non spiegano nulla dello stato presente o passato di questa o quella nazione. Queste tre conclusioni, ineluttabili sul piano logico, costituiscono già importantissimi *prolegomeni* ad una filosofia della storia. Secondo Helvetius, tutti i popoli, *nelle stesse condizioni*, hanno *le stesse leggi*, lo stesso spirito, le stesse passioni. Per questo motivo, «*troviamo negli Indiani [d'America] i costumi degli antichi Germani*»; per questo «*l'Asia, popolata in gran parte da Malesi, è governata con le nostre antiche leggi feudali*»; per questo «*il feticismo non solo fu la prima religione, ma il suo culto, conservato ancor oggi in quasi tutta l'Africa [...] fu un tempo il culto universale*». Per la stessa ragione la *mitologia greca* assomiglia molto a quella *celtica*; perciò, infine, popoli diversi hanno gli stessi *proverbi*. In generale esiste una notevole analogia nelle istituzioni, lo spirito, le fedi religiose dei popoli primitivi. I popoli, come gli individui, si assomigliano molto *più di quanto si creda*.

L'interesse, il *bisogno*, sono gli unici grandi maestri dell'umanità. Perché la fame è il principio comune delle nazioni umane? Perché, fra tutti i bisogni, si ripete più spesso e si manifesta più imperiosamente? La fame aguzza lo spirito degli animali; costringe noi ad esercitare le attitudini, noi uomini che ci riteniamo tanto superiori agli animali. Insegna al selvaggio a curvare l'arco, ad intrecciare la rete, a tendere le trappole alla preda:

«E' ancora la fame che, nei popoli civili, mette in azione tutti i cittadini, fa loro coltivare la terra, apprendere un mestiere, ed adempiere ad un ufficio».

L'umanità deve ad essa l'arte di dissodare la terra e forgiare il vomere, così come l'arte di costruire, vestirsi, ecc. deriva dal bisogno di proteggersi contro il rigore delle stagioni. Se non avesse bisogno l'uomo sarebbe privo di un principio d'azione:

«Una delle ragioni principali della pigrizia e dell'ignoranza proprie degli Africani è la fertilità di questa parte del globo. Essa soddisfa tutti i bisogni, quasi senza che occorra una civiltà. Per l'africano pensare non è di gran vantaggio. E quindi non pensa che molto poco. Si può affermare la stessa cosa del caraibico. Se è meno laborioso del selvaggio dell'America del Nord gli è che quest'ultimo ha bisogno di lavorare di più».

Il bisogno è la misura esatta degli sforzi dello spirito umano:

146 Holbach non condivide quest'opinione di Helvetius, che per il resto chiama «celebre moralista». Per lui, «è un errore credere che l'educazione possa tutto nell'uomo: essa non può che utilizzare i materiali che la natura le offre; non può seminare con successo che un terreno preparato dalla natura» [cfr. *Morale universale*, V sez., cap. 3; cfr. anche I sez., cap. 4]. Holbach non chiede che parte abbia la *società* in quella che chiama la *natura* dell'individuo. D'altronde anche Helvetius sa che il suo punto di vista non può essere provato rigorosamente. Pensa solo di poter almeno affermare che «questa influenza [dell'organizzazione degli uomini «mediamente ben costituiti» sul loro spirito] è talmente minima da potersi considerare una di quelle grandezze irrilevanti che in algebra si ignorano, e che si può spiegare perfettamente con cause morali [cioè con l'influenza dell'ambiente sociale] ciò che prima s'era messo in conto alla fisica e che, per questa ragione, non s'era potuto spiegare». Chernyshevsky si esprime in termini pressoché identici sull'influenza della razza sui destini storici dei popoli.

«Gli abitanti della Kamciakta, sino sotto certi aspetti di una stupidità senza pari, sono sotto altri di un'industriosità meravigliosa. Si tratta di farsi degli abiti? La loro abilità in materia [...] supera quella degli Europei. Perché? Perché abitano in una delle contrade della Terra più esposte alle intemperie, dove, per conseguenza, il bisogno d'essere vestiti si fa abitualmente sentire di più. Ora, il bisogno abituale è sempre il più industrioso»¹⁴⁷.

Se dunque è al bisogno che dobbiamo «l'arte di coltivare i campi», quest'arte stessa, una volta inventata ed esercitata, assume una grande e decisiva influenza sulle nostre istituzioni, sulle nostre idee e sentimenti:

«L'uomo delle foreste, l'uomo nudo e privo di parola, potrà certo farsi un'idea chiara e netta della forza e della debolezza, ma non della giustizia o dell'uguaglianza».

Queste idee presuppongono una società; variano con gli interessi della società. Perché a Sparta il furto era permesso? Perché vi si puniva soltanto l'inettitudine dei ladri presi in flagrante? C'è qualcosa di più bizzarro di un tale costume?

«Se tuttavia si tengono presenti le leggi di Licurgo ed il disprezzo per l'oro e l'argento in una repubblica le cui leggi non davano corso che ad una moneta di ferro pesante e fragile, si comprenderà che i furti di polli e di ortaggi erano i soli a potersi commettere. Fatti sempre con abilità, spesso negati con fermezza, furti del genere creavano nei Lacedemoni l'abitudine al coraggio ed alla vigilanza: a questo popolo, la legge che permetteva il furto poteva quindi essere molto utile...».

Si dia uno sguardo, d'altra parte, agli *Sciti*: consideravano il furto come il più grave dei delitti. Erano le abitudini della vita a rendere necessaria quest'idea:

«Le greggi erravano qua e là nelle pianure; che facile rubare! E che disordine se simili furti fossero stati tollerati! Perciò, dice Aristotele, da loro s'è fatto della legge la custode delle greggi».

I popoli in cui la ricchezza è costituita dalle greggi, non hanno bisogno della *proprietà privata del suolo*. Essa appare per la prima volta fra gli agricoltori, per i quali è una necessità quasi assoluta. I popoli selvaggi, errabondi nelle foreste, conoscono soltanto le unioni provvisorie e casuali fra uomo e donna. Ad introdurre il matrimonio indissolubile sono i popoli stabili e coltivatori:

«Mentre il marito dissoda il terreno e coltiva il campo, la moglie nutre il pollame, dà da bere alle bestie, tosa le pecore, si occupa della casa e della stalla, prepara i pasti al marito, ai figli ed alla servitù».

Dunque, lungi dall'essere un pesante giogo, l'indissolubilità del matrimonio è per i coniugi della massima utilità. Le leggi che nei paesi cattolici regolano il matrimonio sono calcolate sulla base di tali rapporti e quindi sono consone agli interessi ed al mestiere degli *agricoltori*. D'altro canto, esse sono molto importune per individui di altri mestieri, specialmente i «*grandi*», «*ricchi*» ed «*oziosi*», che nell'amore non vedono un mezzo per soddisfare bisogni reali imperiosi, bensì uno svago, *un mezzo contro la noia*. Il quadro delle consuetudini matrimoniali delle classi parassite dipinto da Leone Tolstoj nella *Sonata a Kreutzer* e prima di lui da *Fourier*, nei suoi aspetti principali ricorda ciò che Helvetius dice del matrimonio e dell'amore negli «*oziosi*». Il carattere di un popolo agricolo è necessariamente diverso da quello di uno nomade:

«In ogni paese c'è un certo numero di oggetti che l'educazione offre a tutti indistintamente ed è una tale impressione uniforme di oggetti a produrre nei cittadini la somiglianza fra idee e sentimenti cui si dà il nome di spirito e carattere nazionale».

Si capirà certo facilmente che questi «*oggetti*» dall'influenza tanto decisiva nell'educazione non sono gli stessi in popoli che vivono in rapporti tanto diversi, come possono essere quelli della *coltivazione del suolo* o della *caccia*. Altrettanto evidente è che il carattere di un popolo è variabile. Si dice che quello dei francesi sia *gaio*. Tuttavia, non è sempre stato così. L'imperatore Giuliano diceva dei parigini: «mi piacciono perché il loro

¹⁴⁷ Ciò ci riporta all'influenza del clima. Ma il lettore vede che non si tratta più dell'influsso immediato del clima sulla morale dell'uomo, di cui parla Montesquieu. Secondo Helvetius, quest'influenza si attua per il tramite delle arti, cioè attraverso uno sviluppo più o meno rapido delle forze produttive. E' un punto di vista completamente diverso.

carattere è come il mio, forte e serio»¹⁴⁸. Si osservino i Romani: quale forza, quale virtù, quale amore della libertà ed odio della schiavitù ai tempi della repubblica! E quale debolezza, viltà, volgarità a partire dall'avvento dei Cesari! Persino Tiberio era infastidito di questa volgarità! Inoltre, il carattere di un popolo non muta soltanto con gli avvenimenti storici; in una data epoca non è lo stesso nemmeno in *mestieri diversi*: il gusto e le abitudini dei guerrieri non sono uguali a quelli dei preti, il gusto e le abitudini degli «oziosi» non sono quelli dei contadini e degli artigiani. Tutto ciò dipende dall'educazione. L'educazione fa della donna un essere inferiore all'uomo, inferiorità che non si manifesta allo stesso modo in tutti gli ordini. Le principesse [«donne come Elisabetta, Caterina II» ecc.¹⁴⁹] non restano affatto indietro agli uomini in genialità. La stessa cosa vale per «le domestiche»: esse «hanno altrettanto spirito quanto i loro mariti:

«La ragione ne è che, in situazioni tanto diverse, i due sessi hanno ricevuto un'educazione egualmente cattiva».

La differenza delle idee sulla bellezza deriva dalle impressioni ricevute durante l'infanzia:

«Mi è sempre stato decantato il volto di quella donna in particolare? Quel volto s'imprime nella mia memoria come un modello di bellezza, e quello delle altre donne lo giudicherò solo in base alla somiglianza più o meno grande col modello».

Di qui la diversità dei gusti! E' dunque una questione d'abitudine, ma dato che le abitudini di un popolo non restano sempre le medesime, allo stesso modo cambieranno il gusto ed i giudizi sulla bellezza degli oggetti artistici e della natura¹⁵⁰. Perché i Romani del Medioevo non ci piacciono?

«Perché il genere di Corneille, che ora [naturalmente si tratta del tempo di Helvetius] è meno apprezzato, lo era di più quando l'illustre poeta era in vita? E' che allora si usciva dalla Lega, dalla Fronda, da tempi di subbuglio, in cui gli spiriti, ancora riscaldati dal fuoco della rivolta erano più audaci, stimavano maggiormente i sentimenti audaci, erano più propensi alle ambizioni; è che il carattere che Corneille dà ai suoi eroi, i progetti che egli fa concepire a quegli ambiziosi, erano di conseguenza più congeniali allo spirito del secolo di quanto non lo sarebbero oggi, quando s'incontrano pochi eroi cittadini ed ambiziosi, oggi che una felice tranquillità è seguita a tante tempeste ed i vulcani della rivolta si sono spenti dappertutto».

Per cogliere ancora meglio le opinioni di Helvetius sulla funzione dell'«*interesse*» nella storia umana, ci soffermeremo ancora un po' su una delle sue *robinsonate*. Il suo Robinson è rappresentato da «*alcune famiglie*», che si sono «*trasferite su un'isola*». La loro prima preoccupazione è quella di costruirsi delle capanne e dissodare il terreno nell'estensione necessaria al loro sostentamento. Se l'isola offre più terra coltivabile di quella che basterebbe per questi primi coloni, sarebbero tutti quasi egualmente ricchi; gli *opulenti* sarebbero quelli che si dimostrano di braccia più robuste e di maggiore slancio nel lavoro. *I loro interessi sono quindi ben poco complicati*, «per cui» basteranno loro «poche leggi». Se si dovesse eleggere un capo, questi continuerebbe a lavorare la terra come gli altri:

«l'unico favore che gli si potrà concedere sarà di lasciargli la scelta del terreno; *comunque sarà senza potere*».

148 Sui Francesi del tempo, Helvetius nota che la *nazione* francese non può essere gaia: «avendo questi tempi disgraziati costretto i principi a gravare le terre di imposte considerevoli, la nazione francese non può essere gaia, perché la classe contadina, che da sola costituisce i due terzi della nazione, è nel bisogno ed il bisogno non è mai gaio». Deride poi la maniera in cui si dipinge il carattere nazionale: «Niente di più ridicolo e di più falso, in generale, dei ritratti che si fanno del carattere dei diversi popoli. Gli uni dipingono la propria nazione in base alla propria società e, per conseguenza, la fanno o triste, o gaia, o rozza, o spirituale [...] altri copiano ciò che migliaia di scrittori hanno detto prima di loro; mai che esaminino i mutamenti che, nel carattere di una nazione, necessariamente devono produrre i cambiamenti intervenuti nell'amministrazione e nei costumi» [*Dello Spirito*, Discorso III, cap. 30].

149 Caterina II trasse in inganno Helvetius, come molti altri. Egli ne parla sempre con grande ammirazione. E' convinto che la Messalina del Nord abbia aggredito la Polonia nell'interesse della *tolleranza*.

150 Quello che Helvetius dice dei nostri giudizi sulla bellezza è in una certa misura in germe la teoria estetica di Cheryshevsky. Ma *solo* in germe. L'analisi dello scrittore russo in questo campo va molto più avanti e perviene a risultati molto importanti.

Ma la popolazione della nostra isola comincia ad aumentare gradualmente; si fa più densa, non c'è più terra da occupare. Cosa resterà da fare allora a chi non ha proprietà fondiaria? Se si esclude il furto, la rapina o l'emigrazione, si dovrà ricorrere a *nuove invenzioni*. Chi riuscirà ad inventare un nuovo oggetto utile o di lusso che trovi una qualche larga diffusione, vivrà dello scambio del suo prodotto con i prodotti dell'agricoltore e di altri artigiani. Forse creerà una manifattura, che erigerà

«in un luogo gradevole, comodo e generalmente ai bordi di un fiume, i cui rami, penetrando profondamente nel paese, vi faciliteranno il trasporto delle merci».

Naturalmente, egli non rimarrà l'unico industriale dell'isola. L'accresciuto numero degli abitanti provocherà l'invenzione di altri oggetti di lusso, sorgeranno nuove manifatture. Diverse manifatture costituiranno un borgo, poi un'importante città:

«Questa città avrà presto i cittadini più facoltosi perché i vantaggi del commercio sono sempre immensi quando i negozianti poco numerosi hanno ancora pochi concorrenti».

Le ricchezze faranno nascere piaceri d'ogni genere. I ricchi proprietari fondiari lasceranno il podere per abitare in città almeno qualche mese; i poveri li seguiranno nella speranza di guadagnarsi più facilmente da vivere. Insomma, la nostra città diverrà una *capitale*. Abbiamo dunque ricchi e poveri, imprenditori e semplici lavoratori. L'eguaglianza originaria è scomparsa; sotto lo stesso unico nome il nostro popolo comprenderà «*un'infinità di popoli diversi, i cui interessi sono più o meno contraddittori*». Tante *classi*, tante *nazioni*. E questo processo di formazione di classi con interessi diversi e persino contrastanti è inevitabile nella storia dei popoli. Si svolge più o meno rapidamente, ma si svolge e continuerà sempre a svolgersi.

«Bisogna pur che il più industrioso guadagni di più, che il più parsimonioso risparmi maggiormente, e che si procuri nuove ricchezze con quelle già ottenute. D'altra parte, vi sono eredi di grandi successioni e negozianti che, affidando grandi fondi ai loro vascelli, ne ricavano forti guadagni, perché in ogni genere di commercio, è il denaro che attira il denaro. La sua distribuzione ineguale è quindi una conseguenza necessaria della sua introduzione in uno Stato».

Ma questa conseguenza necessaria se ne porta dietro altre, non meno necessarie. Coloro che non hanno nulla, ed il cui numero s'ingrosserà continuamente con il numero crescente dei cittadini, si faranno sempre più concorrenza per trovare un'occupazione. *Dovranno limitare sempre più le loro esigenze vitali*. Così diverrà sempre maggiore la diseguaglianza, si diffonderà sempre più l'indigenza: «*il povero vende, il ricco compra*» e si restringerà incessantemente il numero dei proprietari. *Allora le leggi diverranno sempre più rigide*. Per governare un popolo di proprietari sono sufficienti leggi miti: «Le uniche pene inflitte per i diversi delitti dai Germani, Galli e Scandinavi, erano molte più o meno forti». Non così quando la maggioranza della nazione è costituita da *non proprietari*. Chi non ha nulla non può essere punito nel patrimonio, dovrà esserlo nella persona: ed ecco le *pene corporali*. Quanti più poveri ci sono, tanti più furti, delitti, rapine ci saranno. Per reprimerli bisogna ricorrere alla *violenza*. Un uomo che non ha proprietà può cambiare facilmente di sede; il colpevole può così sfuggire alla pena e si è costretti ad arrestare dei cittadini senza molte formalità, spesso al primo sospetto.

«Ora, arrestare è già una punizione arbitraria che, ben presto applicata ai proprietari stessi, sostituisce la schiavitù alla libertà».

A loro volta le pene corporali, in un primo tempo impiegate contro i poveri, vano a colpire anche i proprietari:

«tutti i cittadini sono allora governati da leggi di sangue e tutto concorre a stabilirle».

L'accresciuto numero dei cittadini porta alla formazione di un governo *rappresentativo*, non potendo più riunirsi in un solo luogo per discutere le questioni pubbliche. Finché i cittadini restano pressappoco uguali, i loro rappresentanti non fanno che leggi *corrispondenti all'interesse pubblico*. Ma nella misura in cui scompare l'uguaglianza originaria, in cui si complicano gli interessi dei cittadini, i rappresentanti separano *i loro interessi*

da quelli di coloro che rappresentano, acquistano maggiore indipendenza dai loro mandanti pervenendo gradualmente ad un potere che equivale a quello di tutta la nazione:

«Non si vuole capire che in un paese vasto e popoloso la divisione degli interessi dei governati deve sempre fornire ai governanti il modo d'accaparrarsi un'autorità sempre desiderata dall'uomo a causa del suo naturale amore per il potere?».

In effetti, da un lato i proprietari che non s'occupano d'altro che del loro patrimonio «cessano d'essere cittadini»; dall'altro, per loro gli uomini senza proprietà sono altrettanti nemici occulti che un tiranno o tiranni possono, a piacere, armare contro i proprietari. In questo modo,

«La pigrizia dello spirito dei mandanti, il desiderio attivo del potere nei mandatari, annunziano un grande mutamento nello Stato: a questo punto tutto favorisce l'ambizione di questi ultimi».

La libertà muore, le probabilità di *dispotismo* s'accrescono sempre più. Così, il *moltiplicarsi dei cittadini* fa sorgere il governo rappresentativo. La contrapposizione dei loro interessi conduce al potere arbitrario. In un brano del libro *Dell'uomo*, del quale ci siamo occupati soprattutto nell'esposizione che precede, Helvetius afferma di ragionare in base all'esperienza ed a Senofonte. Si tratta di un'espressione molto tipica. Egli possedeva, come Holbach ed altri «filosofi» del tempo, una visione abbastanza chiara del ruolo della lotta di classe nella storia, ma nella sua valutazione non è andato oltre «Senofonte», cioè gli scrittori dell'antichità. Per lui la lotta di classe produce tirannide, niente altro che tirannide. Per lui gli «uomini senza proprietà» non sono che un'arma pericolosa nelle mani di ricchi ambiziosi; non possono fare altro che cercare di vendersi «a chiunque li voglia comprare». Non è il proletariato moderno che qui egli ha in mente, ma quello antico, soprattutto di Roma. Conformemente a ciò, il movimento sociale è per lui solo un circolo senza via d'uscita.

«Un uomo s'arricchisce nel commercio? Riunisce alla sua un'infinità di piccole proprietà. Allora il numero di proprietari e per conseguenza di coloro il cui interesse è strettamente legato all'interesse nazionale diminuisce; al contrario sale il numero degli uomini senza proprietà e senza interessi per la cosa pubblica. Se uomini di questo tipo sono sempre al soldo di chiunque li paghi, come convincersi che il potente non se ne serva mai per sottomettersi i concittadini? Ecco l'effetto necessario dell'eccessivo moltiplicarsi degli uomini in un regno. E' il circolo vizioso che finora hanno percorso tutti i diversi governi conosciuti».

Helvetius è ben lontano dal considerare gli Inglesi con la stessa diffidenza di Holbach. Trova che lo stato politico e sociale della Gran Bretagna lascia molto a desiderare, ma rispetta il paese più libero ed illuminato del mondo. Tuttavia, non considerava molto stabile questa libertà inglese che tanto gli andava a genio; credeva che la divisione degli interessi, tanto sviluppata in Inghilterra, presto o tardi vi avrebbe prodotto l'inevitabile effetto della comparsa del *dispotismo*. Bisogna ammettere che almeno la storia d'Irlanda non gli dà una clamorosa smentita. Le opinioni del nostro filosofo sul «moltiplicarsi degli uomini» provano ancora una volta quanto poco originale fosse la dottrina di Malthus. Qui non intendiamo criticare né queste opinioni, né quelle sull'origine della proprietà e della famiglia. Ci basta indicare il punto di vista storico-filosofico generale di Helvetius¹⁵¹. Comunque, per finire di caratterizzarlo, dovremo prendere in considerazione alcune altre conseguenze del «moltiplicarsi dei cittadini», o meglio, della disuguaglianza delle ricchezze, sempre ed inevitabilmente crescente. Per una società, niente di più pericoloso degli uomini senza proprietà! Per gli imprenditori niente di più vantaggioso di questi uomini, niente che corrisponda meglio al loro interesse: «quanti più indigenti ci sono, tanto meno gli imprenditori pagano il loro lavoro». Ora, questi però sono, in «un paese di commercio», una vera potenza. L'interesse pubblico viene sacrificato al loro interesse «privato», che è la molla del loro agire, il criterio dei loro giudizi. Lo possiamo vedere in ogni società dagli interessi complicati e contraddittori, che si disintegra in piccole società in cui la virtù, lo spirito ed il merito dei cittadini vengono giudicati dal punto di vista dei loro interessi particolari. In conclusione, è l'interesse dei più forti la

151 Vogliamo solo osservare di passaggio che Holbach considerava il «moltiplicarsi dei cittadini» dal punto di vista direttamente opposto. Per lui esso significava soltanto la moltiplicazione della forza e della ricchezza dello Stato. E' qui d'accordo con la maggioranza degli scrittori del Settecento.

voce che, in una nazione, più comanda ed è la più ascoltata. Già sappiamo che la *corruzione dei costumi* si presenta ovunque l'interesse privato sia separato da quello *pubblico*. Perciò, la disuguaglianza sempre crescente delle ricchezze deve *produrre* ed *accrescere* la corruzione dei costumi. Ed è quello che avviene nella realtà. Il *denaro* che favorisce il progresso della disuguaglianza, causa, nello stesso tempo, la degenerazione della *virtù*. In un paese «*in cui il denaro non ha corso*», la nazione è l'unica giusta dispensatrice delle ricompense:

«La considerazione generale, questo dono del riconoscimento pubblico, non vi può essere concessa che alle idee ed agli atti utili alla nazione, e per conseguenza ogni cittadino vi si trova costretto alla virtù».

Nei paesi *in cui il denaro ha corso*, il suo possessore ne può dare e comunemente ne dà alla persona o alle persone che gli procurano maggior piacere. Ma questa o queste persone non sono sempre le più oneste. Perciò le ricompense vengono spesso date per azioni che, «personalmente utili ai Grandi, sono perciò nocive al pubblico». Ricompense accordate al vizio produrranno uomini viziosi, e l'amore del denaro, che soffoca lo spirito ed ogni virtù patriottica, darà alla luce soltanto dei caratteri meschini, degli impostori e degli intriganti:

«L'amore per le ricchezze non si estende a tutte le classi dei cittadini senza ispirare alla parte governante il desiderio del furto e delle vessazioni. Ne segue che la costruzione di un porto, un armamento, una compagnia di commercio, una guerra dichiarata, si sostengono per l'onore della nazione, insomma ogni pretesto è utilizzato avidamente per saccheggiarla. Allora tutti i vizi, figli della cupidigia, introducendosi insieme in un regno, ne infettano progressivamente tutte le membra e lo portano fino alla rovina».

Anche Holbach, come abbiamo mostrato nello studio su di lui, considera l'amore della ricchezza padre di tutti i vizi e della rovina delle nazioni. Ma *Holbach* fa solo *declamazioni*, mentre *Helvetius* cerca di penetrare le leggi dello sviluppo sociale. *Holbach* tuona contro il «lusso», *Helvetius* osserva che il lusso è soltanto l'effetto di una ripartizione troppo ineguale della ricchezza. *Holbach* sollecita i legislatori alla lotta contro il gusto per il lusso; *Helvetius* ritiene che una lotta simile non solo sarebbe inutile, ma perfino nociva alla società. Anzitutto, le leggi suntuarie, sempre facilmente eludibili, costituiscono un attacco troppo forte al diritto di proprietà, «*il più sacro dei diritti*»; in secondo luogo, per scacciare il lusso si dovrebbe *bandire il denaro*; ora,

«non c'è principe che possa concepire un tale disegno; e, supposto che lo concepisca, non c'è nazione nello stato attuale che si presterebbe ai suoi desideri».

La realizzazione di un piano del genere sarebbe la rovina completa della nazione. Il lusso esiste solo dove le ricchezze sono molto diseguali. In un regno in cui i cittadini dispongano di una ricchezza pressoché uguale, non può esserci *lusso*, qualunque grado di agiatezza raggiungano, o piuttosto, in questo regno il lusso lungi dal rappresentare una disgrazia, sarebbe un bene pubblico. Ma non appena la ricchezza è ripartita in maniera molto diseguale, bandire il lusso significherebbe arrestare la produzione di una gran quantità di cose e perciò gettare *nella disoccupazione una grande massa di poveri*. Il risultato finale sarebbe quindi del tutto opposto a quello perseguito:

«l'indignazione con la quale la maggior parte dei moralisti si scaglia contro il lusso, è l'effetto della loro ignoranza», conclude *Helvetius*¹⁵².

Ecco dunque una legge costante dello sviluppo sociale: dalla povertà un popolo passa alla ricchezza, dalla ricchezza alla ripartizione diseguale della ricchezza, alla corruzione dei costumi, al lusso, al vizio; di qui al dispotismo e dal dispotismo alla *rovina*.

«Il principio di vita che, sviluppandosi in una quercia maestosa, eleva il suo stelo, estende i suoi rami, ingrossa il suo tronco e lo fa regnare sulle foreste, è il principio del suo deperimento».

E «nella forma attuale dei governi», i popoli non possono lasciare questa strada dello sviluppo tanto

¹⁵² Così dice nel libro *Dell'uomo*; in *Dello Spirito* *Helvetius* non esprime chiaramente la sua opinione ma già lascia intuire che la questione del lusso non è tanto facile da risolvere come pretendono i «moralisti». *Diderot* scrive che i punti riguardanti il lusso sono fra i migliori del libro [cfr. le sue *Opere*, I, parte I, articolo *Sul libro "Dello Spirito"*].

pericolosa. Per essi è persino pericoloso *rallentare il passo durante il suo corso*. Una stagnazione avrebbe per risultato innumerevoli guai e, forse, la fine della vita. Il numero e specialmente il genere di manifatture d'un paese dipendono dalle sue ricchezze e dal modo in cui vi sono ripartite. Se tutti i cittadini sono agiati, tutti vorranno essere ben vestiti; sorgerà così un gran numero di manifatture *non troppo fini né troppo rozze*. Se, al contrario, la maggioranza dei cittadini è povera, vi saranno soltanto imprese che soddisfano i bisogni della classe ricca, si fabbricherebbero soltanto stoffe ricche e sontuose, meno durevoli: «è così che in un governo tutto si lega». Uno dei rami più importanti dell'industria moderna è la produzione delle *stoffe di cotone* non destinate ai consumatori ricchi. L'opinione di Helvetius quindi non corrisponde alla realtà¹⁵³. Non per questo è meno vero *che in un «governo» tutto si lega*. Ne abbiamo avuti già molti esempi e ne daremo ancora uno. E' il bisogno che insegna agli uomini a coltivare la terra, è il bisogno che fa *sorgere* le scienze e le arti. E' ancora il bisogno che le arresta e le fa progredire in questa o quella direzione. Appena si forma una grande diseguaglianza nelle ricchezze, vediamo sorgere una quantità di *arti dilettevoli*, il cui scopo è di intrattenere i ricchi, di liberarli dalla noia. L'interesse non cessa mai d'essere l'unico grande precettore del genere umano. E come potrebbe essere diversamente? Non si dimentichi che

«ogni confronto fra oggetti suppone attenzione, ogni attenzione suppone pena, ed ogni pena un motivo per darsela».

E' senz'altro nell'interesse di tutte le società di far progredire la cultura. Ma dato che le ricompense con le quali si premiano gli uomini di merito non sempre vengono concesse a coloro che si sono resi benemeriti nell'interesse generale, ma molto spesso a coloro che l'hanno fatto nell'interesse dei potenti, si potrà facilmente capire come mai le scienze, le arti e le lettere prendano un indirizzo conforme agli interessi di questi ultimi:

«Come non avrebbero potuto raggiungere il massimo splendore le arti e le scienze in un paese come la Grecia in cui erano oggetto d'un omaggio così generale e costante?»

Perché l'Italia fu tanto feconda di oratori? Grazie all'influsso del clima, come ha sostenuto «la sapiente imbecillità di qualche pedante da collegio»? Una risposta inconfutabile sta nel fatto che Roma perse nello stesso tempo la sua eloquenza e la sua libertà:

«Se si esamina su che cosa si basino i rimproveri di barbarie e stupidità che i Greci, i Romani e tutti gli Europei hanno sempre mosso ai popoli d'Oriente, si vedrà che, poiché nelle nazioni il nome di spirito è sempre stato dato solo all'insieme delle idee loro utili, e poiché il dispotismo ha proibito in quasi tutta l'Asia lo studio della morale, della metafisica, della giurisprudenza, della politica, insomma di tutte le scienze interessanti per l'umanità, gli orientali dovevano per conseguenza essere trattati come barbari e stupidi dai popoli illuminati d'Europa ed essere estremamente esposti al disprezzo delle nazioni libere e dei posteri».

Se, come già stato detto sopra, tutti i popoli nella stessa condizione hanno le stesse leggi, lo stesso *spirito*, le stesse tendenze, lo si deve all'influsso degli stessi interessi. La combinazione degli interessi determina il corso dello sviluppo dello spirito umano. L'interesse degli Stati, come quello dei privati e di tutte le cose umane, è soggetto a migliaia di cambiamenti. Le stesse leggi, le stesse usanze e le stesse azioni «diventano successivamente utili e nocive allo stesso popolo». Ne segue che le stesse leggi devono essere «di volta in volta adottate e respinte», che le stesse azioni portano successivamente i nomi di *virtuose* o *viziose*:

«affermazione che non si può negare senza convenire che vi sono azioni insieme virtuose e nocive allo Stato, senza che per conseguenza intacchino le basi di ogni legislazione ed ogni società».

Molti popoli selvaggi hanno l'usanza di uccidere i vecchi. A prima vista niente sembra più orribile. Ma se solo riflettiamo un poco dovremmo convenire che questi popoli, data la loro situazione, sono costretti a ritenere

¹⁵³ Helvetius conosce società in cui «*il denaro ha corso*»; ne conosce altre in cui non è così, ma in tutti i casi i prodotti rivestono sempre la *forma di merce*. Ciò gli appare tanto *naturale* quanto la proprietà privata. In generale, le sue nozioni economiche lasciano molto a desiderare; quelle meglio fondate e più meditate non superano le nozioni economiche di *D. Hume*.

l'uccisione dei vecchi un'azione virtuosa e che è l'amore per i genitori invecchiati e cadenti a far sì che la giovane generazione si comporti in questo modo. I selvaggi difettano di cibo; i vecchi non sono capaci di procurarsene con la caccia, che richiede grande vigoria fisica e dovrebbero quindi soccombere ad una morte lenta ed orrenda oppure gravare sui figli o su tutta la società, la quale, *a causa della sua povertà*, non sarebbe in grado di sopportarne il peso. Così è meglio risparmiare loro queste sofferenze con un parricidio rapido e necessario:

«Ecco il principio di un costume tanto esecrabile; ecco come un popolo errabondo che la caccia ed il bisogno di vivere confinano per sei mesi in immense foreste, sia, per così dire, costretto a questa barbarie e come il parricidio sia qui ispirato e perpetrato dallo stesso principio d'umanità che a noi lo fa considerare con orrore».

Holbach si chiedeva come mai le leggi positive dei popoli si trovino tanto spesso in contraddizione con quelle della «*natura*» e dell'«*equità*». La risposta era molto vicina e bell'e pronta:

«Le leggi depravate – egli diceva – sono dovute sia alla perversità dei costumi, sia agli errori delle società, sia alla tirannide che costringe la natura a piegarsi sotto la sua autorità»¹⁵⁴.

Helvetius non si contenta di una tale risposta. Come base delle leggi e delle usanze, che viene così gratuitamente cercata nella «perversità» o negli «errori», egli trova un'«*utilità reale o almeno apparente*».

«Per quanto si possano ritenere stupidi i popoli - afferma – è certo che essi, illuminati dai loro interessi, non hanno adottato senza motivo i costumi ridicoli radicati in alcuni di essi: la bizzarria dei costumi dipende dunque dalla diversità degli interessi dei popoli».

Veramente detestabili sono solo quegli usi e costumi che continuano a sussistere dopo la scomparsa delle cause della loro introduzione, per cui sono divenuti nocivi alla società.

«Tutti i costumi che non procurano se non vantaggi passeggeri sono come impalcature che vanno abbattute una volta costruiti i palazzi».

Ecco una teoria che lascia ben poco spazio, se ne lascia, alla *legge di natura*, all'*equità assoluta*. Fin dall'inizio apparve pericolosa persino ad uomini come *Diderot*, il quale la ritenne un paradosso: «l'interesse generale e particolare modifica in verità le idee di giusto ed ingiusto; ma la loro essenza ne è dipendente». Ma qual è allora l'essenza di queste idee? Da cosa dipende? *Diderot* non dice nulla. Fa degli esempi che dovrebbero provare che la giustizia è assoluta, esempi ben miseri! *Dar da bere a chi muore di sete* non è sempre e dovunque un'azione lodevole? Certamente. Ma questo al massimo prova che vi sono interessi peculiari all'umanità ovunque, in tutti i secoli ed in tutte le fasi del suo sviluppo. «*Dar da bere!*», ecco una cosa che non ci fa fare un passo avanti più del ragionamento di *Voltaire*: «Se chiedo ad un turco, ad un guebri, ad un malabar il denaro che gli ho prestato [...] dovrà convenire che è giusto che mi paghi... ». Senza dubbio! Ma com'è misera questa morale assoluta, quand'anche possa essere una dea *onestà*! *Locke* disse: «Coloro che sostengono principi pratici innati, non ci dicono quali essi siano». *Helvetius* avrebbe potuto dire la stessa cosa dei sostenitori della «morale universale». E' evidente che nella questione della morale l'opinione di *Helvetius* corrispondeva ai principi del sensismo materialista. Del resto, ha soltanto ripetuto e sviluppato le idee di *Locke*, che era il suo maestro, come di *Holbach*, *Diderot* e *Voltaire*. Per il filosofo inglese, bene e male non sono che piacere o dolore. Dunque bene o male morale è soltanto la conformità o corrispondenza delle nostre azioni volontarie con una legge, per cui il bene ed il male ci sono assegnati dalla volontà e dal potere del legislatore. Ben prima di *Helvetius*, *Locke* aveva affermato:

«La verità è generalmente approvata [...] perché è utile. ... Chi si darà la pena di leggere con cura la storia del genere umano e di considerare con occhio indifferente la condotta dei vari popoli della terra, potrà convincersi che, ad eccezione di quei doveri che sono assolutamente necessari a tenere assieme la società umana [i quali sono poi anche troppo spesso violati da società interne nei riguardi di altre

154 *Politica naturale*, Londra 1773, I, pp. 37-38.

società], non dovrebbe citare alcun principio di morale, né immaginare alcuna regola di virtù che, in qualche angolo del mondo, non sia *disprezzata* o contraddetta dalla pratica generale di *intere* società umane, governate da opinioni e massime di vita pratica del tutto opposte a quelle di qualche altra società»¹⁵⁵.

E' esattamente quello che ci dice Helvetius. Solo che questi ha messo molto a proposito i puntini sulle *i*. Partendo dal «piacere» e dal «dolore» s'è fissato il compito di spiegare con l'*interesse* le variazioni storiche della *volontà del legislatore*. Molto logico, troppo logico, perfino per i «filosofi» francesi del Settecento. Il partito dei filosofi era in effetti un partito militante. Nella sua lotta contro il sistema allora dominante sentiva il bisogno di appoggiarsi ad un'autorità meno contestabile che gli interessi sempre ingannevoli degli uomini. E questa autorità la intravvide nella «*natura*». La morale e la politica fondate su questa base non erano meno *unilaterali*: *salus populi* non era meno *suprema lex*¹⁵⁶. Ma, si pensava, questa salute era legata indissolubilmente a certe buone, immutabili leggi, eguali per tutti «*gli esseri sensibili e ragionevoli*». Queste leggi, agognate ed invocate, espressione ideale delle tendenze sociali e politiche della borghesia, erano chiamate *leggi di natura* e, poiché s'ignorava l'origine psicologica dei pensieri che davano luogo a queste desiderabili leggi e si dimenticava perfino l'origine *logica* di tali pensieri, si assicurava, come Diderot nell'articolo succitato, che la loro *essenza fosse indipendente dall'interesse*. Questo riportò i filosofi più o meno alle *idee innate*, tanto vilipese da Locke.

«Non vi sono principi pratici innati». La natura non imprime idee di nessun tipo nel nostro spirito, disse Locke, aggiungendo che ogni setta ritiene innati i principi che corrispondono alle sue convinzioni. Non che i filosofi pretendessero di più. Per loro, riconoscere l'esistenza di idee innate sarebbe equivalso ad assoggettarsi ai disprezzati «principi» di una «setta», ai propugnatori del passato. La natura non ha *impresso* niente nel nostro spirito. Per questo, nemmeno le istituzioni *antiquate* ed una morale *antiquata* esistono grazie alla natura. Eppure esiste una legge naturale, una legge universale ed assoluta che può essere scoperta dalla *ragione* con *l'aiuto dell'esperienza*. Ora però la ragione si trovava dalla parte dei filosofi. La *natura* quindi doveva parlare a favore delle loro tendenze. I «*principi innati*» erano dunque il «*passato*» da distruggere, mentre la *legge di natura* era il *futuro* invocato dagli innovatori. Il *dogmatismo* non veniva abbandonato, se ne ampliavano solo i confini per dare via libera alla borghesia. Le opinioni di Helvetius minacciavano questa nuova specie di dogmatismo, per tale ragione non venivano accettate dalla maggioranza dei «filosofi». La cosa tuttavia non gli impedì d'essere l'allevo più conseguente di Locke. Non meno minacciato dalle sue idee era il punto di vista, tanto diffuso nel Settecento, che a governare il mondo fosse *l'opinione pubblica*. Abbiamo visto che secondo lui le opinioni degli uomini sono dettate dal loro interesse; abbiamo anche visto che questo interesse non dipende dalla volontà umana [ci si ricordi del caso dei selvaggi che per necessità economica uccidono i propri vecchi]. «*I progressi dei lumi*», con cui i filosofi credevano di poter spiegare tutto il movimento della storia, anziché spiegare qualcosa cominciarono a loro volta ad avere bisogno di una spiegazione. *La scoperta d'una tale spiegazione avrebbe rappresentato una vera rivoluzione nella «filosofia»*. Ed Helvetius sembra averne il presentimento. Egli confessa d'aver avuto sovente il sospetto, nello studiare il cammino dello spirito umano, che «*tutto nella natura si prepara e si genera da sé e che forse la perfezione delle arti e delle scienze, è meno l'opera del genio che del tempo e della necessità*». Opinione che gli sembra confermata dal progresso «uniforme» delle scienze in tutti i paesi:

«In effetti se in tutte le nazioni, come osserva Hume, è solo dopo aver ben scritto in versi che si giunge a scrivere bene in prosa, un progresso così costante della ragione umana mi sembrerebbe l'effetto di una causa generale e segreta»¹⁵⁷.

155 N.r. Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza*, Bari 1951, vol. I, cap. II, pp. 67 e 72.

156 D'altronde il *populus* del quale si pretendeva la *salus* non era sempre il popolo che lavora e produce. Secondo Voltaire il genere umano non potrebbe sussistere se non ci fosse «un numero di uomini utili che non posseggono un bel nulla». «Occorrono uomini che non hanno nient'altro che le loro braccia e buona volontà [...]; saranno liberi di vendere il proprio lavoro a chi meglio lo vorrà pagare» [vedi *Dizionario filosofico*, articolo *Uguaglianza e Proprietà*].

157 *Dell'uomo*, II sez., cap. 23.

E' certo che, dopo tutto quanto il lettore ha letto a proposito delle idee del nostro filosofo sulla storia, un linguaggio simile gli sembrerà molto cauto ed indeciso. Ma è proprio questo linguaggio *pieno d'indecisione* che indica a quale grado d'oscurità si trovavano avvolti i concetti che, nella testa di Helvetius si combinavano con le parole *interesse, bisogni degli uomini*, il cui significato appare ben chiaro e poco dubbio. A fondamento delle leggi e dei costumi, per quanto possa apparire bizzarro, c'è sempre una «*utilità reale o almeno apparente*». Cos'è l'*utilità apparente*? Da cosa deriva, a che cosa deve l'origine? Evidentemente all'*opinione* degli uomini. Si giunge così di nuovo a quel *circolo* di cui credevamo d'esserci liberati: *l'opinione dipende dall'interesse, l'interesse dipende dall'opinione*. E la cosa più straordinaria è che Helvetius non ha potuto far altro che ricadere in quel circolo vizioso. Comunque egli collegasse ai bisogni reali della società l'origine delle leggi, usanze ed opinioni più strane e diverse, alla fine della sua analisi si sarebbe sempre trovato di fronte ad un residuo irriducibile sotto l'azione dei suoi reagenti metafisici. *Residuo che era soprattutto la religione*. Ogni religione nasce dalla paura di una potenza invisibile, dall'ignoranza degli uomini sulle forze della natura. Tutte le religioni primitive si somigliano. Da cosa deriva questa *uniformità*? Dal fatto che i popoli nelle stesse condizioni hanno sempre lo stesso spirito, le stesse leggi, lo stesso carattere

«Dal fatto che gli uomini animati suppergiù dallo stesso interesse, che hanno suppergiù gli stessi oggetti da comparare fra loro e lo stesso strumento, cioè lo stesso spirito, per comprarli hanno dovuto necessariamente giungere agli stessi risultati. E' perché in generale tutti sono orgogliosi, che [...] tutti considerano l'uomo come il solo favorito dal cielo e come l'oggetto principale delle sue cure».

E questo orgoglio fa sì che gli uomini credano ad ogni sciocchezza che venga loro spacciata dagli *impostori*. Si apra il *Corano* [Helvetius parla apparentemente delle sole «*religioni fallaci*»]: esso può essere spiegato in mille maniere, è oscuro, incomprensibile. Ma la cecità umana è talmente grande che questo libro pieno di menzogne e sciocchezze, quest'opera in cui dio è rappresentato come un tiranno esecrabile, è ritenuta santa ancora oggi. Perciò, è l'interesse a far nascere la credulità religiosa, soltanto che è un interesse della vanità, un *interesse del pregiudizio*. Invece di avere la spiegazione sulla provenienza dei sentimenti dell'uomo, troviamo qui solo l'espressione di questi sentimenti. L'utilità di una religione non è che un'«*utilità apparente*»: un filosofo del Settecento non poteva fare maggiori concessioni all'«*infame*» nemica della *ragione*. Una volta date la vanità e l'ignoranza, madri della paura, si comprenderà facilmente con quali mezzi i servitori delle religioni accrescano e mantengano la loro autorità:

«In ogni religione, il primo obiettivo che si pongono i preti è di intorpidire la curiosità dell'uomo e di allontanare dall'occhio dell'indagine ogni dogma, la cui curiosità troppo palpabile non potrebbe sfuggirgli. Per riuscirvi, bisognava lusingare le passioni degli uomini, far sì che desiderassero essere ciechi ed avessero interesse ad esserlo. Niente di più facile al bonzo», ecc.

Prima vediamo che i dogmi ed i costumi religiosi sono stati inventati secondo un intento prefissato da alcuni furfanti furbi, avidi e senza scrupoli; poi vediamo che l'*interesse* dei popoli, il quale almeno doveva darci la spiegazione del sorprendente successo di quei tali furfanti, spesso non è che l'interesse «*apparente*» di ciechi che intendono rimanere ciechi, ma allora, evidentemente, non è l'interesse reale, il «*bisogno*», a far sorgere tutte le scienze e le arti. Ogni volta che Helvetius espone le proprie idee storiche, comincia ad oscillare continuamente e senza accorgersene fra queste due concezioni dell'*interesse* diametralmente opposte. Ecco la ragione per cui gli è impossibile venire a capo della teoria che il mondo è retto dalla pubblica *opinione*. Una volta ci dice che gli uomini devono il loro intelletto dalle condizioni in cui si trovano; un'altra, gli sembra chiaro come il sole, che le condizioni in cui si trovano sono dovute al loro intelletto. Una volta ci dice che è la *fame* a far nascere innumerevoli arti, che il *bisogno abituale* è sempre creativo, il che equivale a dire che ogni invenzione più o meno grande è solo l'integrale di invenzioni infinitamente piccole; poi, in polemica con Rousseau, ci assicura che l'arte agricola

«*presuppone* l'invenzione del vomere e dell'aratro, quello delle forge, quindi di un'infinità di conoscenze nell'estrazione mineraria, nell'arte di costruire dei forni, nella meccanica, nell'idraulica».

In questo caso, dunque, è lo spirito, la scienza, all'origine delle invenzioni e, in conclusione, è «*l'opinione pubblica*» a determinare i progressi dell'uomo. Una volta Helvetius ci indica le leggi, i costumi ed il gusto di un popolo come derivanti dalla sua «condizione», ossia dalle «arti», le forze produttive di cui esso dispone, e dai rapporti economici che ne derivano; un'altra volta spiega:

«E' dalla perfezione delle leggi che dipendono le virtù dei cittadini; è dal progresso della ragione umana che dipende la perfezione di queste stesse leggi».

Una volta ci rappresenta il libero arbitrio come una conseguenza inevitabile della diseguaglianza sempre crescente nella ripartizione della ricchezza; un'altra trae la seguente conclusione:

«Il dispotismo, questo crudele flagello dell'umanità, è per lo più un prodotto della stupidità nazionale. Ogni popolo comincia con l'essere libero. A quale causa attribuire la perdita della sua libertà? Alla sua ignoranza, alla sua stolta fiducia in persone ambiziose. L'ambizioso ed il popolo, sono la bambina ed il leone della fiaba. Appena ha convinto questo animale a lasciarsi tagliare le unghie e limare i denti, lo consegna ai mastini»¹⁵⁸.

Benché si sia fissato il compito di ricercare dappertutto, nella storia, l'interesse, «quest'unico movente degli uomini», Helvetius ritorna alla «*pubblica opinione*» che, attribuendo più o meno interesse agli oggetti, diventa infine padrona assoluta del mondo. L'«interesse apparente» è lo scoglio contro il quale naufraga nel tentativo veramente grandioso di dare una spiegazione materialistica dello sviluppo umano: questo problema si rivelerà insolubile, nella storia come nella morale, partendo dal punto di vista metafisico. Se in Helvetius l'*interesse apparente* prende talmente spesso il posto dell'*interesse reale*, che è l'unico con cui egli voleva avere a che fare, vediamo che la stessa disgrazia capita con l'*interesse pubblico*, che sparisce di fronte all'interesse dei «più potenti». E' incontestabile che l'interesse dei potenti sia sempre stato padrone della situazione in ogni società divisa in classi. Ma Helvetius come spiega questo fatto? Talvolta parla della violenza, ma più spesso si rifugia nella «*pubblica opinione*» accorgendosi evidentemente che la violenza non spiega nulla, in quanto in molti casi, anche se non sempre, è dalla parte degli oppressi. La stupidità dei popoli fa sì che essi obbediscano ai tiranni, ai «ricchi oziosi», a chi pensa solo a se stesso. Proprio lui, uno dei rappresentanti più brillanti della borghesia francese all'epoca della sua fioritura, non s'immagina che nella vita storica di ogni classe di «potenti» vi sia un periodo in cui il suo interesse «particolare» è anche quello del movimento in direzione del progresso e quindi della *società intera*. Helvetius è troppo metafisico per cogliere questa dialettica degli interessi. Mentre continua a ripetere che alla base di ogni legge, per quanto bizzarra sembri, vi è o vi era un interesse reale, vede nel Medioevo solo un'epoca *in cui gli uomini, come Nabucodonosor, s'erano trasformati in bestie*; le leggi feudali gli sembrano un «*capolavoro dell'assurdo*»¹⁵⁹. Il bisogno reale spinge all'invenzione delle arti utili. Tutte le arti, non appena inventate ed applicate, con maggiore o minore rapidità e fertilità provocano la nascita di nuove «arti», a seconda dei rapporti di produzione della società in cui vedono la luce. L'attenzione di Helvetius si sofferma appena su questo fenomeno delle «arti» che scaturiscono dai *bisogni «reali»* e che producono altri bisogni non meno *reali* e nuovi, i quali a loro volta producono arti non meno *utili*. Egli passa troppo in fretta alle «*arti dilettevoli*», che hanno il compito di allietare i ricchi e liberarli dalla noia: «Quante arti sarebbero sconosciute senza l'amore», esclama. Può darsi! Ma quante arti sarebbero ancora sconosciute senza la produzione capitalistica degli oggetti che gli sono necessari.

Cos'è il bisogno *reale*? Per il filosofo è anzitutto un bisogno *fisiologico*. Ma per soddisfare i propri bisogni fisiologici gli uomini devono produrre determinate cose ed *il progresso in questa produzione* fa nascere altri *bisogni*, reali quanto i primi ma di natura non più *fisiologica* bensì *economica*, in quanto sono conseguenza dello sviluppo della produzione e delle *relazioni reciproche in cui gli uomini devono entrare nell'incrementarsi della produzione*. Helvetius menziona alcuni di questi bisogni economici, ma *solo* alcuni: la maggior parte di questi *sfugge* al suo sguardo. E' per questo che la leva più potente dello sviluppo storico sociale è per lui

158 [ndr] Cfr. la favola di La Fontaine «*Il leone innamorato*».

159 Cfr. i suoi *Pensieri e riflessioni* nel terzo vol. delle *Opere Complete*, Parigi 1818, p. 314.

l'aumento dei cittadini, cioè l'aumento del numero di stomaci da riempire, corpi da vestire, ecc.. L'aumento dei cittadini è l'accrescimento della somma totale dei *bisogni fisiologici*. Helvetius non vuol prendere in considerazione che a sua volta «l'aumento dei cittadini» dipende dallo stato economico della società, anche se fa, in proposito, qualche osservazione abbastanza chiara. Egli è ben lontano dall'avere su questo argomento le idee chiare e precise del suo contemporaneo *sir James Steuart*, il quale, nella sua *Indagine nei principi dell'economia politica*, ecc. [prima edizione Londra 1767], attribuisce l'«aumento dei cittadini» a cause «*morali*» ossia *sociali* e già comprende che la legge della popolazione peculiare di una *società* varia con il *modo di produzione* che vi predomina in una data *epoca*. D'altronde, le opinioni di Helvetius non contengono banalità del genere di quelle di un *Malthus*. *Tutto nella natura si prepara e si genera da sé*. Ecco il punto di *vista dialettico*. Helvetius ha solo il *sospetto* che questo punto di vista sia il più fruttuoso ed il più legittimo per la scienza; l'origine del procedere «uniforme» dello spirito umano gli resta «*oscura*». Spessissimo non ci pensa più e lo riconduce al caso.

«Nella morale come nella fisica – egli dice – ci colpisce solo il grande. Si suppongono sempre grandi cause ai grandi effetti. Si vuole che segni celesti annunzino la caduta o le rivoluzioni degli imperi. Mentre crociate vengono intraprese o sospese, rivoluzioni eseguite o prevenute, guerre accese o spente dagli intrighi di un prete, di una donna o di un ministro. E' per mancanza di memorie segrete che non si ritrova il guanto della duchessa di Marlborough».

Questo *punto di vista* è completamente opposto a quello per cui tutto «*si prepara e si genera da sé*»:

«Il principio di vita che, sviluppandosi in una quercia maestosa, eleva il suo stelo, allarga i suoi rami, ingrossa il suo tronco e lo fa regnare sulle foreste, è il principio del suo deperimento».

Qui Helvetius parla ancora una volta da *dialettico* che coglie l'assurdità di una *contrapposizione* assoluta ed astratta fra l'*utile* ed il *nocivo*. Qui ricorda ancora una volta che ogni processo evolutivo ha le sue leggi immanenti ed irresistibili. Partendo da questo punto di vista giunge alla conclusione che non c'è nessuno «*strumento specifico*» contro la disuguaglianza della «*ricchezza*» che, alla lunga ed inevitabilmente, porta alla rivolta ogni società. Ma non è questa la sua *conclusione definitiva*. E' soltanto nella «*forma attuale di governo*» che non esiste alcuno *strumento specifico* contro questo male. In una forma più razionale si potrebbe invece fare molto contro di esso. Qual è questa benefica forma di governo? Quella scoperta dalla *ragione sorretta dall'esperienza*. La filosofia potrà senza dubbio risolvere «*il problema di una legislazione perfetta e durevole*» che, accolta in una nazione, sarà la fonte della sua *felicità*. Una legislazione perfetta non eliminerà la disuguaglianza delle ricchezze, ma le impedirà di produrre effetti nocivi. Nella sua qualità di «*filosofo*», Helvetius ci espone, sotto forma di un «*catechismo morale*» «i precetti ed i principi di un'equità» di cui l'esperienza quotidiana ci dimostra insieme «l'utilità e la verità»¹⁶⁰; queste devono servire da fondamento per una legislazione «eccellente» di cui, alcuni tratti, aggiunge al suo catechismo.

Il libro *Dello Spirito* spaventò i sostenitori del *diritto naturale*. Videro nel suo autore un nemico di questo diritto, ma la loro paura era fondata solo a metà. Helvetius era soltanto una di quelle pecorelle smarrite che sarebbero prima o poi ritornate sulla strada percorsa dal gregge. Proprio lui che sembrava non avere più lasciato alcuno spazio al *diritto naturale*; che considerava ragionevoli le leggi e le usanze apparentemente più assurde, finisce per sostenere che nelle loro istituzioni i popoli si avvicinano tanto più al *diritto naturale* quanto più grande è il progresso della loro ragione. Si ravvede quindi, ritornando in grembo alla *chiesa filosofica*. La fede, la santa e salvatrice fede nella «*ragione*», ha in lui la meglio rispetto ad ogni altra considerazione:

«E' tempo che l'uomo, sordo alle contraddizioni teologiche, non ascolti che i soli insegnamenti della saggezza – esclama - usciamo [...] dal nostro torpore; la notte dell'ignoranza è passata; è giunto il giorno della scienza».

Ascoltiamo un po' la voce della «*ragione*» sfogliando il «*catechismo morale*» del suo interprete:

« - D. [*domanda*]. Chi rende così sacro questo diritto di proprietà, e per quale ragione, sotto il nome di

160 *Dell'uomo*, X sez., cap. 7.

Termine, se ne è fatto quasi ovunque un dio?

- R. [risposta]. Gli è che la conservazione della proprietà è il dio morale degli Imperi; gli è che essa vi mantiene la pace domestica, vi fa regnare la giustizia; gli è che gli uomini non si sono riuniti che per assicurarsi delle loro proprietà; gli è che la giustizia, che racchiude in sé sola quasi tutte le virtù, consiste nel render a ciascuno ciò che gli appartiene, si riduce quindi alla conservazione di questo diritto di proprietà, e che, infine, le diverse leggi non sono mai state che i diversi mezzi per assicurare questo diritto ai cittadini.

- D. Fra le diverse leggi, non ve ne sono alcune alle quali si dà il nome di leggi naturali?

- R. Sono quelle, come ho già detto, che riguardano la proprietà; che si trovano stabilite presso quasi tutte le nazioni e le società evolute, perché le società possono formarsi solo grazie a queste leggi.

- D. Supposto in un principe il desiderio di perfezionare la scienza delle leggi, cosa deve fare?

- R. Incoraggiare gli uomini di genio allo studio di questa scienza ed incaricarli di risolvere i diversi problemi.

- D. Cosa succederebbe, allora?

- R. Che le leggi variabili ed ancora imperfette cesserebbero d'essere tali e diventerebbero invariabili e sacre...».

Basta così! L'utopia d'una «legislazione perfetta», in Helvetius come in Holbach ed in tutti i «filosofi» del Settecento, non è che un'utopia borghese. Qualche tratto caratteristico del nostro autore non ne cambia il carattere essenziale. Ne ricorderemo soltanto alcuni per completare il quadro di quest'uomo, la cui fisionomia morale è stata tanto deformata dagli ideologi di una borghesia irrispettante. Nella sua società perfetta, Helvetius non fa lavorare gli operai tutto il tempo che è d'uso da noi:

«Indubbiamente le leggi sagge – dice – potrebbero operare il prodigio di una felicità universale. Tutti i cittadini hanno una certa proprietà? Tutti sono in uno stato di benessere e, con un lavoro di sette o otto ore, possono soddisfare ad usura i propri bisogni e quelli delle loro famiglie? Sono felici quanto lo si può essere [...]. Se in generale il lavoro è considerato un male, gli è che, nella maggior parte dei governi, non ci si procura il necessario che con un lavoro eccessivo; gli è che perciò l'idea del lavoro ricorda sempre l'idea della pena»¹⁶¹.

Il lavoro attraente di Fourier non è che lo sviluppo di questo pensiero di Helvetius, come la giornata di otto ore non è altro che la soluzione data dal proletariato al problema posto da un filosofo borghese. Solo che il proletariato non si fermerà qui nella sua marcia verso la «felicità». Helvetius è per l'istruzione pubblica. Secondo lui vi sono molte ragioni che la fanno sempre preferire all'istruzione privata. Ne indica una sola, ma largamente sufficiente: solo nell'istruzione pubblica ci si possono aspettare dei patrioti. Essa sola può collegare nella memoria dei cittadini l'idea della felicità personale e quella della felicità nazionale. Ecco un altro pensiero di un filosofo borghese, della cui realizzazione si occuperà il proletariato, estendendola sulla base delle esigenze del momento. Ma, come sappiamo, Helvetius stesso non fa il minimo conto del proletariato. A chi affida dunque l'esecuzione del suo piano? Ma naturalmente ad un saggio principe. Essendo però l'uomo solo il prodotto dell'ambiente che lo circonda, ed essendo viziosissimo l'ambiente che circonda il principe, come ci si può ragionevolmente aspettare l'avvento di un saggio al trono? Il nostro filosofo si rende perfettamente conto che la risposta non è affatto facile. Nell'impaccio, si rifugia nella teoria delle probabilità.

«In un tempo più o meno lungo, se, dicono i saggi, occorre che tutte le possibilità si realizzino, perché disperare della felicità futura del genere umano? Chi può assicurare che le verità stabilite più sopra gli siano sempre inutili? E' raro ma necessario che in un tempo determinato, per dare delle leggi ad una società, nasca un Penn [!], un Manco-Capac [!!]. Ora, ammesso [...] che, geloso di una nuova gloria, un tale uomo voglia, in veste di amico degli uomini, consacrare il suo nome ai posteri e che di conseguenza, più occupato della composizione delle sue leggi e della felicità dei popoli che dell'accrescimento del suo potere, quest'uomo voglia fare dei felici e non degli schiavi; allora nessun dubbio [...] egli percepirebbe nei principi da me stabiliti l'embrione di una legislazione nuova e più

161 Dell'uomo, VIII sez., cap. 1 e 2.

conforme alla felicità del genere umano»¹⁶².

Ogni volta che i «filosofi» affrontavano la questione dell'influenza dell'ambiente sull'individuo, la riconducevano all'azione del «governo». Helvetius non lo fa tanto presto quanto gli altri. Per un certo tempo vede, e lo dice molto chiaramente, che a sua volta il governo non è che il prodotto dell'ambiente sociale; fa derivare con più o meno successo il *diritto civile, penale e pubblico* dalla sua ipotetica isola, dallo *stato economico* dell'isola. Ma non appena passa allo studio dello sviluppo dei «lumi», ossia della scienza e della letteratura, non nota che l'influenza del governo, come il lettore ricorderà dall'esposizione che precede. Ora, l'irresistibile influsso del governo è però una specie di *vicolo cieco*, dal quale si può sperare d'uscire solo grazie ad un miracolo, cioè ad un governo che improvvisamente decida di rimediare a tutti i mali che esso stesso o i governi precedenti hanno prodotto. Anche Helvetius invoca questo miracolo per ravvivare la fede sua e del lettore e si mette in salvo in un territorio che sembra sconfinato, il territorio delle «*possibilità*». Ma una teoria non crea ancora una fede. E tanto meno una teoria che offre talmente poche certezze come quella di possibilità realizzabili in un tempo più o meno lungo. Helvetius resta quindi, almeno per quanto riguarda la Francia, *completamente sfiduciato*:

«La mia patria – afferma nella prefazione del libro *Dell'uomo* – è infine caduta sotto il giogo del dispotismo. Quindi non produrrà più scrittori celebri [...] non è più sotto il nome di francese che questo popolo potrà nuovamente rendersi celebre: questa nazione avvilita è oggi oggetto del disprezzo dell'Europa. Nessuna crisi salutare le restituirà la libertà. [...] La conquista è il solo rimedio ai suoi mali [...].

La felicità, come le scienze, si dice che vaghi per il mondo. E' verso il nord che ora dirige i suoi passi. Grandi principi vi chiamano il genio ed il genio la felicità [...] E' a tali sovrani che dedico quest'opera».

Ci sembra che sia appunto questa sfiducia, il cui unico piccolo contrappeso sta nella fiducia nei principi del nord, a rendergli possibile un'analisi dei fenomeni morali e sociali più avanzata di quella di altri «filosofi». Holbach, come Voltaire, era un propagandista infaticabile. Pubblicò un gran numero di libri in cui in fondo ripeté sempre le stesse cose. Helvetius ha scritto soltanto *Dello Spirito*; l'altro libro, *Dell'uomo*, non è che un lungo commentario del primo, che l'autore non ha mai voluto far stampare da vivo.

«Chi vuole conoscere i veri principi della morale – dice il nostro filosofo – deve elevarsi come me fino al principio della sensibilità fisica e cercare nei bisogni della fame, della sete, ecc., la causa che costringe gli uomini già moltiplicatisi, a coltivare la terra, a riunirsi in società ed a concludere dei patti, la cui osservanza rende giusti gli uomini o la cui infrazione li rende ingiusti».

Ha quindi intrapreso la sua analisi con l'intento di trovare i *veri principi della morale* e quindi della *politica*. Elevandosi fino al principio della «sensibilità fisica», si rivela il materialista più logico e conseguente del Settecento. Ricercando le cause del movimento storico dell'umanità nel «bisogno della fame, della sete, ecc.», si pone il compito di trovare una spiegazione materialistica a questo movimento. Intravede molte verità che hanno infinitamente più valore del suo piano di una legislazione perfetta, delle «*grandi verità*» assolute ed immutabili, che demanda ai sovrani del «nord». Comprende che nello sviluppo umano dev'esserci una «causa generale», causa che non conosce né può conoscere perché gli mancano i fatti ed il metodo necessario. Essa gli rimane «*nascosta*», «*oscura*». Ma non per questo se ne dispera: l'utopista consola il filosofo che è in lui. Lo scopo principale è raggiunto; i principi di una legislazione «*eccellente*» sono elaborati. Per mostrare quanto abbia giovato ad Helvetius il principio della sensibilità fisica nell'elaborazione dei suoi piani utopistici, basteranno certamente due esempi:

«Io non sono – scrive – nemico degli spettacoli, né su questo punto accetto il parere di Rousseau. Gli spettacoli sono indubbiamente un piacere. Ora, non v'è piacere che nelle mani di un governo saggio non possa diventare un principio produttivo di virtù quando il piacere ne è la ricompensa»¹⁶³.

162 *Ibid.*, VIII sez., cap. 26. *William Penn* (1644-1718) è il filosofo quacchero che fondò lo Stato americano della Pennsylvania. *Manco-Capac* è il mitico fondatore della monarchia incaica.

163 *Dell'uomo*, I sez., cap. 10, nota.

Ora ecco un patrocinio in favore del *divorzio*.

«D'altronde, se è vero che il desiderio del cambiamento è conforme, come si dice, alla natura umana, si potrebbe proporre come premio del merito la possibilità del cambiamento: si potrebbe quindi tentare di rendere con questo mezzo, più coraggiosi i guerrieri, più giusti i magistrati, più industriosi gli artigiani e più studiosi gli uomini di genio».

Il divorzio come premio della «virtù»! Vi può essere qualcosa di più buffo? Sappiamo che se mai i principi di una legislazione eccellente fossero realizzati, «le leggi mutevoli ancora imperfette cesserebbero di essere tali per divenire immutabili». La società verrebbe così a trovarsi in una condizione *statica*. E quali ne saranno le conseguenze?

«Supponiamo che in ogni genere di scienza ed arte gli uomini abbiano confrontato fra loro tutti gli oggetti e tutti i fatti già noti e che siano infine giunti a scoprire tutti i diversi rapporti: poiché allora gli uomini non avrebbero più da fare nuove combinazioni, quello che si chiama spirito non esisterebbe più. Allora tutto sarebbe scienza, e lo spirito umano, costretto a riposarsi in attesa che la scoperta di fatti ignoti gli permetta nuovamente di confrontarli e combinarli, sarebbe la miniera esaurita che si lascia riposare fino alla formazione di nuovi filoni»¹⁶⁴.

La realizzazione dei principi morali e politici di Helvetius doveva inevitabilmente dunque avere come risultato, almeno per quel che concerne i rapporti sociali fra gli uomini, questo *riposo* e questo *esaurimento* dello spirito umano. La *stagnazione*, ecco dunque l'ideale di questi filosofi, fanatici sostenitori del progresso! *Il materialismo metafisico era rivoluzionario solo a metà*. Per Helvetius la rivoluzione non era altro che un mezzo [ed anche questo solo in mancanza di mezzi pacifici] per approdare una volta per tutte in un porto *tranquillo* e *sicuro*. In lui, ahimè, albergavano due anime, come in *Faust* e nella *borghesia*, di cui i materialisti del diciottesimo secolo erano i rappresentanti più avanzati.

MARX

I materialisti del Settecento pensavano d'aver liquidato l'idealismo. La vecchia metafisica era morta e sepolta; la «ragione» non ne voleva più sapere. Tuttavia ben presto le cose andarono per un altro verso. Già al tempo dei «filosofi», in Germania ha inizio la restaurazione della filosofia speculativa e durante i primi quattro decenni del nostro secolo non se ne vuole più sapere di materialismo, considerato ormai morto e sepolto. A tutto il mondo letterario e filosofico la sua teoria sembra, com'era sembrata a Goethe, «grigia», «tetra», «cadaverica»; in sua presenza «si rabbrivisce come di uno spettro»¹⁶⁵. Da parte sua la filosofia speculativa pensava di aver vinto definitivamente sul rivale, su cui, si deve ammettere, aveva un grande vantaggio: studiava le cose nel loro *sviluppo*, nella loro *formazione* e *distruzione*. In tal caso, viene appunto a cadere quel modo di vedere così caratteristico degli illuministi, che, col prendere le distanze da ogni movimento vitale interno, trasforma i fenomeni in oggetti pietrificati, mentre rende impossibile la comprensione della loro natura e connessione. Hegel, il Titano dell'idealismo dell'Ottocento, non si stanca di combattere questo modo di vedere, che per lui, non è un

«pensiero libero ed oggettivo, perché non lascia che l'oggetto si determini liberamente da se stesso, anzi, lo presuppone come già bello e fatto»¹⁶⁶.

La filosofia idealistica restaurata celebra il metodo diametralmente opposto, il *metodo dialettico*, applicandolo con successo decisivo. Poiché abbiamo menzionato spesso questo metodo e ne avremo ancora a che fare,

164 *Ibid.*, Il sez., cap. 15, nota. Helvetius qui intende per *spirito* il «complesso delle nuove idee», e per *scienza* l'acquisizione di idee già note all'umanità.

165 Cfr. il libro XI di *Poesia e Verità*, in cui Goethe descrive l'impressione che gli fece il *Sistema della natura* di Holbach.

166 *Enciclopedia*, edita da L.V. Henning, § 31.

non sarà inutile caratterizzarlo con le stesse parole di Hegel, maestro della dialettica idealistica:

«La dialettica – egli dice – di solito è considerata un'abilità esterna, la quale mediante l'arbitrio porta confusione tra concetti determinati ed induce in essi solo la *sembianza di contraddizioni*; cosicché non sono queste definizioni ad essere illusorie, ma questa sembianza, mentre, al contrario, la definizioni dell'intelletto sono vere. Infatti la dialettica spesso non è altro che un gioco soggettivo, che in modo arbitrario ora avanza prove, ora smentisce una proposizione precisa, un modo di ragionare dove manca il contenuto, il cui vuoto viene celato dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la vera natura propria delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andare oltre la determinazione isolata ed un riferimento mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto viene conservato il suo precedente significato isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente* nella quale l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprimono per ciò che sono, ossia come loro negazione. *Tutto ciò che è finito [ndr compiuto] è destinato a distruggersi*. La dialettica forma dunque l'essenza motrice del progresso scientifico ed è il solo principio per cui la *connessione immanente e la necessità* entrano nel contenuto della scienza»¹⁶⁷.

Tutto quel che ci circonda può essere preso come esempio di dialettica:

«Un pianeta è ora in questo luogo, ma gli è proprio d'essere anche in un altro luogo e realizza questo suo essere ed essere altro con l'atto del muoversi [...]. Riguardo al manifestarsi della dialettica nel mondo spirituale e più specificamente nell'ambito del diritto e della morale, basta solo rammentare come, secondo l'esperienza generale, ogni situazione o azione portata all'estremo cambia nel suo opposto; questa dialettica, notiamo di passaggio, viene riconosciuta in molti proverbi. Così. C'è un proverbio che dice: *summum jus, summa injuria*, con cui si esprime che un diritto astratto portato all'estremo si trasforma in ingiustizia», ecc.¹⁶⁸.

Il metodo metafisico dei materialisti francesi sta al metodo dialettico dell'idealismo tedesco come la matematica elementare sta a quella superiore. Nella matematica elementare i concetti sono rigidamente delimitati e separati fra loro come da un «abisso»: un poligono è un poligono e nient'altro; un cerchio è un cerchio e nient'altro. Ma già con la planimetria siamo costretti ad applicare il cosiddetto *metodo dei limiti* che fa vacillare i nostri venerabili ed immobili concetti e li avvicina fra loro in modo singolare. Come si dimostra che la superficie del cerchio è uguale al prodotto della circonferenza per la metà del raggio? Si dice: la differenza fra la superficie di un poligono regolare iscritto in un cerchio e l'area di questo cerchio può essere piccola quanto si vuole, purché si prenda un numero di dati abbastanza grande. Designando rispettivamente con a , p ed r l'area, il perimetro e l'apotema di un poligono regolare iscritto in un cerchio, si avrà: $a = p \times \frac{1}{2} r$, ora, a e $p \times \frac{1}{2} r$ sono grandezze che variano col numero dei lati ma restano sempre uguali fra loro; i loro *limiti* sono dunque uguali. Designando con A , C , R , rispettivamente l'area, la circonferenza ed il raggio di un cerchio, A sarà il *limite* di a , C di p ed R di r ; quindi $A = C \times \frac{1}{2} R$. Così il *poligono* diventa cerchio; così il cerchio viene considerato *nel processo del suo divenire*. Ma questa è una notevole rivoluzione dei concetti matematici. L'analisi superiore prende come *punto di partenza* questa rivoluzione. Il calcolo differenziale si occupa di grandezze *infinitamente piccole*, o, come dice Hegel,

«che sono in procinto di scomparire, né prima della loro scomparsa, perché allora sono grandezze finite, né dopo, perché allora non sono nulla»¹⁶⁹.

Per quanto possa apparire strano e paradossale, questo procedimento rende servigi inestimabili alla matematica e prova che è tutto il contrario di un'assurdità, come si sarebbe portati a credere a prima vista. I «filosofi» del Settecento sapevano apprezzarne ottimamente i vantaggi; si occuparono molto di analisi

167 N.R. *Enciclopedia delle scienze fisiche in compendio*, trad. B. Croce Bari 1923, p. 84. Non sempre è possibile ricorrere a questa traduzione, perché mancante delle *aggiunte* di Hegel.

168 *Enciclopedia*, § 81 e aggiunta.

169 *Scienza della logica*, vol. I, Libro I, p. 42, Norimberga 1812.

superiore. Ma le stesse persone che, come *Condorcet*, sapevano maneggiare ottimamente quest'arma nei loro calcoli, sarebbero rimaste stupefatte se si fosse detto loro che lo stesso procedimento dialettico si deve applicare allo studio di *tutti i fenomeni di cui si occupa la scienza, a qualunque campo appartengano*. Avrebbero risposto che almeno la *natura umana* è stabile ed eterna quanto lo sono i diritti ed i doveri degli uomini e dei cittadini, che ne derivano da questa natura. Gli idealisti tedeschi non condividevano quest'opinione. Hegel assicura che

«non c'è assolutamente nulla che non sia un divenire, che non sia uno stato intermedio fra l'essere ed il nulla».

Finché ci si attenne, in *geologia*, alla teoria dei cataclismi, rivoluzioni improvvise che d'un colpo avevano rinnovato la superficie del globo e fatto sparire le specie antiche di animali e piante per lasciare il posto alla comparsa di nuove, si pensava *metafisicamente*. Quando si abbandonò questa teoria per sostituirla con l'idea di un lento sviluppo della crosta terrestre sotto l'azione duratura delle forze tuttora agenti, si assunse la posizione *dialettica*. Finché si credette, in *biologia*, che le specie fossero *immutabili*, si pensava *metafisicamente*. Era l'opinione dei materialisti francesi. Persino quando si sforzavano di staccarsene, vi ritornavano di continuo. La biologia attuale l'ha ormai abbandonata per sempre. La teoria che porta il nome di Darwin è essenzialmente *dialettica*.

Tuttavia qui è necessaria la seguente osservazione: per quanto la reazione alle vecchie teorie metafisiche della scienza naturale fosse salutare, essa generò nelle teste, a sua volta, una confusione molto deplorabile. Si affermò la tendenza ad interpretare le nuove teorie nel senso dell'antico adagio *natura non facit saltum*, cadendo in un altro estremo: in un dato fenomeno si considerò solo il processo delle *variazioni quantitative graduali*; divenne completamente inconcepibile il passaggio in un altro fenomeno. *Era la vecchia metafisica poggiata sulla sua testa*. Come prima, anche adesso i fenomeni rimanevano separati l'uno dall'altro da un *abisso invalicabile*. E questa metafisica si radicò con tanta forza nelle teste degli evolucionisti moderni, che oggi giorno c'è un'infinità di «*sociologi*», i quali restano completamente sconcertati non appena nei loro studi s'imbattono in una *rivoluzione*. Per loro una *rivoluzione* non è conciliabile con l'*evoluzione: historia non facit saltum*. E se tuttavia, nonostante questa saggezza della storia, accadono delle rivoluzioni, e grandi rivoluzioni, non se ne preoccupano e rimangono fedeli alla teoria; tanto peggio per le rivoluzioni che turbano la loro quiete; sono considerate «*malattie*». Già l'idealismo *dialettico* aveva condannato e combattuto questa mostruosa confusione d'idee. A proposito delle parole succitate, Hegel dice:

«*Nella natura non v'è salto*; e l'immagine ordinaria, ogni volta che debba intendere un *nascere* o *perire*, crede [...] di averlo inteso col rappresentarselo quale un sorgere o dileguarsi *graduale*». Ma la dialettica mostra in modo più evidente «che i mutamenti dell'essere non sono soltanto il passare di un quantum in un altro quantum, ma sono un passaggio del qualitativo nel quantitativo e viceversa, un divenire altro, che è *una rottura dell'a poco a poco* ed un che di qualitativamente altro rispetto all'esistenza precedente. L'acqua, per il raffreddamento, non diventa dura a poco a poco, quasi diventasse una poltiglia e s'indurisce poi gradualmente fino alla consistenza del ghiaccio, ma è dura tutta ad un tratto; già con la piena temperatura del punto di congelamento, ma stando ferma, ha ancora la sua intera fluidità, ed una piccola scossa la porta allo stato di durezza.

La gradualità del nascere si basa sull'immaginarsi che ciò che nasce esista già *sensibilmente* o, in generale, *realmente*, e che solo a causa della sua piccolezza non sia ancora percepibile; parimenti, nella gradualità del perire si suppone che il non essere o l'altro che subentra in luogo di ciò che perisce sia pur esso presente, ma soltanto non sia ancora osservabile e presente non nel senso che l'altro sia contenuto *in sé* nell'altro che esiste, ma che è presente in quanto esistenza, soltanto che non è osservabile»¹⁷⁰.

Dunque:

1) *Tutto ciò che è finito ha questo di proprio, che sopprime sé stesso, trapassa nel suo opposto*. Questo passaggio si compie poggiandosi alla natura particolare di ogni singolo fenomeno; ogni fenomeno contiene in

170 *Scienza della logica*, I, vol., I Libro, p. 313.

sé le forze che produrranno il suo opposto.

2) Le graduali variazioni *quantitative* di un dato contenuto si rovesciano infine in differenze *qualitative*. I momenti di questo rovesciamento sono momenti di *salto*, di *rottura del graduale*. Ci si sbaglia di grosso se si crede che la natura o la storia non facciano salti.

Ecco le caratteristiche salienti della visione dialettica del mondo, poste qui utilmente in rilievo. Nella sua applicazione ai fenomeni sociali, per limitarci a parlare di questi, il metodo dialettico ha prodotto una rivoluzione totale. Si può affermare senza esagerazione che gli siamo debitori della concezione della storia umana come *processo che si svolge secondo leggi proprie*. I «filosofi» materialisti ci vedono solo azioni *coscienti*, compiute da uomini più o meno saggi ed assolutamente, o niente affatto, virtuosi. L'idealismo dialettico colse il sussistere di una *necessità* dove a prima vista si rivelava solamente *il gioco disordinato dal caso*, una lotta infinita di passioni e propositi individuali. Anche Helvetius che, con l'«ipotesi» che nella storia come nella natura *«tutto si svolge e si prepara da sé»* [sono le sue stesse parole], si avvicina già al punto di vista dialettico, spiega gli eventi storici solo con le qualità degli *individui*, detentori del potere politico. Secondo lui a torto Montesquieu aveva *«misconosciuto i casi fortunati venuti in aiuto a Roma»*, nel suo libro *Sulla grandezza e decadenza dei Romani*. Dice che Montesquieu

«con una pazzia fin troppo comune nei ricercatori, aveva voluto render conto di tutto e, nello stesso tempo, era caduto negli errori dei dottrinari da tavolino, i quali, dimenticando l'umanità, attribuiscono con troppa facilità visioni costanti, principi uniformi ai corpi [qui Helvetius parla dei corpi politici, come per es. il Senato di Roma], mentre spesso è un solo uomo che dirige a suo piacimento quelle serie assemblee che si chiamano *Senati*»¹⁷¹.

Quanto diversa è invece la teoria di Schelling, quando sostiene che nella storia la *libertà* [ovvero *l'attività cosciente degli uomini*] diviene *necessità* e la *necessità* *libertà*. Per Schelling il *massimo problema della filosofia* è rappresentato dal quesito:

«Mentre operiamo del tutto liberamente, cioè con coscienza, come può nascere inconsapevolmente per noi qualcosa che non avevamo in mente e che la libertà abbandonata a se stessa non avrebbe mai prodotto?»¹⁷².

Per Hegel la «storia del mondo è il progresso nella coscienza della libertà, un progresso che *noi dobbiamo riconoscere nella sua necessaria natura*». Per lui come per Schelling,

«nella storia del mondo, grazie alle azioni degli uomini in generale, si ottengono risultati che a volte sono persino diversi da quelli per cui hanno lottato e conseguito, dai risultati che percepiscono immediatamente e desiderano; essi garantiscono il soddisfacimento dei loro interessi, ma grazie a ciò si consegue qualcosa in più, qualcosa che è in essi latente, ma non percepito consapevolmente e non faceva parte della loro intenzione»¹⁷³.

E' chiaro che da questo punto di vista non è l'«opinione» a «governare il mondo», non è in essa che può essere ricercata la chiave degli eventi storici. L'«opinione pubblica» è soggetta, nel suo sviluppo, a leggi che la plasmano con la stessa necessità che regola i movimenti dei corpi celesti. Così si risolve l'antinomia contro i cui corni cozzavano continuamente i «filosofi»:

1) *L'opinione pubblica governa il mondo; determina i rapporti reciproci dei componenti di una società; crea l'ambiente sociale;*

2) *l'uomo è un prodotto dell'ambiente sociale, le sue opinioni sono determinate dalle caratteristiche di questo ambiente*¹⁷⁴.

La *legislazione può tutto*, ripetevano incessantemente i «filosofi», fermamente convinti che i costumi di un popolo erano dovuti alla sua legislazione. D'altro lato, ripetevano altrettanto spesso che a mandare in rovina

171 *Pensieri e riflessioni di Helvetius*, nel III vol. delle *Opere Complete*, Parigi 1818, p. 307.

172 *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Tubinga 1800, p. 246.

173 *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. IX delle *Opere* di Hegel edite da E. Gans, pp. 22, 30.

174 Cfr. nostro studio su Holbach.

le civiltà antiche era stata la corruzione dei costumi. Ecco qui una nuova *antinomia*: 1) la legislazione crea i costumi; 2) i costumi creano la legislazione. Simili antinomie costituivano, per così dire, l'essenza e la disgrazia del pensiero filosofico del diciottesimo secolo, che non sapeva né risolverle, né liberarsene e nemmeno spiegarsi le cause della terribile confusione in cui si vedevano sempre ripiombare.

Un *metafisico* osserva ed esamina gli oggetti uno dopo l'altro ed indipendentemente l'uno dall'altro. Se sente l'esigenza d'elevarsi ad una *visione d'insieme*, osserva gli oggetti nella loro *interazione*; e qui si ferma, non va e non può andare oltre, perché per lui gli oggetti restano separati da un abisso; perché non ha alcuna idea del loro sviluppo che ne spieghi sia l'origine che i rapporti reciproci. L'idealismo *dialettico* oltrepassa questo limite insuperabile per i metafisici. Non considera i due lati del rapporto di azione e reazione come qualcosa di «immediatamente dato», bensì come «momenti d'un terzo e superiore elemento, il quale altro non è che il concetto». Hegel prende ad esempio i costumi e la costituzione di Sparta:

«Se consideriamo – egli dice – i costumi del popolo spartano come effetto della sua costituzione e, viceversa, questa costituzione come effetto dei suoi costumi, tale considerazione può bensì essere giusta, ma non perciò questo modo di vedere ci soddisfa del tutto, perché in realtà non permette di avere un concetto né della costituzione né dei costumi del popolo, cosa che si verifica solamente se ciascuno dei due aspetti, come tutti gli altri che la vita e la storia del popolo di Sparta presentano in particolare, sia riconosciuto come fondato in questo concetto»¹⁷⁵.

I filosofi francesi avevano solo *disprezzo* o, piuttosto, *odio* per il *Medioevo*. Ad Helvetius il feudalesimo appare come un «*capolavoro dell'assurdo*». Hegel, per quanto ben lontano dall'idealizzazione romantica dei costumi e delle istituzioni medioevali, considera quest'epoca come un elemento necessario nello sviluppo dell'umanità. *Ancor di più*, già vede che sono state le contraddizioni immanenti nella vita sociale del Medioevo a produrre la società moderna. I filosofi francesi, nella religione vedevano solo un mucchio di superstizioni dovute alla stupidità umana ed alla furfanteria di preti e profeti. La religione sapevano solo *combatterla*. Utile al suo tempo, questo lavoro non stimolava però in nessun modo lo studio scientifico delle religioni. L'idealismo dialettico prepara questo studio. Basta solo confrontare *La vita di Gesù* di Strauss con la *Storia critica di Gesù Cristo* di Holbach per comprendere l'enorme passo compiuto dalla filosofia della religione sotto il benefico influsso del metodo dialettico di Hegel¹⁷⁶. Quando i «filosofi» studiavano la storia della filosofia, lo facevano per trarne argomenti a favore delle loro opinioni o per distruggere il sistema dei loro predecessori idealisti. Hegel non combatte i sistemi dei suoi predecessori; li considera gradi diversi di sviluppo «*di una filosofia*». Ogni particolare filosofia è figlia del suo tempo, e

«la filosofia che è ultima nel tempo, è insieme il risultato di tutte le precedenti e deve contenere i principi di queste; essa è perciò – beninteso se è davvero una filosofia – la più sviluppata, ricca e concreta»¹⁷⁷.

La «legislazione perfetta» era uno degli oggetti preferiti nelle indagini dei filosofi. Ognuno di loro aveva la sua bella utopia. L'idealismo dialettico disdegnava questo tipo d'indagine:

«Uno Stato – dice Hegel – è una totalità individuale della quale non si può astrarre un aspetto particolare, sia pure così importante, come la sua costituzione, per considerarlo isolatamente e farlo oggetto di deliberazione e di scelta [...].

Bisogna cogliere lo spirito del popolo, da cui tutto nello Stato scaturisce; esso si sviluppa di per sé e nel suo sviluppo si distinguono dei periodi e in ciascuno di questi è necessaria una data costituzione, che non è questione di scelta ma deve essere adeguata allo spirito del popolo [...].

Per il resto, la costituzione non solo è stabilita nello spirito del popolo, ma questo stesso spirito è un

¹⁷⁵ *Enciclopedia*, parte I, § 156, aggiunta.

¹⁷⁶ D'altronde il lettore tedesco può sfogliare la *Vita di Gesù* di H.E.G. Paulus [Heidelberg, 1828] al posto del libro di Holbach. Vi si trova lo stesso punto di vista. Solo che l'illuminista tedesco si sforza di glorificare quello che il filosofo francese combatte appassionatamente. Paulus vede un miracolo di bontà e saggezza nello stesso personaggio che ad Holbach fa l'impressione di un gaglioffo ignorante e dissoluto.

¹⁷⁷ *Enciclopedia*, § 13.

elemento nel corso di sviluppo dello spirito del mondo, in cui poi si manifestano le costituzioni particolari»¹⁷⁸.

Insomma, l'idealismo dialettico considera l'universo una totalità organica, che «*si sviluppa dal suo proprio concetto*». Riconoscere questa totalità, svelarne il processo di sviluppo, ecco il compito che si pone la filosofia. Un compito nobile, grandioso, ammirevole! Una filosofia che se lo pone non potrà mai sembrare «grigia» o «cadaverica». Tutt'altro! Attrae tutti per la pienezza della sua vita, per l'irresistibile forza del suo movimento, per la bellezza dei suoi colori brillanti. Eppure il nobile tentativo della filosofia dialettica idealista rimane incompiuto; non lo completa, non può condurlo a termine. Dopo aver reso inestimabili servigi allo spirito umano, l'idealismo tedesco soccombe, quasi per dare l'ultima prova della sua stessa teoria ed indicare anche col proprio esempio che «*il finito ha questo di proprio, che sopprime se stesso, trapassa nel suo opposto*». Un decennio dopo la morte di Hegel, sulla scena dello sviluppo filosofico ricompare il *materialismo* che non cessa fino ai nostri giorni di riportare vittorie sul vecchio avversario. Cos'è questo *concetto*, questa idea assoluta, questo spirito del mondo di cui parla incessantemente la speculazione tedesca? Esiste un mezzo per conoscere questa misteriosa essenza di cui si pensava muovesse ed animasse tutto?

Certo! Ce n'è uno e molto semplice. Occorre soltanto osservarlo con occhi un po' più attenti: non appena lo si fa, si compie una delle più meravigliose metamorfosi. Questa *Idea Assoluta*, dal movimento irresistibile, così fertile e succosa, madre del passato, del presente e dell'avvenire, impallidisce, si blocca, appare *pura astrazione* e, lungi dal poter spiegare qualche cosa, ci prega umilmente di darle una piccola spiegazione di se stessa. *Sic transit gloria ... ideae*. L'idea assoluta con tutte le sue leggi immanenti non è che una *personificazione del processo del nostro pensiero*. Se, per spiegare i fenomeni della natura e dell'evoluzione sociale, ci si appella a quest'idea, si lascia il terreno della realtà dei fatti per entrare nel *regno delle ombre*. Ecco cosa esattamente accadde agli idealisti tedeschi. In un libro pubblicato nel 1845 a Francoforte sul Meno, e scritto da due uomini la cui fama doveva riempire la seconda metà dell'Ottocento, il «*mistero della costruzione speculativa*» è svelato in modo degno di nota:

«Se io, delle mele, pere, fragole, mandorle reali, mi formo la rappresentazione generale “frutto”, se vado oltre ed immagino che “il frutto”, la mia rappresentazione astratta, ricavata dalla frutta reale, sia un'essenza esistente fuori di me, sia anzi l'essenza vera della pera, della mela, ecc., io dichiaro – con espressione speculativa – che “il frutto” e la “sostanza” della pera, della mela, della mandorla, ecc. sono semplici modi di esistere, modi “del frutto”. Il mio intelletto finito, sorretto dai sensi, distingue certamente una mela da una pera ed una pera da una mandorla, ma la mia ragione speculativa dichiara questa diversità sensibile inessenziale ed indifferente. Essa vede nella mela la stessa cosa che nella pera, e nella pera la stessa cosa che nella mandorla, cioè “il frutto”. La particolare frutta reale non vale più che come frutta parvente, la cui vera essenza è “la sostanza”, “il frutto”»¹⁷⁹.

Ma il punto di vista della sostanza non era il vero e proprio punto di vista della speculazione tedesca:

«La sostanza assoluta – dice Hegel – è il vero, ma non è ancora tutto il vero; occorre che essa sia pensata anche come attiva in se stessa, come vivente, e si determini appunto così come spirito».

Vediamo come si perviene a questo punto di vista superiore e più vero:

«Se la mela, la pera, la mandorla, la fragola non sono in verità altro che “la sostanza”, “il frutto”, ci si chiede come avviene che “il frutto” mi si presenti ora come mela, ora come pera, ora come mandorla; ci si chiede donde venga questa *parvenza* della *molteplicità* che contraddice così evidentemente la mia intuizione speculativa dell'*unità*, “della sostanza”, “del frutto”. Questo avviene, risponde il filosofo speculativo, perché “il frutto” non è un'essenza morta, indistinta, immobile, ma un'essenza vivente, identificabile, in movimento. La diversità della frutta ordinaria ha senso non solo per il mio intelletto sensibile, ma anche per “il frutto” stesso, e per la ragione speculativa. La diversa frutta ordinaria è l'*estrinsecazione vitale* dell' “*unico frutto*”, cristallizzazione che “il frutto” stesso forma. Così, per esempio,

178 *Lezioni sulla filosofia della storia*, pp. 50-51.

179 Marx/Engels, *La Sacra Famiglia*, Francoforte sul Meno, 1845, p. 79.

nella mela “il frutto” si dà un'esistenza di mela, nella pera un'esistenza di pera. Non si è più costretti, dunque, a dire come dal punto di vista della sostanza: la pera è “il frutto”, la mela è “il frutto”, la mandorla è “il frutto”, ma invece “il frutto” si pone come pera, “il frutto” si pone come mela, “il frutto” si pone come mandorla, e le distinzioni che separano l'una dall'altra, mela, pera, mandorla, sono precisamente le autodistinzioni del processo vitale “del frutto” [...].

E' chiaro: se la religione cristiana conosce soltanto una incarnazione di dio, la filosofia speculativa possiede tante incarnazioni quante sono le cose, così come qui, ciascuna frutta, possiede un'incarnazione della sostanza del frutto assoluto. Per i filosofi speculativi, l'interesse principale consiste dunque nel produrre l'*esistenza* della frutta reale, ordinaria, e nel dire in modo misterioso che ci sono mele, pere, mandorle ed uva passa [...].

E' chiaro che il filosofo speculativo opera questa continua creazione solo perché tratta le proprietà universalmente note della mela, della pera, ecc., che esistono nella realtà, come determinazioni da lui *inventate*, dando i *nomi* delle cose reali a ciò che soltanto la ragione astratta può creare, a formulazioni astratte della ragione; infine, proclamando la *propria* attività, con cui passa dall'idea della mela all'idea della pera, come attività del Soggetto Assoluto, “il frutto”»¹⁸⁰.

Questa critica materialistica dell'idealismo è tanto mordace quanto puntuale. L'«idea assoluta», lo «spirito» della speculazione tedesca, non era che un'astrazione. Ma un'astrazione che in ultima analisi doveva risolvere i più profondi problemi della scienza, poteva essere solamente nociva al suo sviluppo, e se i pensatori che a questa astrazione hanno fatto appello hanno reso grandi servizi al pensiero umano, ciò non è avvenuto *grazie* ad essa, ma suo *malgrado*, nella misura in cui non impedì loro di studiare il movimento reale delle cose. Nella filosofia della natura di Schelling si trovano pensieri notevoli. Egli aveva una vasta cultura nel campo delle scienze naturali. «*L'universo materiale*», tuttavia, per lui non era che «*il mondo delle idee dischiuso*». Forse non si contraddiceva affermando che «*il magnetismo*» è «l'atto generale dell'animazione, inserzione dell'unità nella molteplicità, del concetto nella differenza» e che «lo stesso raffigurarsi del soggettivo nell'oggettivo, che nell'ideale [...] è autocoscienza, qui appare espresso nell'essere». Ma questo ci fa forse fare un passo nella conoscenza dei fenomeni del magnetismo o nella comprensione della sua natura? Non solo non siamo avanzati, ma rischiamo seriamente di perdere di vista i fatti reali a favore di una teoria che potrà anche sembrarci più o meno perspicace, ma resta in ogni caso del tutto arbitraria.

La stessa cosa vale per la storia umana. Sir Alexander Grant ha detto che «prendere a prestito nozioni filosofiche dalla *Storia della filosofia* di Hegel è come prendere a prestito poesia da Shakespeare, è un debito quasi inevitabile». Lo studio della filosofia della storia di Hegel come della sua estetica, della filosofia del diritto e della logica, è sotto molti aspetti ancora oggi un obbligo imprescindibile. Ma non è il punto di vista idealistico a dar valore a tutte queste opere; al contrario, esso è del tutto *sterile, fertile solo nel seminare confusione*. Così, Hegel descrive, con una perspicacia che sarebbe bastata a far la fama di uno specialista, l'influenza dell'ambiente geografico sullo sviluppo storico delle società umane, ma forse che riesce a spiegare qualcosa quando afferma che «lo spirito determinato di un popolo, essendo reale – ed essendo la sua libertà come natura – ha, sotto questo aspetto materiale, il momento della determinazione geografica o climatica»? Oppure – per riportare un esempio di cui egli stesso si serve – ci fa fare un passo avanti nella comprensione della storia di Sparta dicendoci che i costumi di quel paese, come la sua costituzione, non erano che momenti nell'evoluzione del concetto? E' certamente vero che il punto di vista dei «filosofi francesi» [quello dell'azione reciproca, che resta il limite insuperabile delle loro indagini più felici] contro cui adduce quest'esempio, è del tutto insoddisfacente. Ma non basta rinunciare a questo punto di vista; è assolutamente necessario mostrare in che modo il *concetto* può essere la molla nascosta del movimento sociale. Ed Hegel non solo non ha mai potuto rispondere a tale questione del tutto legittima, ma sembra egli stesso ben poco soddisfatto della presunta luce gettata dal concetto sulla storia dell'umanità. Si vede costretto a scendere sulla terra ferma ed a studiare attentamente i *rapporti sociali*. Finisce così anch'egli col dichiararci categoricamente che «*Lacedemone decadde [...] proprio a causa della diseguaglianza del possesso*». E' vero, ma in questa verità

180 *Ibid.*, pp.80-81.

non v'è nemmeno un barlume di *idealismo assoluto*¹⁸¹.

Un uomo ci spiega con chiarezza spesso ammirevole il meccanismo dei movimenti degli animali, poi aggiunge, con serietà non meno ammirevole, che il segreto fondamentale di ogni movimento si trova nell'*ombra* gettata dai corpi in moto. Quest'uomo è un idealista «assoluto». Può essere che per un certo tempo divideremo la convinzione di questo idealista, ma è sperabile che alla fine facciamo nostra la *scienza della meccanica*, dando «per sempre addio» alla sua «*filosofia della meccanica*». Almeno fecero così alcuni allievi di Hegel. Seppero altamente apprezzare i vantaggi del metodo del grande pensatore, ma si posero da un *punto di vista materialistico*. Le citazioni riportate più sopra da *La Sacra Famiglia* sono sufficienti per indicare quanto la loro critica della speculazione idealistica fosse decisa e priva di riguardi. Il metodo dialettico costituisce il tratto più caratteristico del materialismo moderno; qui risiede la differenza sostanziale dal vecchio materialismo metafisico del Settecento. Su questa base si può giudicare la profondità delle idee ed il fondamento degli storici di letteratura e filosofia che non si sono degnati di notare una tale differenza. La buon'anima di *Lange* ha diviso in due parti la sua *Storia del materialismo*: il materialismo *prima* di Kant e quello *dopo* Kant. Per chi non era accecato dallo spirito di sistema o dalla *routine*, s'imponeva un'altra suddivisione: il materialismo *dopo* Hegel non è più quello *prima* di Hegel. Ma possiamo aspettarci qualcosa di diverso? Per poter giudicare l'influenza esercitata dall'idealismo del diciannovesimo secolo sullo sviluppo del materialismo, ci si deve anzitutto rendere esattamente conto di che cosa esso è ai nostri giorni. E' proprio ciò che *Lange* non ha mai fatto. Sebbene nel suo libro tratti di tutto e di tutti, perfino di nullità come *Heinrich Czolbe*, non accenna minimamente al materialismo dialettico. Il dotto storico del materialismo non sospettava affatto che ai suoi tempi esistevano dei materialisti degni di considerazione ben diversa dai signori *Vogt*, *Moleschott* e consorti¹⁸².

La facilità con cui il materialismo dialettico ha vinto sull'idealismo, sembrerà incomprendibile a chi non abbia una chiara idea della questione fondamentale che separa i materialisti dagli idealisti. Di solito, pieni di pregiudizi dualistici, ci immaginiamo che nell'uomo, per esempio, abbiamo a che fare con due sostanze completamente diverse: il *corpo*, la *materia*, da un parte; l'*anima*, lo *spirito*, dall'altra. Non si sa, spesso nemmeno ce lo si chiede, in che modo una di queste sostanze possa agire sull'altra, ma si crede di sapere con certezza che sarebbe «unilaterale» spiegare i fenomeni tramite una sola di queste sostanze. Pienamente soddisfatti di sé, ci si sente al di sopra dei due estremi, non si è né idealisti né materialisti. Ma per quanto un simile modo di considerare le questioni filosofiche, vista l'età, possa sembrare rispettabile, in fondo non è che degno d'un filisteo. La filosofia non si è mai potuta accontentare d'una simile «versatilità»; al contrario, ha tentato di liberarsi del *dualismo* caro agli spiriti *eclettici*. I sistemi filosofici più eminenti sono sempre stati *monisti*, ossia lo *spirito* e la *materia* non erano per essi che due classi di fenomeni, con la stessa causa, unica ed indivisibile. Abbiamo visto che per i materialisti francesi, la «*facoltà della sensazione*» era una *proprietà della materia*. Per Hegel la natura era solo «l'essere altro» dell'idea assoluta. Questo essere altro è, in un certo modo, il peccato originale dell'idea; la natura è creata dallo spirito, esiste solo grazie alla sua bontà. Ma questo sedicente peccato originale non esclude in nessun modo l'identità sostanziale della natura e dello spirito; proprio al contrario, la *presuppone*. Lo spirito assoluto di Hegel non è lo spirito *limitato* della filosofia di spiriti *limitati*. Hegel deride coloro che della materia e dello spirito fanno due sostanze differenti, le quali sarebbero

«tra esse impenetrabili come ogni materia rispetto ad un'altra, esistendo solo nel loro reciproco non-

181 Per altri esempi di questo tipo rimandiamo il lettore al nostro articolo *Per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel*, *Neue Zeit* 1891/92, nn. 7, 8, 9.

182 Del resto, in questo seguiva le opinioni e le consuetudini di tutti i dotti scrittori «della buona società». *Hettner*, a sua volta, paragona a più riprese la dottrina di *Diderot* con quella dei *materialisti moderni*. Ma chi è per lui il rappresentante dei materialisti moderni? *Moleschott*. *Hettner* è tanto poco al corrente dello stato del materialismo odierno, da credere di dire qualcosa di molto profondo quando afferma: «Nella morale, il materialismo ancora oggi non ha superato questi miserevoli tentativi [cioè quelli dei materialisti del diciottesimo secolo]. Se il materialismo intende dare un prova della sua vitalità, ecco il suo compito più immediato ed importante» [*Storia della letteratura del diciottesimo secolo*, II parte, Braunschweig 1881, p. 402]. Ma come arrivate in ritardo egregio signore!

essere nei pori dell'altra; così come Epicuro assegnava agli dei la dimora nei pori del Cosmo, ma, conseguentemente, non imponeva loro nessuna comunione col mondo».

Nonostante la sua avversione per il materialismo, Hegel ne apprezza la *tendenza monistica*¹⁸³. Ora però, se ci poniamo dal punto di vista *monistico*, spetterà all'esperienza decidere quale delle due teorie – l'idealismo o il materialismo – spiega meglio i fenomeni che ci troviamo di fronte nello studio della natura e delle società umane. E ce ne possiamo facilmente convincere visto che anche nel campo della *psicologia* – una scienza che si occupa di fatti definibili come fenomeni dello spirito *par excellence* – lavoriamo con miglior successo considerando *prius* la natura e trattando le operazioni dello spirito come conseguenze necessarie del movimento della materia.

«Al giorno d'oggi – afferma l'*agnostico* Huxley – nessuno che sia al corrente della questione può dubitare che i principi della psicologia siano contenuti nella fisiologia del sistema nervoso. Ciò che definiamo operazioni dello spirito sono prodotti dell'attività del cervello. E' probabile che Cabnis, affermando che il cervello secerne il pensiero come il fegato la bile, si sia esposto in modo maldestro e scorretto, ma l'idea espressa da questa famigeratissima formula è più rispondente alla realtà della concezione popolare che s'immagina lo spirito come un'entità metafisica la cui sede è bensì nella testa ma che è indipendente dal cervello, quanto l'operatore del telegrafo è diverso dall'apparecchio di cui si serve»¹⁸⁴.

Nel campo della scienza sociale, intesa nel senso più lato, l'idealismo è stato costretto, come abbiamo già rilevato, ad accorgersi più di una volta della sua incapacità ed a cercare scampo in spiegazioni prettamente materialistiche della realtà storica. Per sottolinearlo ancora una volta: la grande rivoluzione filosofica verificata in Germania nel quinto decennio del nostro secolo, fu facilitata dal carattere essenzialmente *monistico* dell'idealismo tedesco. Robert Flint ha detto:

«Per quanto il più elaborato dei sistemi idealistici, l'hegelismo non offre che un ostacolo molto debole perfino al materialismo».

E' giustissimo, solo che Flint non avrebbe dovuto scrivere «per quanto», ma «in quanto». Lo stesso Flint ha perfettamente ragione quando continua:

«Certo, lo stesso [sistema di Hegel] pone lo spirito prima della materia e concepisce la materia come lo stadio di un processo spirituale; ma poiché lo spirito che precede la materia è spirito incosciente – spirito che non è né soggetto né oggetto, che perciò non è vero spirito, e non è nemmeno lo spettro o il fantasma dello spirito – *la prima realtà è dunque la materia*, la prima esistenza reale, e la forza nella materia, la tendenza che ha in sé ad elevarsi al di sopra di se stessa, è la radice e la base dello spirito soggettivo, oggettivo ed assoluto»¹⁸⁵.

E' facile comprendere come questa inconseguenza, *inevitabile* per l'idealismo, abbia molto facilitato la rivoluzione filosofica di cui stiamo parlando. E' specialmente nella filosofia della storia che questa inconseguenza si fa sentire:

«Hegel si rende colpevole di una duplice insufficienza: prima, quando dichiara che la filosofia è l'essenza dello spirito assoluto e nello stesso tempo si guarda dal dichiarare che *l'individuo reale che filosofa* è lo *spirito assoluto*; poi, quando fa fare solo *apparentemente* la storia allo spirito assoluto come spirito assoluto. Lo spirito assoluto infatti giunge alla *coscienza* come spirito creatore del mondo solo *post festum*, nel filosofo; il suo fabbricare la storia esiste solo nella coscienza, nell'opinione e nella rappresentazione del filosofo, solo nell'immaginazione speculativa».

183 «Va tuttavia riconosciuto al materialismo lo sforzo appassionato di uscire dal dualismo, che ritiene ugualmente sostanziali e vere due specie di mondi, di sopprimere questa lacerazione dell'originariamente unico» [Enciclopedia, III parte, § 389 e aggiunta]. Di passaggio, nella *Storia della filosofia*, Hegel ha dato in pochissime parole una valutazione del materialismo francese e di uomini come Helvetius, migliore di quella degli storici di *mestiere* del materialismo.

184 Hume, *la sua vita, la sua filosofia*, cit., p. 108. E' stato detto molto bene: nonostante tutto, l'agnosticismo non è che materialismo timoroso, che si sforza di salvare le apparenze.

185 *La filosofia della storia in Francia e Germania*, cit., p. 503.

Queste righe provengono dal padre del materialismo dialettico moderno, *Karl Marx*¹⁸⁶, che in poche parole ha espresso così la portata della rivoluzione filosofica attuata da quest'uomo geniale:

«Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico non è soltanto diverso da quello hegeliano, ma ne è l'antitesi diretta. Per Hegel il processo vitale del cervello umano, cioè il processo di pensiero, che con il nome di "idea" egli trasforma in un soggetto indipendente, è il demiurgo del mondo reale, ed il mondo reale è solo la forma fenomenica, esterna dell'"idea". Per me, al contrario, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale riflesso nella mente umana e tradotto nelle forme di pensiero»¹⁸⁷.

Prima di esporre i risultati ai quali Marx è pervenuto utilizzando questo metodo, diamo un breve sguardo alle tendenze rivelatesi nella scienza storica francese *al tempo della Restaurazione*. I «filosofi» francesi erano convinti che il mondo fosse governato dalla pubblica opinione. Quando ricordavano che, secondo la loro stessa teoria sensistica, l'uomo con tutte le sue opinioni è un prodotto dell'ambiente sociale, assicuravano che la «*legislazione può tutto*» e credevano d'aver liquidato il problema con questa breve ma istruttiva risposta. Ora, per loro, la legislazione era anzitutto il *diritto pubblico*, il «governo» di ogni singolo, determinato paese. Nei primi decenni del nostro secolo, questa posizione è sempre più abbandonata chiedendosi se la radice delle *istituzioni politiche* non vada invece ricercata nel *diritto civile*¹⁸⁸. La risposta data è affermativa.

«E' dallo studio delle istituzioni politiche – dice Guizot – che la maggior parte degli scrittori, eruditi, storici o pubblicisti ha tentato di conoscere lo stato della società, il grado o il tipo della sua civiltà. Sarebbe stato più saggio studiare anzitutto la società stessa per conoscerne e comprenderne le istituzioni politiche. Prima di diventare una causa, le istituzioni sono un effetto; la società le produce prima di esserne modificata: ed invece di cercare nel sistema o nelle forme del governo quale sia lo stato del popolo, è anzitutto lo stato del popolo che deve essere esaminato per sapere quale ha dovuto e potuto essere il governo [...]. La società, la sua composizione, il modo d'essere degli individui a seconda della loro situazione sociale, i rapporti delle diverse classi d'individui, insomma lo *stato delle persone*, ecco per certo qual è la prima questione che deve richiamare l'attenzione dello storico che voglia assistere alla vita dei popoli e del pubblicista che voglia sapere come erano governati»¹⁸⁹.

Ecco già qui un totale capovolgimento del concetto storico dei «filosofi». Ma Guizot va ancora più lontano nell'analisi della «composizione della società». Secondo lui, in tutti i popoli moderni lo stato delle persone è strettamente legato allo stato della proprietà fondiaria e per conseguenza lo studio dello stato della proprietà fondiaria deve precedere quello dello stato delle persone:

«Per comprendere le istituzioni politiche occorre conoscere le diverse condizioni sociali ed i loro rapporti. Per comprendere le diverse condizioni sociali occorre conoscere la natura ed i rapporti di proprietà»¹⁹⁰.

Partendo da questo punto di vista, Guizot studia la storia di Francia sotto i *Merovingi* ed i *Carolingi*. Nella sua storia della rivoluzione inglese fa un altro passo in avanti, considerando questo avvenimento come un episodio della lotta di classe nella società moderna. Per lui ora la base del movimento politico non è più nello «*stato della proprietà fondiaria*», ma nei *rapporti di proprietà in generale*. *Augustin Thierry* perviene alle stesse conclusioni. Nei suoi studi sulla storia d'Inghilterra e di Francia, considera il movimento sociale come il

186 *La Sacra Famiglia*. Cit., p. 127.

187 *Il Capitale*, Libro I, prefazione alla seconda ed., p. 29.

188 Dopo gli eventi della fine del secolo scorso e l'inizio dell'attuale, credere che «l'opinione governa il mondo» non era già più tanto facile: questi fatti ne avevano mostrato l'impotenza più di una volta. «Quanti eventi decisi dalla forza, quanti delitti assolti dal successo, quante virtù disonorate dal biasimo, quanti sentimenti generosi divenuti oggetto di derisione, quanti spregevoli calcoli commentati con ipocrisia: tutto fa perdere la speranza degli uomini più fedeli al culto della ragione», scriveva Madame de Staël nell'anno VIII della Repubblica francese [*Della letteratura considerata nei suoi rapporti con le istituzioni sociali*. Discorso preliminare, vol. I, p. IV]. Certo, tutti gli utopisti del tempo della Restaurazione e di Luigi Filippo erano fermamente convinti che a governare il mondo fosse l'opinione pubblica. Era questo il principio fondamentale della loro filosofia della storia. Ma qui non dobbiamo occuparci della psicologia degli utopisti.

189 *Saggi sulla storia di Francia*, X ed., Parigi 1860, pp. 73-74. la prima edizione dei *Saggi* è del 1822.

190 *Ibid.*, pp. 75-76.

movente nascosto dei fatti politici. E' ben lontano dal pensare che l'opinione pubblica governi il mondo. Essa per lui non è che l'espressione più o meno adeguata di interessi sociali. Ecco un esempio della sua interpretazione della lotta del parlamento inglese contro Carlo I.

«Ogni personaggio i cui avi erano stati arruolati nell'esercito d'invasione lasciava il proprio castello per recarsi al campo monarchico ed assumere il comando assegnatogli dal titolo. Gli abitanti delle città e dei porti passavano in massa nel campo opposto [...], gli sfaccendati, coloro che nella vita non cercavano altra occupazione che quella di godere senza affanno, di qualunque casta fossero, si arruolavano nelle truppe realiste, dove difendevano interessi conformi ai propri; invece le famiglie della casta dei vecchi vincitori, conquistati dall'industria, si univano al partito dei Comuni. E' in forza di questi interessi positivi che la guerra era sostenuta dall'una e dall'altra parte. Il resto non era che apparenza e pretesto. Coloro che s'impegnavano per la causa dei *cittadini* erano per lo più presbiteriani, ossia non accettavano neanche nella religione nessun giogo. Coloro che sostenevano la causa opposta erano episcopali o papisti: gli è che piaceva loro trovare, fin nelle forme del culto, la possibilità d'esercitare il potere e d'imporre tasse sugli uomini»¹⁹¹.

E' abbastanza chiaro; *ma sembra più chiaro di quello che non sia in realtà*. Effettivamente, le rivoluzioni politiche sono il risultato della lotta delle classi che si battono per i propri interessi positivi, per i propri interesse *economici*. Ma qual è la causa che fa prendere questa o quella forma agli interessi economici di una data classe? Qual è la causa della formazione delle classi in una società? Augustin Thierry parla, certo, dell'«*industria*», ma in lui questo concetto resta confuso e per uscire dalle strette egli volge la mente all'invasione, alla conquista dell'Inghilterra da parte dei Normanni. Le classi, le cui lotte provocarono la rivoluzione inglese, hanno dunque avuto origine dalla conquista: «*tutto ciò data da una conquista – egli dice – una conquista è alla base di tutto ciò*». Ma cos'è una conquista? Non ci rinvia all'attività del «governo», del quale si cerca di dare una spiegazione? E, anche a parte ciò, il fatto di una conquista non potrà mai spiegare i *risultati* sociali della conquista stessa. Prima che la Gallia fosse conquistata dai barbari, essa lo fu dai Romani. I risultati sociali delle due conquiste sono stati completamente diversi. E per quale ragione? Senza dubbio i Galli al tempo di Cesare erano in una situazione diversa dai Galli nel quinto secolo; non è meno indubbio che i conquistatori romani non equivalevano in nessun modo ai conquistatori «barbari», Franchi e Burgundi. Tutte queste diversità a loro volta si spiegano con le conquiste? Possiamo enumerare tutte le conquiste *conosciute* e tutte quelle *probabili* ma non faremo che muoverci in un circolo, giungendo sempre all'inevitabile conclusione che nella vita dei popoli c'è un qualche cosa, una x, un'incognita, cui si deve l'*origine*, la *direzione* ed i cambiamenti della «forza» dei popoli come delle diverse classi esistenti nel loro seno. Insomma, è chiaro che alla base della stessa «forza» vi è un qualche cosa e che qui si tratta appunto di determinare la natura di quest'incognita¹⁹².

Guizot si muove nelle stesse contraddizioni. A cosa devono la loro origine i «*rapporti di proprietà*» nei popoli di cui egli tratta nei *Saggi*? Al comportamento dei conquistatori:

«Dopo la conquista, i Franchi divennero proprietari [fondiari] [...]. L'indipendenza assoluta della loro proprietà era un loro diritto quanto quella della loro persona; questa indipendenza allora non aveva nessun'altra garanzia che la forza del possessore; ma usando la forza per difenderla egli credeva d'esercitare il suo diritto», ecc.¹⁹³.

Non è meno significativo che per Guizot, «nei popoli moderni», lo stato delle persone sia strettamente legato solamente «allo stato della proprietà fondiaria». Né Mignet, né nessun altro storico francese dello stesso

191 Augustin Thierry, *Opere complete*, vol. VI, X ed., Parigi 1866, p. 66. L'articolo citato *Sguardi sulle rivoluzioni dell'Inghilterra*, fu pubblicato in «*Le Censeur européen*», 1817, quindi alcuni anni prima della pubblicazione dei *Saggi* di Guizot.

192 Augustin Thierry è debitore delle sue concezioni storiche più lucide a *Saint-Simon*. Questi ha fatto molto per spiegare il movimento storico dell'umanità, ma non è riuscito a stabilire la x di cui parliamo nel testo. In fondo per lui causa sufficiente dello sviluppo umano è la *natura umana*. Egli naufraga contro lo stesso scoglio della filosofia materialistica del diciottesimo secolo. A margine: speriamo di poter esporre la posizione di Saint-Simon in un apposito studio.

193 Guizot, *op. cit.*, pp. 81-83.

periodo [e gli storici francesi di quel periodo sono degni di nota per diversi aspetti] seppero sgombrare il terreno dalla difficoltà di fronte alla quale Guizot ed Augustin Thierry erano stati costretti ad arrestarsi. Si riconosce già perfettamente che le cause dello sviluppo di una società vanno cercate nei rapporti economici. Si comprende già perfettamente che alla base dei *movimenti politici* stanno *interessi economici*, i quali s'impongono in essi. E sarebbe stato difficile non comprenderlo dopo la Grande Rivoluzione Francese, quest'epica lotta della borghesia contro la nobiltà ed il clero¹⁹⁴. Ma non s'era in grado di spiegare *l'origine* della struttura economica di una società, e quando se ne parlava, si faceva ricorso alla conquista, ritornando alla posizione del Settecento, perché un conquistatore è anche un «legislatore», solo che arriva da fuori. Quindi: Hegel fu portato, per così dire contro le sua stessa volontà, a cercare la parola risolutiva dell'enigma dei loro destini storici nelle *condizioni sociali* dei popoli [nel «possesso»]. A loro volta, gli storici francesi del tempo della Restaurazione si rivolgono *espressamente* agli «*interessi positivi*», alle condizioni economiche, per spiegare origine e sviluppo delle diverse forme di «governo». Ma né l'uno, né gli altri, né il filosofo idealista né la ricerca storica positiva, riescono a risolvere il grande problema che si para loro inutilmente davanti: da cosa dipende, a sua volta, *la struttura della società*, da cosa dipendono *i rapporti di proprietà*? E finché questo grande problema è rimasto irrisolto le ricerche sono rimaste – senza un fondamento realmente scientifico – nel campo delle scienze che in Francia si chiamano *scienze morali e politiche*, e s'è potuto a buon diritto contrapporre a queste pretese scienze le sole che passino per «esatte» e siano definite *scienze*, le scienze naturali e matematiche.

Il compito del *materialismo dialettico* era quindi fissato in anticipo. La filosofia, che nei secoli precedenti aveva reso tanti servigi alla *scienza della natura*, doveva liberare la scienza sociale dal labirinto delle sue contraddizioni. Assolto questo compito, la filosofia poteva dire: «*Ho fatto tutto quanto dovevo, posso andare*», perché in avvenire *le scienze esatte* avrebbero reso superflue *le ipotesi dei filosofi*. Gli articoli di Marx ed Engels negli «*Annali franco-tedeschi*» [Parigi 1844]; *La Sacra Famiglia*, degli stessi autori; *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, di Engels; *La miseria della filosofia*, di Marx; *Il Manifesto del partito comunista*, di Marx ed Engels; *Lavoro salariato e capitale*, di Marx, contengono già le linee ben formulate e chiaramente esposte della nuova concezione storica; ma la loro esposizione sistematica, pur se breve, si trova nel libro di Marx *Per la critica dell'economia politica* [Berlino 1859]:

«Nella produzione sociale della loro vita, gli uomini entrano inevitabilmente in determinati rapporti, necessari ed indipendenti dalla loro volontà, in *rapporti di produzione* corrispondenti ad un dato livello di sviluppo delle forze materiali di produzione. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la *struttura economica* della società, la base reale sulla quale si erge una sovrastruttura giuridica e politica, ed alla quale corrispondono determinate forme di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo di vita sociale, politica e spirituale in genere. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, al contrario, è il loro essere sociale che determina la loro coscienza»¹⁹⁵.

Cosa sono questi *rapporti di produzione*? Sono quelli che nel linguaggio giuridico si chiamano *rapporti di proprietà*, il possesso di cui parlavano Guizot ed Hegel. Con la spiegazione dell'origine di questi rapporti, la teoria di Marx dà appunto una risposta alla domanda alla quale gli scienziati ed i filosofi prima di lui non avevano potuto rispondere. Con la sua «opinione» e la sua «cultura», l'uomo è un prodotto dell'ambiente sociale, come sapevano perfettamente i *materialisti francesi del Settecento*, anche se poi lo dimenticavano spesso. Lo sviluppo storico della «pubblica opinione», come l'intera storia umana, è un *processo che si*

194 Gli storici francesi liberali del tempo della Restaurazione parlano spesso della *lotta di classe* e, di più, *ne parlano con piena simpatia*. Non inorridiscono nemmeno di fronte allo spargimento di sangue: «Lo ripeto dunque – esclama Thiers in una nota della sua *Storia della rivoluzione francese* [vol. I, p. 365 dell'edizione del 1834] – ci voleva la guerra, ossia la rivoluzione. Dio ha dato la giustizia agli uomini solo a prezzo della lotta». Finché la *borghesia* non aveva portato a termine la sua lotta contro l'*aristocrazia*, i suoi teorici non avevano nulla da obiettare alla lotta di classe. L'apparire sulla scena storica del proletariato in lotta contro la borghesia, ha cambiato di molto le idee dei teorici in questione. Oggi la «lotta di classe» è per loro un punto di vista troppo «ristretto». *Tempora mutantur et nos mutamur in illis!* [I tempi cambiano e noi con essi!].

195 *Per la critica*, Prefazione, p. V.

svolge secondo leggi, come proclamarono gli *idealisti tedeschi* dell'Ottocento. Ma questo processo non è determinato dalle proprietà dello «*spirito del mondo*», come ritenevano gli idealisti, bensì dalle *condizioni reali dell'esistenza umana*. Le forme di «*governo*», di cui tanto parlano i «*filosofi*», hanno radice in ciò che Guizot chiama brevemente la *società* ed Hegel la *società civile*. Ma nel suo sviluppo, la società civile è determinata dallo *sviluppo delle forze produttive di cui gli uomini dispongono*. La concezione storica di Marx, ritenuta *angusta ed unilaterale* dagli ignoranti, è effettivamente il prodotto legittimo di un lungo sviluppo delle idee storiche. Le contiene tutte, nella misura in cui abbiano un valore reale, e dà loro un fondamento ben più solido di quello che possedevano di volta in volta, al tempo della loro fioritura. E' perciò – per servirci dell'espressione già citata da Hegel – *la più sviluppata, ricca e concreta*.

I filosofi del Settecento parlavano incessantemente della «*natura umana*», la quale doveva spiegare la storia dell'umanità ed indicare le caratteristiche che doveva avere una «*legislazione perfetta*». Questo pensiero sta alla base di tutte le utopie: nella loro costruzione ideale di una *società perfetta*, gli utopisti partivano sempre da considerazioni sulla natura umana. Parimenti, è alla natura umana che ci riporta la «*conquista*» di Augustin Thierry e di Guizot, cioè alla «*natura*» più o meno arbitraria dei conquistatori, descritta più o meno efficacemente¹⁹⁶. Ma, se la *natura umana* è qualcosa di *costante*, allora è completamente assurdo voler spiegare con essa i *destini storici*, essenzialmente *variabili*, dell'umanità; se è *variabile*, allora ci si chiederà: da dove provengono i cambiamenti? Gli idealisti tedeschi, questi maestri di logica, avevano già riconosciuto come la natura umana fosse un articolo ben poco felice. Posero la molla nascosta del movimento storico *al di fuori dell'uomo*, il quale, secondo loro, obbedisce soltanto agli irresistibili stimoli di questa molla. Tuttavia, tale forza motrice era lo *spirito del mondo*, ossia *un aspetto della natura umana filtrato dall'astrazione*. La teoria di Marx mette fine a tutti questi artifici, sviamenti e contraddizioni. *Mentre l'uomo agisce con il suo lavoro sulla natura esterna, attua la trasformazione della sua stessa natura*. A sua volta, quindi, la natura umana ha una storia e per rendersi conto di questa storia si deve capire come avviene l'azione dell'uomo *sulla natura esterna*.

Helvetius, poggiando le società sui *bisogni fisici degli uomini*, ha fatto un tentativo di spiegarne lo sviluppo, che però doveva fallire perché, a rigore, non si trattava di considerare i bisogni degli uomini, ma piuttosto i *mezzi* ed i modi per soddisfarli. L'animale ha i suoi bisogni fisici esattamente come l'uomo. Ma gli animali *non producono*; non fanno che *impossessarsi* degli oggetti di cui la natura si riserva la produzione. Per impossessarsi di questi oggetti, si servono dei *loro organi*: i denti, la lingua, gli arti, ecc. L'adattamento di un animale all'ambiente naturale che lo circonda si compie dunque per mezzo della trasformazione dei suoi organi, di cambiamenti della sua *struttura anatomica*. La cosa non si presenta in modo altrettanto semplice per quell'animale che orgogliosamente si definisce *homo sapiens*.

«L'uomo agisce nei confronti della stessa materia naturale come una forza di natura. Mette in moto forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, testa e mani, *per appropriarsi dei prodotti della natura in una forma adeguata alla sua volontà*».

Egli è *produttore* e nel processo di produzione impiega degli *strumenti*:

«L'oggetto di cui il lavoratore s'impadronisce immediatamente – prescindendo dalla raccolta di mezzi di sussistenza già pronti, frutti ecc., nel qual caso solo gli organi del suo corpo servono come mezzi di lavoro – non è l'oggetto ma il mezzo di lavoro. Così il dato naturale diventa esso stesso l'organo della sua attività, un organo che egli aggiunge ai propri organi fisiologici allungando, a dispetto della Bibbia, la sua

196 Nei *Saggi* sopra citati, Guizot invoca spesso ed espressamente i «*bisogni della natura umana*». Thiers, nel secondo capitolo del libro *Della proprietà*, tenta di dimostrare che «l'osservazione della natura umana è il metodo da seguire per scoprire e provare i diritti dell'uomo nella società». Contro un simile «metodo» nessun «filosofo» del Settecento avrebbe trovato nulla da obiettare. Ancor di più: gli utopisti comunisti e socialisti, contro cui lottava Thiers, avrebbero avuto altrettanto poco da dire. Questa o quella concezione della natura umana fungeva sempre da base alle loro considerazioni circa l'organizzazione sociale. In ciò, la posizione degli utopisti non divergeva affatto da quella dei loro avversari, anche se è chiaro che questo non impediva loro di «derivare» altri diritti umani rispetto a quelli di Thiers, per esempio.

struttura naturale»¹⁹⁷.

La differenza sostanziale fra la sua lotta per l'esistenza e quella degli altri animali è che è l'animale che fabbrica strumenti e si adatta all'ambiente naturale *modificando i suoi organi artificiali*. Rispetto a queste modificazioni, scompaiono come *del tutto insignificanti* le trasformazioni della sua *struttura anatomica*. Così Darwin afferma che gli Europei stabilitisi in America subiscono mutazioni somatiche eccezionalmente rapide, ma queste modificazioni, secondo lui, sono «infime», sono completamente *nulle* in confronto alle innumerevoli trasformazioni che subiscono gli *organi artificiali* degli Americani. Dunque, non appena l'uomo diventa un animale che fabbrica strumenti, entra in una nuova fase di sviluppo: termina il suo sviluppo *zoologico*, inizia il suo cammino *storico*. Darwin combatte l'idea che gli animali non si servano mai di utensili. Porta vari esempi che dimostrano il contrario: allo stato naturale, lo scimpanzé utilizza una pietra per spezzare il guscio troppo duro di un frutto selvatico; in India, elefanti addomesticati spezzano rami degli alberi per servirsene come scacciamosche, ecc. Tutto questo può essere verissimo, ma quello che qui non bisogna soprattutto dimenticare è che le differenze *quantitative* divengono differenze *qualitative*. L'uso di strumenti negli animali non è che ai *primordi*. L'influsso sul loro modo di vivere è *infimo*; su quello dell'uomo l'uso di strumenti ha invece un'influenza *decisiva*. E' in tal senso che Marx afferma che

«l'impiego e la fabbricazione di mezzi di lavoro, sebbene già propri, in germe, di alcune specie animali, caratterizzano il processo di lavoro specificamente umano»¹⁹⁸.

Va da sé che gli strumenti meccanici del lavoro non sono i soli che l'uomo usa, ma Marx li ritiene i più caratteristici. Costituiscono quello che egli chiama il *sistema osseo e muscolare della produzione*. Per giudicare le *formazioni sociali ed economiche scomparse*, i loro relitti hanno lo stesso valore dei reperti ossei per lo studio delle specie animali estinte.

«Non cosa si fa, ma come e con quali mezzi di lavoro la si fa, distingue le epoche economiche»¹⁹⁹.

Gli storici ed i «sociologi» che precedettero Marx, pieni di pregiudizi idealistici, non sospettavano nemmeno quale prezioso mezzo per giungere alle più importanti scoperte sarebbe stata per loro questa *tecnologia fossile*.

«Darwin ha richiamato l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi della pianta e dell'animale come strumenti di produzione della loro vita: non merita forse eguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, che costituiscono la base materiale di qualunque organizzazione della società? E non sarebbe più facile ricostruirla, dal momento che, dice Vico, la storia umana si distingue dalla storia naturale perché abbiamo fatto la prima e non la seconda?»²⁰⁰.

Gli antropologi moderni parlano, certo, di età della *pietra*, del *bronzo* e del *ferro*. Queste suddivisioni dell'età preistorica partono dal materiale principale usato nella produzione delle armi e degli utensili. L'età della pietra viene suddivisa in vari periodi: per esempio quelli della pietra scagliata e della pietra levigata. Dunque gli antropologi non chiudono completamente gli occhi di fronte alla tecnologia fossile. Purtroppo, in questo campo di solito ci si accontenta di cose generali, che possono solo dar luogo a ripetizioni banali, ed in questo settore si entra solo grazie alla carenza di altri dati, in mancanza di qualcosa di meglio, e lo si lascia non appena si dispone di dati nella storia propriamente detta e che passa per più degna dell'uomo e della sua ragione. Per lo più, al riguardo, si segue l'esempio del Settecento e si fa quello che a suo tempo ha fatto Condorcet. La sua celebre opera *Schizzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, comincia con la descrizione dello sviluppo delle forze produttive degli uomini primitivi, dalle «arti» più rudimentali fino all'inizio dell'agricoltura. Condorcet arriva al punto di spiegare che

197 *Il Capitale*, cit., p. 157.

198 *Ibid.*, p. 158.

199 *Ibid.*

200 *Ibid.*, nota 89, pp. 374-75.

«l'arte di fabbricare armi, di preparare alimenti, di procurarsi gli utensili necessari a questa preparazione, quella di conservare questi stessi alimenti per un certo tempo, di farne provvista [...], furono [...] il primo carattere distintivo della società umana da quella di varie specie di animali».

Allo stesso tempo egli comprende perfettamente anche che un'«arte» importante come l'agricoltura dovette esercitare enorme influenza sulla *struttura della società*. Ma già la «terza epoca» della storia umana comprende per lui «*i progressi dei popoli agricoli fino all'invenzione della scrittura alfabetica*»; la quarta è quella del progresso dello spirito umano in Grecia fino al tempo della *divisione delle scienze*, nel secolo di Alessandro; la quinta è caratterizzata dai *progressi della scienza*, ecc. Senza accorgersene, Condorcet cambia completamente il suo principio di classificazione e si vede subito che all'inizio ha trattato dello sviluppo delle forze produttive soltanto perché non poteva fare altrimenti. Allo stesso modo, si vede che i «progressi» compiuti in generale nell'ambito della produzione e della vita materiale degli uomini, altro non sono per lui che un gradimento dei progressi dello spirito, ai quali i primi devono tutto senza poter mai ricompensare con qualcosa di analogo. I mezzi di produzione, per Condorcet, erano l'*effetto*; le facoltà spirituali dell'uomo, il suo spirito, la *causa*. E poiché, da metafisico, era cieco per quella dialettica, immanente in ogni particolare processo della natura come della società, in forza della quale ogni *causa* non è *causa* se non dopo essere stata *effetto* ed ogni effetto a sua volta diviene *causa*; poiché osserva la presenza di questa dialettica soltanto in quei casi in cui si manifestava nella forma particolare del *rapporto di azione e reazione*, preferì, naturalmente prendere il toro per le corna rivolgendosi – ogni volta che poteva, ogni volta che non era costretto a fare diversamente – direttamente alla causa.

Lo spirito umano era per lui il grande motore del movimento storico, ed a questo spirito egli, come tutti i «*filosofi*», attribuiva una tendenza «naturale» al *progresso*. E' molto superficiale, ma siamo giusti: gli antropologi moderni sono forse molto lontani dalla posizione di Condorcet?²⁰¹ E' chiaro come il sole che l'uso di strumenti, per quanto imperfetti, presuppone uno sviluppo delle facoltà spirituali relativamente enorme. Molta acqua dovette passare sotto i ponti prima che i nostri progenitori acquisissero tanto «*spirito*». E come lo acquisirono? Questo non si deve chiederlo alla storia, ma alla *zoologia*. Per essa ha risposto Darwin; ha mostrato almeno come l'evoluzione zoologica dell'uomo *potesse* giungere fino al punto in questione. Certo, lo «spirito» del pitecantropo svolge, nell'ipotesi di Darwin, un ruolo alquanto passivo, visto che in tale ipotesi non si tratta più di una sola pretesa tendenza al progresso, perché a spingerlo avanti è solo il concorso di circostanze di natura ben poco nobile. Cosicché, per Darwin,

«l'uomo non avrebbe potuto raggiungere la sua attuale posizione dominante nel mondo senza l'uso delle sue mani, che così meravigliosamente operano secondo la sua volontà»²⁰².

Lo sosteneva già Helvetius: i progressi delle estremità valgono – *horribile dictu* – come causa di quelli del cervello e, il che è ancora peggio, i progressi delle estremità non sono dovuti allo spirito del pitecantropo, ma all'influsso dell'ambiente naturale. Comunque, la zoologia consegna alla storia il suo *homo* già in possesso delle facoltà necessarie alla scoperta ed all'utilizzo degli strumenti più primitivi. La storia dunque non ha che da *seguire* lo sviluppo degli organi artificiali e da svelarne l'influenza sullo sviluppo dello spirito, come la zoologia ha fatto per gli *organi naturali*. Che poi lo sviluppo di questi ultimi sia stato influenzato dall'ambiente naturale circostante, permette facilmente di capire che lo stesso è avvenuto anche per gli *organi artificiali*. Gli abitanti di un paese privo di metalli non possono inventare attrezzi superiori a quelli in pietra. Affinché l'uomo

201 Del resto, gli economisti non restano indietro agli antropologi. Serva d'esempio quel che dice Michel Chevalier dei progressi compiuti dalla forza produttiva del lavoro: «La potenza produttiva dell'uomo si sviluppa in modo continuo nel concatenamento successivo delle epoche della civiltà. Questo sviluppo è una delle numerose forme rivestite dal progresso stesso della società e non ne è la meno impressionante». [*Esposizione mondiale del 1876*. Rapporti della giuria internazionale. *Introduzione* di Michel Chevalier, pp. 21-22]. Dunque, quello che spinge avanti l'umanità è il *progresso*, un'entità metafisica che prende, fra le numerose altre forme, anche quella dello sviluppo delle forze produttive. E' sempre la stessa vecchia storia della personificazione idealistica degli oggetti del pensiero, dei prodotti dell'astrazione; è sempre l'ombra gettata dai corpi che si muovono a doverci spiegare i misteri dei loro movimenti.

202 *L'origine dell'uomo ecc.*, I parte, cap. 2.

potesse addomesticare il cavallo, i bovini, gli ovini, ecc – che hanno avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo delle sue forze produttive – doveva abitare terre in cui essi, ossia i loro progenitori zoologici, vivevano allo stato selvaggio. L'arte della navigazione non nacque certo nelle *steppe*, ecc.. L'ambiente naturale, *l'ambiente geografico*, la sua *povertà* o *ricchezza* hanno quindi avuto un'influenza incontestabile sullo sviluppo dell'industria. Le caratteristiche dell'ambiente geografico hanno però avuto, nella storia della civiltà, anche un'altra funzione ben più rilevante:

«Non è la fertilità assoluta del suolo – dice Marx – ma la sua differenziazione, la multilateralità dei suoi prodotti naturali, che forma la base naturale della divisione sociale del lavoro, e, con il variare delle condizioni naturali nel cui ambito l'uomo dimora, lo sprona a moltiplicare i propri bisogni, le proprie capacità, i propri mezzi e modi di lavoro. La necessità di controllare socialmente una forza naturale, di usarla con saggia parsimonia, di appropriarsene o domarla su vasta scala con opere di mano umana, ha la parte più decisiva nella storia dell'industria. Così, per esempio, la regolazione delle acque in Egitto, Lombardia, Olanda ecc., o in India, Persia ecc. dove l'irrigazione mediante canali artificiali apporta al suolo non soltanto l'acqua indispensabile, ma nello stesso tempo, con il suo humus, il concime minerale dilavato dalle montagne»²⁰³.

Così, dunque, l'uomo strappa all'ambiente naturale che lo circonda il materiale per crearsi organi artificiali con cui combatte la natura. Il carattere dell'ambiente naturale determina il carattere della sua attività produttiva, dei suoi *mezzi di produzione*. Ma i mezzi di produzione determinano le relazioni reciproche fra gli uomini nel processo di produzione in modo altrettanto inevitabile quanto l'armamento di un esercito determina tutta l'organizzazione, tutte le relazioni fra gli individui che lo compongono. Ora, nel processo di produzione sociale, i rapporti fra gli uomini determinano l'intera struttura della società. L'influenza dell'ambiente naturale su tale struttura è dunque incontestabile. *Il carattere dell'ambiente naturale determina quello dell'ambiente sociale*. Un esempio:

«La necessità di calcolare i periodi di piena e di magra del Nilo è all'origine dell'astronomia egiziana e, con essa, del dominio della casta sacerdotale come direttrice dell'agricoltura»²⁰⁴.

Ma questo è solo un lato della cosa. Si deve tener conto anche dell'altro, se non si vuole giungere a conclusioni del tutto errate. I rapporti di produzione sono *l'effetto*, le forze produttive la *causa*. Ma a sua volta l'effetto diviene causa. I rapporti di produzione divengono nuova fonte di sviluppo delle forze produttive. Questo porta ad un duplice risultato:

1) l'azione reciproca dei rapporti e delle forze di produzione dà luogo ad un *movimento sociale*, che ha logica e leggi proprie, indipendenti dall'ambiente naturale. Per esempio: nella prima fase del suo sviluppo, la proprietà privata è sempre il risultato del lavoro del proprietario stesso, come si può ben vedere nella campagna russa. Ma necessariamente giunge il momento in cui la proprietà privata acquisisce un carattere opposto a quello posseduto in precedenza: presupponendo il lavoro di un altro uomo e diventando *capitalistica*, come conferma l'osservazione quotidiana dei villaggi russi. Questo fenomeno è il risultato delle leggi inerenti l'evoluzione della proprietà privata. Tutto ciò che l'ambiente naturale è in grado di effettuare in questo caso consiste nell'accelerazione di questo sviluppo, favorendo lo sviluppo delle forze produttive.²⁰⁵

203 Marx *Op. cit.*, p. 525. «E' così che, se i continenti tropicali hanno in sé le ricchezze naturali, quelli temperati sono i meglio organizzati per lo sviluppo dell'uomo» [Arnold Guyot, *Geografia fisica comparata, considerata nei suoi rapporti con la storia dell'umanità*, nuova ediz., Parigi 1888, p. 256].

204 *Ibid.* In Asia, come in Egitto, «le civiltà [...] si sviluppano ancora nelle pianure alluvionali di facile coltura [...] e, parimenti, si connettono ai grandi fiumi», Guyot, *op. cit.*, p. 277. Cfr. Metschnikoff, *La civiltà ed i grandi fiumi storici*, Parigi 1889.

205 Nota di rottacomunista: Plekanov tratta qui *della proprietà privata* dal lato del produttore, del proprietario *primordiale*, di cui a rigori non si dovrebbe poter trattare non essendo ancora *esclusiva, privata* appunto come lo diventerà solo *capitalisticamente*. Si confrontino in proposito le citazioni di Marx contrassegnate dalle note 250 e 251 *in questo stesso testo*. Per un marxista, dando per scontato che l'autore lo fosse almeno sul piano filosofico, l'evoluzione sociale del “possesso/appropriazione” in “proprietà” non cessa con la “proprietà privata” della quale quindi è scorretto parlare di evoluzione non essendone la forma finale *necessaria*. Altrimenti, inoltre, sarebbe corretto trattare *indifferentemente* dell'evoluzione del possesso *primordiale* (comunitario), della proprietà fondiaria antica, di quella feudale e di quella *capitalistica*, ossia confusamente piuttosto che

2) Avendo l'evoluzione sociale la sua propria logica, indipendente da ogni diretta influenza dell'ambiente naturale, può accadere che lo stesso popolo – sebbene viva sullo stesso territorio e le sue caratteristiche fisiche restino pressoché immutate – possieda, in epoche diverse della sua storia, istituzioni sociali e politiche che ben poco si assomigliano, anzi siano completamente diverse. Da questo s'è voluto dedurre che, nella storia umana, l'ambiente geografico non avrebbe alcuna importanza. E' una conclusione del tutto errata²⁰⁶. I popoli che abitavano l'Inghilterra ai tempi di Cesare ricevettero l'influsso dello stesso ambiente geografico degli inglesi dell'epoca di Cromwell. Ma i contemporanei di Cromwell disponevano di forze produttive ben più potenti che le tribù dell'epoca di Cesare. Su di loro l'ambiente geografico non agiva più allo stesso modo, perché essi stessi reagivano in modo completamente diverso al loro ambiente naturale. Le forze produttive dell'Inghilterra del diciassettesimo secolo erano il frutto della sua storia; ed in questa storia l'ambiente geografico non ha mai cessato *d'esercitare la sua influenza sullo sviluppo economico del paese, sebbene in un modo ogni volta diverso*.

L'interazione fra gli uomini che vivono in società e l'ambiente geografico è *straordinariamente variabile*. Si modifica ad ogni passo compiuto dalle forze produttive nel corso del loro sviluppo. Ne segue che l'azione dell'ambiente geografico sull'uomo associato *produce risultati diversi nelle diverse fasi dello sviluppo di queste forze*. Ma i cambiamenti nel rapporto fra l'uomo ed il luogo in cui vive non hanno nulla di *casuale*. Nel loro svolgimento, costituiscono un *processo con leggi proprie*. Per darsene ragione si deve, anzitutto, pensare che l'ambiente naturale *diviene un fattore importante nel movimento storico dell'umanità non per la sua azione sulla natura umana, ma per la sua azione sullo sviluppo delle forze produttive*.

«E' naturale che questa regione [la zona temperata dell'Asia] abbia un clima molto simile alla primavera, sia per la sua natura che per la temperatura delle stagioni. Coraggio, operosità, amore per il lavoro e passionalità non possono trovarsi in questa natura [...].

Gli asiatici sono di carattere meno bellicoso e più mite degli europei e la causa è da attribuire soprattutto alle stagioni, che non producono tanti mutamenti nel senso del caldo e del freddo ma sono piuttosto simili tra di esse. Quindi non si producono quelle violente emozioni della mente, né quei forti cambiamenti dello stato fisico in conseguenza dei quali è naturale che il temperamento si inselvaticisca ed acquisti una irreflessività ed una passionalità maggiori che non in chi vive sempre nello stesso stato. I mutamenti di tutte le condizioni, infatti, risvegliano sempre la mente degli uomini e non la lasciano impigrire».

esemplarmente. Anche ammettendo che l'autore, utilizzando nel suo esempio "la campagna" od il "villaggio russo", rilevasse una qualche proprietà privata nell'appropriazione del frutto di lavoro altrui ricadremmo nella stessa confusione questa caratterizzando anche quella schiavistica come quella feudale (in cui, com'è noto, i socialdemocratici russi includevano spesso, *ma non in questo caso*, la "campagna russa"). L'imprecisione dell'esempio a noi pare in netto contrasto con la puntigliosa, persino pedante, precisione che caratterizza tutto il testo. L'imprecisione potrebbe essere attribuibile alla traduzione errata dal russo in inglese, o più probabilmente ad una sua *correzione stalinista*, poi tradotta in qualsiasi lingua per generazioni di lettori. Correzione grazie alla quale tradurre l'agricolo russo in "piccolo borghese", *nemico del socialismo (!)*, espropriabile e "collettivizzabile". La frase con cui l'esempio si chiude dichiarando l'ambiente naturale, "in questo caso", acceleratore di "questo sviluppo" (quale? L'*evoluzione?*) "favorendo lo sviluppo delle forze produttive" (considerato nel testo il motore di "questo sviluppo"?) contrasta con quanto sostenuto al punto 2 in cui il rapporto forze produttive / ambiente naturale è illustrato conformemente a quanto esposto in tutto il testo. Contrasto che conferma, pur non documentandolo, quanto sia probabile l'inquinamento del testo dell'esempio.

Naturalmente Plekanov potrebbe ben essere stato una volta tanto impreciso. Ed inoltre, *proprietà privata primordiale* a parte, convinto che nella campagna russa *quotidianamente(!)* si potesse constatare l'esistenza della *proprietà privata*. È del resto su presupposti di questo tipo che il giovane Lenin scriverà *Lo Sviluppo del capitalismo in Russia*. Presupposti che poi lo stesso Lenin rivedrà, riconsiderandoli, ne *Il Programma Agrario della Socialdemocrazia*, del 1907 (cfr. anche [Zarismo: la debole proletarianizzazione](#) su www.rottacomunista.org).

Essendo in ogni caso *il sospetto* originato dall'esempio abbiamo ritenuto opportuno segnalare al lettore quanto meno l'imprecisione *esemplare*.

206 Anche *Voltaire* negava, in maniera superficiale, l'influenza dell'ambiente geografico sulle società umane, sostenuta invece da *Montesquieu*. S'è visto che *Holbach*, impigliato nelle contraddizioni derivanti dal suo metodo metafisico, ora la negava, ora l'affermava. In generale, la confusione portata nello studio della questione dai metafisici di ogni sfumatura è senz'altro una delle più notevoli illustrazioni della debolezza del loro metodo.

Risalenti ad *Ippocrate*²⁰⁷, è molto che queste parole siano state scritte. Eppure ancora oggi molti scrittori non vanno oltre nel valutare l'influenza dell'ambiente geografico sull'umanità. Quale la dimora, tali la razza, la morale, la scienza, la filosofia, la religione e, per inevitabile conseguenza, le istituzioni sociali e politiche²⁰⁸. Tutto ciò sembra plausibile, ma in realtà è superficiale come tutti gli altri tentativi di spiegare i fenomeni dell'evoluzione sociale ricorrendo a questa o a quella idea sulla *natura umana*.

«essi hanno avuto conseguenze fondamentali per l'organizzazione generale della società ed a causa loro si sono formate molte delle grandi e notevoli differenze fra le nazioni, di solito attribuite alla differenza fondamentale fra le diverse razze in cui si divide l'umanità»²⁰⁹.

Buckle è pronto a sottoscrivere l'osservazione di J.S. Mill, che

«di tutti i modi per sottrarsi all'analisi dell'effetto degli influssi sociali e morali sullo spirito umano non ve ne è uno più comune che quello di attribuirlo a differenze naturali ed inerenti la diversità di comportamento e carattere».

Ma lo stesso Buckle, parlando dell'influenza della natura sullo sviluppo storico dell'umanità, cade negli stessi errori che con tanto calore e ragione rinfaccia ad altri:

«Terremoti ed eruzioni vulcaniche sono più frequenti ed hanno effetti più distruttivi in Italia e nella Penisola Iberica che negli altri grandi paesi [d'Europa], ed è appunto laggiù che più forte è la superstizione e più potenti sono le classi superstiziose. In questi paesi il clero ha costruito per la prima volta il suo dominio; è qui che si manifesta la peggiore corruzione del cristianesimo e si radica saldamente e con maggior tenacia la superstizione»²¹⁰.

Così dunque, secondo Buckle, l'aspetto generale del luogo non influenza soltanto l'intensità del sentimento religioso di chi vi abita, ma anche la posizione sociale del clero, ossia l'intera struttura sociale. E non è tutto:

«E' notevole che i grandi pittori e quasi tutti i grandi scrittori dell'Europa moderna provengano dall'Italia e dalla Spagna. Nel campo delle scienze naturali senza dubbio l'Italia ha dato diversi uomini di grande levatura, ma il loro numero è infinitesimo a paragone di quello di artisti e poeti»²¹¹.

Qui dunque le caratteristiche fisiche di un paese influiscono sullo sviluppo delle sue scienze ed arti. I più ferventi sostenitori della teoria razzista «volgare» hanno mai sostenuto qualcosa di più spinto e di meno fondato? *La storia scientifica* dello sviluppo spirituale dell'umanità è ancora tutta da scrivere. In questo campo

207 *Le arie, le acque, i luoghi*, traduzione di de Coray, Parigi 1800, pp. 76, 85.

208 «Come l'Asia orientale ha una sua peculiare natura, così ha la sua razza particolare, la mongola [...]. Vi sembra dominare il temperamento malinconico; l'intelligenza, di portata media, si esercita nei particolari ma non s'innalza alle idee generali ed alle superiori speculazioni della scienza e della filosofia. Ingegnoso, inventivo, molto sagace per le arti utili e per le comodità della vita, il mongolo non sa però affatto generalizzarne l'uso. Rivolto completamente alle cose terrene, il mondo delle idee, il mondo spirituale, gli appare chiuso. Tutta la sua filosofia e la sua religione si riducono ad un codice di morale sociale che si limita ad esprimere quei principi e quelle regole della coscienza umana senza la cui osservazione è impossibile la società» [A. Guyot, *op. cit.*, p. 269].

209 *Storia della civiltà in Inghilterra* [Lipsia, Brockhaus, I col., pp. 36-37]. D'altronde, Buckle non dice qui – come dappertutto – niente di nuovo. Un bel po' prima e meglio di lui, l'idealista assoluto Hegel seppe valutare l'influenza della natura sull'uomo attraverso le forze produttive e, in particolare, l'organizzazione sociale [cfr. per es. le sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, edite da Gans, pp. 99-100]. L'ipotesi di un'azione immediata dell'ambiente geografico sulla «natura umana» o, ma sempre lì si va a finire, sulla natura della razza, è tanto poco sostenibile che gli stessi scrittori che l'avanzano si vedono in ogni momento costretti ad abbandonarla. Così A. Guyot aggiunge alle righe citate nella nota precedente: «La sede principale della razza mongola è l'Altopiano centrale dell'Asia. La vita nomade e la forma patriarcale di queste società [fondate dai Mongoli] sono conseguenza della natura sterile ed arida delle regioni da loro abitate». Parimenti Ippocrate concede che la mancanza di coraggio degli asiatici è almeno in parte «un effetto delle istituzioni» [*op. cit.*, p. 86]. Il governo dei popoli d'Asia, egli dice, è monarchico; ora «nei luoghi in cui gli uomini sono governati da re, inevitabilmente sono molto vili» [*ibid.*, p. 117]. «E vi è un'importante prova di questo: tutti i Greci o i Barbari d'Asia che non sono governati tirannicamente ma sono indipendenti ed affrontano le fatiche per se stessi, sono i più bellicosi di tutti» [p. 88]. Non è ancora tutta la verità ma vi si avvicina.

210 *Ibid.*, p. 113.

211 *Ibid.*, p. 114.

dobbiamo accontentarci provvisoriamente di ipotesi più o meno geniali. Ma c'è ipotesi ed ipotesi. Eppure la natura in Grecia non è affatto meno maestosa che in Italia o in Spagna. Anche ammettendo che la sua influenza sull'immaginazione umana sia stata più forte in Italia che nella patria di Pericle, basterà ricordare che la «Magna Grecia» comprendeva l'Italia meridionale e le isole vicine, senza che ciò le impedisse di «produrre» molti pensatori. Le belle arti hanno nell'Italia moderna ed in Spagna, come ovunque, la loro storia. La fioritura della pittura italiana cade in un periodo molto breve, che non supera i cinquanta, sessant'anni²¹². Anche in Spagna la pittura ha avuto solo una breve fioritura. Non siamo affatto in grado di annoverare le cause che fecero fiorire la pittura italiana proprio in quell'epoca [l'ultimo quarto del Quattrocento fino al primo terzo del Cinquecento] e non in un'altra, per esempio mezzo secolo prima o dopo; ma sappiamo benissimo che la natura della penisola italiana non vi ha avuto niente a che vedere. Questa natura era la stessa nel Quattrocento come nel Duecento o nel Cinquecento. Ma se varia la grandezza variabile, non è perché sia rimasta invariata la grandezza costante. A quanto dice Buckle sull'influenza ed il potere del clero in Italia obiettiamo che è ben difficile trovare un esempio che più contraddica la tesi a sostegno della quale lo si invoca. Anzitutto, il ruolo del clero nell'Italia cattolica non è minimamente paragonabile a quello del clero nell'antica Roma, sebbene le caratteristiche fisiche del paese non abbiano subito alcuna variazione visibile. In secondo luogo, dato che la Chiesa cattolica era un'organizzazione internazionale, è evidente che il potere del papa, capo della «classe superstiziosa», era dovuto in massima parte a cause non solo estranee ai caratteri fisici del paese, ma anche alla sua struttura sociale²¹³. Scacciato più di una volta dalla popolazione romana, il «Santo Padre» si poté nuovamente installare nella città eterna solo grazie all'aiuto degli Stati transalpini. La situazione del tutto eccezionale di Roma, sede del capo della Chiesa, doveva enormemente influire sul ruolo del clero in tutta Italia, ma non si deve credere che il clero in Italia sia sempre stato più forte che in altri paesi europei, ad esempio in Germania. Sarebbe un grave errore²¹⁴. Ogni volta che si sono imbattuti nelle particolarità delle dottrine religiose di un popolo, di cui non è facile scoprire l'origine, gli studiosi che si occupano di storia delle religioni hanno avuto, fino ad oggi, una spiccata tendenza a rifarsi alle attitudini razziali. Nonostante ciò, l'evidenza li ha costretti a constatare l'identità originaria delle religioni di selvaggi e barbari, abitanti regioni dalle più diverse caratteristiche²¹⁵. Allo stesso modo si vedono costretti a riconoscere l'enorme influenza del modo di vivere e dei mezzi di produzione di ogni singola comunità sul carattere delle loro dottrine religiose²¹⁶. La scienza avrà solo da guadagnarci se

212 «In quest'ambito ristretto fioriscono gli artisti completi: Leonardo da Vinci, Raffaello, Michelangelo, Andrea del Sarto, Frà Bartolomeo, Giorgione, Tiziano, Sebastiano del Piombo, il Caravaggio. E quest'ambito è nettamente delimitato; superandone i confini troverete là un'arte incompleta, qua un'arte manierata...» [H. Taine, *Filosofia dell'arte*, ed. III, Parigi 1881, p. 126].

213 Cfr. per le cause sociali che diedero luogo a questa organizzazione internazionale del clero la prima parte dell'ottimo libro di K. Kautsky: *Tommaso Moro e la sua utopia*.

214 Già san Bernardo consigliava il papa Eugenio III di abbandonare i Romani e scambiare Roma col mondo [*urbem pro orbe mutatam*].

215 «Avremmo potuto citare innumerevoli differenze derivanti dalle sedi e dalle disposizioni di una razza. Ma non ne avremmo potuto trarre nessuna differenza di principio. La religione dell'uomo non civile – sia che si mostri ridicolmente primitiva o che manifesti un certo sviluppo poetico – è ovunque la stessa: naturalismo, animismo, fede nella stregoneria, feticismo o idolatria, sacrifici, presentimento di un'altra vita oltre la morte [l'autore che citiamo è cristiano]. L'ipotesi della sopravvivenza delle forme e dei rapporti della vita reale, il culto dei morti e la sepoltura dei defunti a seconda di queste credenze, tutto questo l'abbiamo trovato dappertutto» [*Le religioni dei popoli non civili*, A. Réville, Parigi 1883, II, pp. 221-22].

216 «All'ultimo gradino si trova la religione dei rizofagi dell'Australia, che praticano la caccia, ma che vi si mostrano poco abili, e quella dei Boscimani, che per buona parte vivono di razzie. Dolce nei Koi-Khois o negli Ottenotti e nei Cafri, che si dedicano principalmente all'allevamento, la religione si presenta invece sanguinaria e crudele in alcune tribù negre guerriere, mentre nei negri che si dedicano principalmente all'industria ed al commercio, pur senza trascurare il bestiame e la coltivazione della terra, il culto della divinità riveste un aspetto molto più umano e civile, anche se lo spirito mercantile si rivela in alcuni stratagemmi usati nei confronti degli spiriti. I miti polinesiani tradiscono immediatamente un popolo di agricoltori e pescatori», ecc.. [Tiele, *Manuale di storia delle religioni*, tradotto da Maurice Vernes, Parigi 1880, p. 18]. «Insomma, è incontestabile che il ciclo delle feste, così come risulta sia dalla religione jahvistica che da quella del Deuteronomio, poggia sull'agricoltura, fondamento comune della vita e della religione» [*Rivista della storia delle religioni*, II, p. 43]. Potremmo raccogliere a volontà simili citazioni, l'una più tipica dell'altra.

lascerà da parte tutte le vaghe ed «ipocrite» considerazioni circa l'influenza diretta dell'ambiente geografico sull'una o l'altra proprietà dello «spirito umano», e si sforzerà anzitutto di determinare la parte che questo ambiente ha nello sviluppo delle forze produttive e – per loro tramite – in tutto lo sviluppo *sociale* e *spirituale*, in una parola *storico*, dei popoli. Ora andiamo avanti.

«Ad un certo stadio del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in conflitto con i rapporti di produzione esistenti o con i rapporti di proprietà – che esprimono la stessa cosa in termini giuridici – nell'ambito dei quali hanno operato fino ad allora. Da forme di sviluppo delle forze produttive questi rapporti si trasformano nelle loro catene. Allora comincia un'epoca di rivoluzione sociale. Con il mutamento della base economica, si sconvolge più o meno rapidamente l'intera, gigantesca sovrastruttura. Nel considerare questi sconvolgimenti, bisogna sempre distinguere fra il sovvertimento materiale - constatabile con l'esattezza delle scienze naturali – nelle condizioni economiche della produzione, e le forme giuridiche, religiose, artistiche e filosofiche, insomma ideologiche, in cui gli uomini prendono coscienza di tale conflitto e lottano per superarlo. Come non si giudica che cosa sia un individuo da ciò che egli s'immagina d'essere, così non si può giudicare una di queste epoche di sconvolgimento dalla coscienza che essa ne ha; bisogna invece spiegarne la coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive sociali ed i rapporti di produzione»²¹⁷.

Tutto ciò che è finito ha questo di proprio, che sopprime sé stesso, trapassa nel suo opposto. Come vede il lettore, secondo Marx ciò vale ugualmente per le istituzioni sociali e politiche. Ogni istituzione sociale è in primo luogo una «forma di sviluppo» delle forze produttive. Questa è, per così dire, il periodo migliore della sua vita: si rafforza, si sviluppa, prospera, istintivamente gli uomini vi si affezionano, la proclamano «divina» o «naturale»; ma, a poco a poco, la vecchiaia s'avvicina, inizia la decadenza. Si osserva che in questa istituzione non tutto è bello come prima si credeva, si scende in lotta con essa, la si dichiara «diabolica» o «innaturale» e, alla fine, la si *elimina*. Ciò accade perché le forze produttive della società non sono più quelle che erano prima, perché hanno compiuto nuovi progressi che hanno provocato mutamenti nei rapporti reciproci degli uomini, nel processo sociale della produzione. I cambiamenti quantitativi gradualmente si capovolgono in differenze qualitative. I momenti di questi capovolgimenti sono momenti di salto, di rottura del graduale. E' la stessa dialettica che conosciamo da Hegel; eppure non è la stessa. Nella filosofia di Marx è diventata l'esatto opposto di quella che era in Hegel. Per questi la dialettica della vita sociale come in generale ogni dialettica del finito aveva, in ultima analisi, una causa mistica, la natura dell'infinito, dello spirito assoluto. In Marx essa dipende da cause del tutto reali: dallo sviluppo dei mezzi di produzione a disposizione della società. *Mutatis mutandis*, Darwin assume la stessa posizione per spiegare «l'origine delle specie». E come per spiegare dopo Darwin lo sviluppo della specie non occorre più rifarsi alla «*tendenza innata*» degli organismi al «*progresso*» [una tendenza che Lamarck ed Erasmo trasmisero a Darwin], così ora non abbiamo più bisogno, nella scienza sociale, di ricorrere a «tendenze» mistiche dello «spirito umano» per darci ragione dei suoi «progressi». *Il modo di vivere degli uomini ci basta per spiegare il loro modo di sentire e pensare.*

Fichte deplorava che «per la maggioranza degli uomini sarebbe più facile credersi un pezzo di lava nella Luna piuttosto che un io». Piuttosto che riconoscere la teoria secondo cui tutte le sue idee, opinioni, costumi, traggono origine dai rapporti economici del tempo, ogni buon filisteo dei nostri giorni sarebbe pronto ad ammettere di essere «un pezzo di lava nella Luna». Si richiamerebbe alla libertà umana, alla religione e ad un'infinità di altre cose, non meno nobili e rispettabili. Mentre s'indignano di Marx, ai buoni filistei non passa nemmeno per la testa che questi si è limitato a risolvere le contraddizioni attorno alle quali la scienza si arrovellava da almeno un secolo. Prendiamo un esempio. Cos'è la letteratura? La *letteratura*, risponderanno in coro i buoni filistei, è l'*espressione della società*. Ottima definizione, che ha solo un difetto, è così *vaga* che non dice nulla. In quali limiti la letteratura esprime la società? E come lo sviluppo sociale si riflette nella letteratura, visto che la società si sviluppa? Quali forme letterarie corrispondono ad ognuna delle fasi dello

217 Marx, *Per la critica*, cit., pp. V-VI, Prefazione.

sviluppo storico dell'umanità? Sono domande inevitabili e del tutto legittime, che però la definizione ora ricordata lascia senza risposta. Inoltre, se la letteratura è espressione della società, è evidente che prima di parlare dello sviluppo della letteratura, dobbiamo chiarirci *le leggi dello sviluppo sociale e le forze nascoste di cui è il risultato*. Come il lettore vede, la definizione summenzionata vale quel tanto che basta a porci il problema che già si presentava ai «filosofi» del tempo di Voltaire così come agli storici ed ai filosofi del nostro secolo: *da cosa dipende, in ultima analisi, lo sviluppo sociale?*

Già gli antichi sapevano perfettamente, per esempio, che l'eloquenza dipende in larga misura dai costumi e dalla costituzione politica di una società [vedi il *Dialogus de oratoribus* attribuito a Tacito]. Gli scrittori del secolo scorso lo sapevano altrettanto bene. Come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, per spiegare l'origine delle *tendenze estetiche* degli uomini, Helvetius fece ricorso più di una volta alle condizioni sociali. Nel 1800 apparve il libro di Madame de Staël, *Della letteratura considerata nei suoi rapporti con le istituzioni sociali*. Sotto la Restaurazione e Luigi Filippo, Villemain, Sainte-Beuve e molti altri annunciavano a gran voce che le *rivoluzioni letterarie* nascono solo in seguito all'*evoluzione sociale*. Dall'altra parte del Reno, i grandi filosofi, che consideravano la letteratura e le belle arti, come tutto il resto, nel processo del divenire, già avevano, pur con tutto il loro idealismo, punti di vista illuminanti circa gli stretti legami fra ogni opera d'arte e l'ambiente sociale che genera l'artista²¹⁸. Infine, per non gonfiare oltre misura quest'elenco, un eminente critico e storico letterario, H. Taine, ha stabilito come principio fondamentale della sua estetica scientifica la regola generale che

«una grande trasformazione nei rapporti umani provoca gradualmente una corrispondente trasformazione nei pensieri umani».

La questione sembra completamente risolta e chiaramente tracciata la via da seguire in una storia scientifica di letteratura e belle arti. Eppure, strano a dirsi, i nostri storici letterari contemporanei, nello sviluppo spirituale dell'umanità, non vedono più chiaro di cent'anni fa. Da dove nasce una sterilità filosofica così caratteristica in uomini che non difettano né di *entusiasmo* né, in particolare, di *erudizione*? Non occorre cercare la causa molto lontano. Per coglierla, tuttavia, dobbiamo chiarire in che cosa consistano i vantaggi ed i difetti dell'estetica scientifica moderna. Secondo Taine, essa

«si distingue dalla vecchia estetica per il suo essere di natura storica e non dogmatica, cioè per non fissarsi delle prescrizioni, ma, al contrario, constatare delle leggi».

Ottimo, Ma come può questa estetica esserci di guida nello studio della letteratura e delle diverse arti? Come procede nella ricerca delle *leggi*? Come considera un'opera d'arte? Rivolghiamoci qui allo stesso scrittore e, per evitare ogni malinteso, lasciamolo parlare a piacer suo. Dopo aver dichiarato che un'*opera d'arte è determinata dallo stato generale dello spirito e dei costumi dominanti*, e dopo aver suffragato questa tesi con esempi storici, egli così continua:

«Nei diversi casi che abbiamo esaminati, avrete notato anzitutto una situazione generale, cioè la presenza universale di certi beni e di certi mali, una condizione di servitù o di libertà, uno stato di miseria o di ricchezza, una certa forma di società, una certa specie di religione; la città libera, guerriera e fornita di schiavi in Grecia; l'oppressione, l'invasione, il brigantaggio feudale, il cristianesimo esaltato nel Medioevo; la corte nel secolo XVII, la democrazia industriale e colta nel XIX; in breve, un insieme di circostanze alle quali gli uomini si trovano piegati e sottomessi.

Questa situazione sviluppa in loro dei *bisogni* corrispondenti, delle *attitudini* ben precise, dei *sentimenti* particolari [...].

Ora, questo gruppo di sentimenti, di bisogni e di attitudini, quando si manifesta in tutta la sua integrità ed

218 Segue un esempio di come Hegel parla della pittura olandese: «la soddisfazione che gli Olandesi prendono nel presente della vita anche nelle cose più comuni e modeste deriva dal fatto che essi devono procurarsi con dure lotte e penose cure quel che la natura offre agli altri popoli in modo più immediato [...]. D'altra parte sono un popolo di pescatori, marinai, cittadini, contadini e quindi sono naturalmente spinti a valorizzare in piccolo ed in grande l'utile ed il necessario che si sanno procurare con la più assidua operosità». [*Estetica*, II, p. 222. Cfr. I vol., p. 217].

in modo clamoroso in una stessa anima, costituisce il *personaggio dominante*, cioè il modello che i contemporanei circondano della loro ammirazione e della loro simpatia: in Grecia, il giovane nudo e di bella razza, perfezionatosi in tutti gli esercizi del corpo; nel Medioevo, il monaco estatico ed il cavaliere innamorato; nel XVII secolo, il perfetto cortigiano; ai nostri giorni, il Faust o il Werther insaziabile e triste.

Ma, poiché questo personaggio è il più interessante, il più importante, il più in vista di tutti, è lui che gli artisti presentano al pubblico, ora concentrato in una figura vivente, quando la loro arte - come la pittura, la scultura, il romanzo, l'epica ed il teatro - è imitativa, ora scomponendolo nei suoi elementi quando la loro arte - come l'architettura e la musica - risveglia emozioni senza creare immagini. Si può quindi esprimere tutto il loro lavoro dicendo che o lo descrivono, o si rivolgono a lui come nelle sinfonie di Beethoven e nei rosoni delle cattedrali; lo rappresentano nel Meleagro e nei Niobidi antichi, nell'Agamennone e nell'Achille di Racine. Così *tutta l'arte dipende da lui*, perché tutta l'arte non si adopera che a compiacerlo o ad esprimerlo.

Una situazione generale che provochi tendenze e facoltà distinte, un personaggio dominante creato dal predominio di quelle tendenze e facoltà; dei suoni, delle forme, dei colori o delle parole che rendano sensibile questo personaggio o riescano gradite delle tendenze e delle facoltà di cui egli è composto, tali sono i quattro termini della serie. Il primo si porta dietro il secondo, che si porta dietro il terzo, e questo il quarto, cosicché la minima alterazione in uno di quei termini, provocando un'alterazione corrispondente nei successivi e rivelando una corrispondente alterazione in quelli che lo precedono, permette di scendere o risalire con il ragionamento dall'uno all'altro. Per quanto ne posso giudicare, questa formula non lascia nulla fuori del suo ambito»²¹⁹.

In verità questa «formula» lascia molte cose importantissime fuori del suo ambito. Si potrebbero anche fare alcune osservazioni sulle considerazioni che l'accompagnano: per esempio sostenere a buon diritto che nel Medioevo non c'erano solo il *monaco estatico* ed il *cavaliere innamorato*, come «*personaggi dominanti*»²²⁰. Allo stesso modo forse si potrebbe sostenere che ai «nostri giorni» ad entusiasmare gli artisti non vi sono solo i Faust ed i Werther. Comunque sia, è evidente che la «formula» di Taine ci porta un bel tratto avanti nella comprensione della storia dell'arte e ci dice infinitamente di più della vaga definizione «la letteratura è espressione della società». Servendosi di questa formula, Taine ha apportato un importante contributo alla storia delle belle arti e della letteratura. Ma si leggano i suoi libri migliori: la *Filosofia dell'arte* che abbiamo appena citato, gli studi su Racine, la *Storia della letteratura inglese*, e si dica se si resta appagati. Certamente no! Nonostante tutto il suo talento, nonostante tutti gli innegabili meriti del suo metodo, l'autore ci fornisce soltanto degli *abbozzi* che, anche considerati come tali, lasciano molto a desiderare. *La Storia della letteratura inglese* è più una serie di caratterizzazioni brillanti che una storia. Ciò che Taine ci racconta dell'antica Grecia, dell'Italia rinascimentale, dell'Olanda, ci fa conoscere i tratti fondamentali dell'arte di ogni singolo paese, ma non ce ne spiega affatto, o solo in minima parte, l'origine storica. E si noti: il difetto non è nell'autore, è nel suo punto di vista, nella sua concezione storica. Quando si sostiene che la storia dell'arte è strettamente legata alla storia dell'ambiente sociale; quando si dichiara che ogni grande cambiamento nei rapporti fra gli uomini dà luogo ad un cambiamento corrispondente nelle idee umane, si riconosce la necessità di stabilire le leggi dell'evoluzione dell'ambiente sociale e di rendersi conto delle cause precise che producono grandi cambiamenti nei *rapporti umani*, prima di poter correttamente stabilire le leggi dell'evoluzione artistica. In altri termini, occorre fondare l'«*estetica storica*» su una *concezione scientifica della storia delle società*. Taine lo ha fatto in modo soddisfacente? No. *Materialista* nella filosofia dell'arte, è un *idealista* nella concezione della storia:

«Come, in definitiva, l'astronomia è un problema di meccanica e la fisiologia un problema di chimica, così la storia è in fondo un problema di *psicologia*»²²¹.

L'ambiente sociale al quale si rivolge continuamente, è ritenuto un prodotto dello spirito umano. Troviamo in

219 *Filosofia dell'arte*, ed. V, Parigi 1890, pp. 116-119.

220 Senza accennare qui all'arte popolare, alla poesia contadina e piccolo-borghese, gli stessi guerrieri medievali non erano sempre «cavalieri innamorati». L'eroe della famosa canzone di Orlando è «innamorato» solo della sua spada Durlindana.

221 *Storia della letteratura inglese*, VIII ed., Introduzione, p. XLV.

lui, quindi, la stessa contraddizione nella quale ci siamo imbattuti nei materialisti francesi del Settecento: le idee umane hanno origine nella situazione degli uomini; la situazione degli uomini ha origine nei pensieri umani. Ed ora chiediamo al lettore: è facile usare il metodo *storico* in estetica quando si ha una concezione della storia in generale tanto confusa e contraddittoria? Certamente no; si possono possedere doti eccezionali e tuttavia essere lontani dall'assolvere il compito che ci si è posto; bisognerà accontentarsi di un'estetica che è *storica soltanto a metà*. I filosofi francesi del Settecento pensavano di poter spiegare la storia artistica e letteraria ricorrendo alle proprietà della natura umana. L'umanità percorre le stesse fasi di vita dell'individuo: infanzia, giovinezza, vecchiaia, ecc.: l'epica corrisponde all'infanzia, l'eloquenza ed il dramma alla giovinezza, la filosofia all'età matura, ecc.²²². In uno dei precedenti capitoli abbiamo già detto dell'infondatezza completa di un simile raffronto. Qui dobbiamo ancora osservare che l'estetica «storica» di Taine non gli ha impedito di servirsi della «natura umana» come chiave per aprire tutte le porte che l'analisi non apre al primo colpo. Solo che, in Taine, il richiamo alla natura umana ha spesso una forma diversa. Egli non parla delle fasi dell'evoluzione dell'individuo; parla invece spesso, disgraziatamente troppo spesso, della *razza*. «Quello che si chiama razza – dice – sono le disposizioni innate ed ereditate che l'uomo porta con sé alla luce»²²³. Niente di più facile che sbarazzarsi d'ogni difficoltà ascrivendo a tali disposizioni innate ed ereditarie i fenomeni un po' più complicati dell'attività, ma l'estetica storica ne soffre molto.

Henry Summer Maine era fortemente convinto che in tutto ciò che concerne l'evoluzione sociale vi sia una profonda differenza fra la razza ariana e quella di «altra origine». Ciononostante, ha espresso un augurio degno di nota:

«E' da sperare – egli dice – che il pensiero contemporaneo presto faccia lo sforzo di liberarsi dalla leggerezza, a quanto pare diventata abitudine, con cui si accolgono le teorie razziste. Molte di queste teorie valgono evidentemente poco anche per la facilità con cui vi si possono costruire sopra conclusioni enormemente sproporzionate al lavoro mentale che costano al loro architetto»²²⁴.

Si può solo auspicare che questo augurio si realizzi al più presto. Purtroppo non è così facile come potrebbe sembrare a prima vista. Maine dice che

«molte, forse la maggior parte delle differenze di specie che si vuole esistano fra le sotto razze ariane, sono in realtà differenze nel grado di sviluppo».

Ma è chiaro che per poter fare a meno del *passe-partout* della teoria razzista, bisogna saper cogliere esattamente i tratti caratteristici dei diversi gradi dello sviluppo. Ciò è impossibile senza una concezione storica non contraddittoria, e Maine ne era privo. Fra gli storici ed i critici sono in molti a possederla? Abbiamo sotto mano la *Storia della letteratura tedesca*, del dott. Hermann Kluge. Questa storia abbastanza diffusa in Germania, non ha assolutamente nulla di notevole come valore d'uso. Ma i periodi in cui l'autore suddivide la storia letteraria tedesca meritano la nostra attenzione. Abbiamo i seguenti sette periodi [pp. 7-8 della XIV ed.]:

- 1) Dai tempi antichi fino a Carlo Magno, 800. E' il tempo in cui prevale il canto popolare antico-pagano e si formano le antiche saghe.
- 2) Da Carlo Magno all'inizio del dodicesimo secolo, 800-1100. In quest'epoca l'antico paganesimo nazionale soggiace, dopo dura lotta, al cristianesimo. La letteratura subisce l'influsso prevalente del clero.
- 3) Prima fioritura della letteratura tedesca: dal 1100 al 1300. La poesia è la preferenza esercitata e coltivata dai cavalieri.

222 Madame de Staël usa spesso quest'analogia: «Esaminando le tre diverse epoche della letteratura greca, vi si riconosce moto distintamente il cammino naturale dello spirito umano. I Greci sono stati resi prima di tutto celebri, nei tempi remoti della loro storia conosciuta, dai loro poeti. E' Omero che caratterizza la prima epoca della letteratura greca; durante il secolo di Pericle si notano i rapidi progressi dell'arte drammatica, dell'eloquenza, della morale, e gli inizi della filosofia; ai tempi di Alessandro uno studio più approfondito delle scienze filosofiche diventa la principale occupazione degli uomini superiori nelle lettere». [Op. cit., I, pp. 7-8]. E' del tutto giusto, ma il «cammino naturale dello spirito umano» non indica in alcun modo il *perché* di un tale sviluppo.

223 Taine, *op. cit.*, p. XXIII.

224 *Conferenze sulla storia remota delle istituzioni*, VI ed., pp. 96-97.

- 4) Sviluppo della poesia in mano a borghesi ed artigiani: 1300-1500.
- 5) La letteratura tedesca al tempo della Riforma, 1500-1624.
- 6) La poesia in mano agli eruditi; epoca imitativa, 1624-1748.
- 7) La seconda fioritura della letteratura tedesca, dl 1748 in poi.

Il lettore tedesco, più competente di noi, può giudicare i particolari di questa suddivisione. A noi essa sembra *totalmente eclettica*, cioè non basata su un principio, come è condizione necessaria di ogni classificazione e divisione scientifica, ma su diversi principi reciprocamente incommensurabili. Nei primi periodi sembra che la letteratura si sviluppi esclusivamente sotto l'influsso di *idee religiose*. Poi giungono il terzo ed il quarto, in cui il suo sviluppo è determinato dalla *struttura sociale*, dalla posizione della classe che la «coltiva». Dal 1500 le idee religiose sono nuovamente la leva principale dell'evoluzione letteraria: comincia l'epoca della Riforma. Ma questa egemonia delle idee religiose dura soltanto un secolo e mezzo: nel 1624 gli eruditi s'impadroniscono del ruolo di demiurghi nella letteratura tedesca, ecc.. La suddivisione in questione è difettosa almeno quanto quella usata da Condorcet nel suo *Schizzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*. E la causa ne è la stessa: Kluge, come Condorcet, conosce poco da cosa dipendono l'evoluzione sociale ed il suo risultato, l'evoluzione intellettuale dell'umanità. Abbiamo quindi ragione di sostenere che in questo campo i progressi del nostro secolo sono stati molto modesti.

Ritorniamo ancora un volta a H. Taine. Per lui la «situazione generale» sotto la cui influenza nasce questa o quell'opera d'arte è la presenza generale di determinati beni e determinati mali, una condizione di libertà o servitù, di miseria o ricchezza, una determinata forma di società, un determinato tipo di religione. Ma, in definitiva, la condizione di libertà o servitù, di ricchezza e miseria, la forma di società, sono tratti che caratterizzano la reale situazione degli uomini «nella produzione sociale della loro vita». La religione è la forma fantastica in cui si riflette nelle loro teste la reale situazione degli uomini. Questa è la causa, quella è l'effetto. Se si è dalla parte dell'idealismo si può asserire il contrario; si può sostenere che gli uomini dovevano la loro situazione alle idee religiose, ed allora si considererà come causa ciò che per noi è solo effetto. In ogni caso, è sperabile si ammetta che causa ed effetto non possono essere posti sullo stesso piano, quando si tratta di caratterizzare la «situazione generale» di una data epoca. Questo provocherebbe un'enorme confusione: si continuerebbe a fare un solo fascio della situazione reale degli uomini e dello stato generale dei loro costumi e del loro spirito o, in altri termini, non si saprebbe più che cosa intendere con le parole: situazione generale. Proprio questo è capitato non solo a Taine, ma a tutta una serie di storici dell'arte²²⁵.

La concezione materialistica della storia ci libera infine da tutte queste contraddizioni. Anche se non ci dà alcuna formula magica – e sarebbe sciocco pretendere di averla - che ci consenta di risolvere di colpo tutti i problemi della storia intellettuale dell'umanità, essa ci permette di uscire dal circolo e ci indica una via sicura d'indagine scientifica. Siamo certi che, dicendo che per *Marx*, in certo senso, il problema della storia era

225 Ecco, per esempio, il giudizio di Charles Blanc sulla pittura olandese: «Riassumendo, tre grandi cause: l'indipendenza nazionale, la democrazia e il protestantesimo hanno impresso alla scuola olandese il suo carattere. Liberatesi dal giogo spagnolo, le sette provincie hanno avuto la loro pittura, che a sua volta, si è emancipata dallo stile straniero [...]. la forma repubblicana, una volta riconosciuta, le ha svincolate dall'arte puramente decorativa imposta dalle corti e dai principi, da quella che si chiama la pittura d'effetto. Infine, la vita di famiglia sviluppata dal protestantesimo, in cui ogni padre è un prete... ha creato innumerevoli ed affascinanti quadri di genere, che hanno reso per sempre illustre la pittura batava, perché era necessario ornare le pareti di quelle dimore intime divenute i santuari della curiosità» [*Storia dei pittori di tutte le scuole*, I, Introduzione, pp. 19-20, Parigi 1861] . Hegel dice una cosa analoga: «Per religione gli Olandesi erano protestanti, il che costituisce un lato importante, perché solo al protestantesimo è concesso di collocarsi interamente nella prosa della vita e far valere questa prosa completamente per sé, indipendentemente dalla religione» [*Estetica*, cit., p. 787]. Sarebbe facile dimostrare, *sulla scorta di citazioni tratte dallo stesso Hegel*, che è molto più logico ritenere che non il protestantesimo abbia nobilitato la «prosa della vita», ma la «prosa della vita borghese», raggiunto un certo grado di sviluppo e vigoria, abbia generato il protestantesimo nella sua lotta contro la «prosa» - o, se si vuole, contro la poesia – del regime feudale. Se è così, non ci si deve fermare al protestantesimo come causa sufficiente dello sviluppo della pittura olandese, ma proseguire fino al «terzo termine», il «termine superiore» che ha dato vita sia al protestantesimo degli Olandesi ed al loro governo [la «democrazia» di cui parla C. Blanc], sia alla loro arte ecc..

anche un *problema psicologico*, lasceremo francamente stupito il nostro lettore. Eppure è incontestabile. Già nel 1845 Marx scriveva:

«Il principale difetto del materialismo esistito fino ad oggi – compreso quello di Feuerbach – è che l'oggetto, il reale, il sensibile, è concepito solo sotto forma di *oggetto* [del pensiero] o di *intuizione*; non invece come *attività sensibile umana*, prassi; non soggettivamente. E' accaduto perciò che il lato attivo fosse sviluppato dall'idealismo in antitesi al materialismo, ma solo astrattamente, perché l'idealismo, naturalmente, non conosce l'attività reale, sensibile in quanto tale»²²⁶.

Cosa significano queste parole che, in una certa misura, contengono il programma del materialismo moderno? Significano che se il materialismo non vuole rimanere *unilaterale*, come finora; se non vuole tradire il proprio fondamento con un continuo ritorno a concezioni *idealistiche*; se non vuole quindi riconoscere la superiorità dell'idealismo in un determinato campo, dovrà dare una spiegazione materialistica a tutti gli aspetti della vita umana. L'aspetto soggettivo di questa vita è appunto quello *psicologico*, lo «*spirito umano*», i *sentimenti e le idee degli uomini*. Considerare questo aspetto dal punto di vista materialistico significa, nella misura in cui si tratta della *specie*, spiegare la *storia delle idee* attraverso la *storia economica*. E Marx non poteva fare a meno di rilevare il «problema psicologico» avendo chiaro sotto gli occhi il circolo pietoso in cui si arrovellava l'idealismo dopo che se n'era impadronito. Così Marx dice quasi la stessa cosa Taine, soltanto con *parole un pochino diverse*. Vediamo come la «formula» di Taine possa essere modificata con queste parole diverse.

Un dato grado di sviluppo delle forze produttive; i mutui rapporti fra gli uomini entro il processo di produzione sociale determinati da questo grado; una forma di società che esprime questi rapporti fra gli uomini; un determinato stato dello spirito e dei costumi che corrisponde a questa forma di società; la religione, la filosofia, la letteratura, l'arte, in armonia con le attitudini, i gusti, le inclinazioni che questo stato dello spirito produce. Ben lungi da noi il dire che questa formula non lasci nulla fuori dal suo ambito, ma ci sembra che abbia il vantaggio incontestabile di esprimere meglio il nesso di causalità esistente fra i diversi «*anelli della serie*». E, a proposito di «limitatezza» ed «unilateralità» che è d'uso rinfacciare alla concezione materialistica della storia, il lettore non ne troverà neppure l'ombra.

Per i grandi idealisti tedeschi, nemici implacabili d'ogni eclettismo, tutti gli aspetti della vita di un popolo erano determinati da un *unico principio*. Per Hegel questo principio era la *determinatezza dello spirito del popolo*, la

«impronta collettiva della sua religione, della sua costituzione politica, della sua morale, del suo sistema giuridico, dei suoi costumi, della sua scienza, della sua arte e perfino della sua abilità tecnica».

Per i materialisti questo spirito del popolo è un'astrazione, una costituzione del pensiero che non spiega assolutamente nulla. Marx ha sovvertito la concezione storica idealistica, ma non per questo è ritornato alle posizioni della semplice *azione reciproca*, che spiega ancor meno dello spirito del popolo. Anche la sua filosofia è monistica, ma in un senso diametralmente opposto a quello hegeliano. E' appunto a causa del suo carattere monistico che gli spiriti eclettici vi vedono solo limitatezza ed unilaterale. Forse il lettore avrà notato che modificando la formula di Taine in base alla concezione marxista della storia, abbiamo eliminato quello che l'autore chiama «*il personaggio dominante*». Lo abbiamo fatto di proposito. La struttura della società civile è talmente complessa che, a rigore, non dovremmo nemmeno parlare dello stato d'animo e dei costumi corrispondenti ad una determinata forma di società. Lo stato d'animo e dei costumi dei cittadini è spesso sostanzialmente diverso da quello dei contadini; spirito e costumi della nobiltà somigliano ben poco a quelli del proletariato. Perciò il «personaggio dominante» nell'immaginazione di una classe è ben lontano dal dominare in quella di un'altra classe: poteva mai il cortigiano dei tempi del «Re sole» servire da ideale del contadino francese della stessa epoca? Senza dubbio Taine obietterebbe che a dare l'impronta a letteratura ed arti nella Francia del diciassettesimo secolo non sono stati i contadini, ma la società aristocratica. Ed avrebbe perfettamente ragione. Lo storico della letteratura francese di quel secolo può ritenere *quantità trascurabile* lo stato d'animo e quello dei costumi dei contadini. Ma passiamo ad un'altra epoca, prendiamo la

²²⁶ Vedi l'appendice a *Ludwig Feuerbach* di Engels: *Marx su Feuerbach* [si tratta della prima *Tesi su Feuerbach*].

Restaurazione. Il «personaggio» che «dominava» a quel tempo nelle teste dell'aristocrazia era lo stesso che «dominava» nelle teste della borghesia? Certamente no. Per reazione ai partigiani dell'*ancien régime*, la borghesia non solo respinse gli ideali dell'aristocrazia, ma idealizzò spirito e costumi dell'epoca imperiale, dei tempi di quello stesso Napoleone che solo pochi anni prima aveva completamente abbandonato²²⁷. L'opposizione della borghesia al modo di pensare e di sentire ed ai costumi dell'aristocrazia si fece strada, nel campo delle arti, ancor prima del 1789, con la creazione del *dramma borghese*.

«Che me ne faccio, io, suddito pacifico di un Stato monarchico del XVIII secolo, delle rivoluzioni di Atene e di Roma? Che interesse reale posso avere per la morte di un tiranno del Peloponneso? Per il sacrificio di una giovane principessa in Aulide? In tutto questo non c'è nulla che mi riguardi, nessuna morale che mi si addica».

dice Beaumarchais nei suoi *Saggi sul genere drammatico serio*; e quel che dice è tanto giusto che ci chiediamo meravigliati: ma come fecero i sostenitori della tragedia pseudo-classica a non comprenderlo? Cosa poterono «vedere in tutto ciò»? Che morale vi trovarono? Eppure le cose erano semplici. Nella tragedia pseudo-classica si trattava solo in apparenza di «tiranni del Peloponneso» e di «principesse in Aulide». In realtà, per usare un'espressione di Taine, essa era un quadro fedele del bel mondo, e da questo mondo veniva ammirata. Il nuovo mondo che avanzava, il mondo della borghesia, rispettava quelle tragedie solo per tradizione, oppure vi si ribellava apertamente perché si ribellava anche al «*bel mondo*». Nelle regole della vecchia estetica i portavoce della borghesia vedevano qualche cosa di offensivo per la dignità del «cittadino»: «Presentare gli uomini della classe media affranti ed infelici, eh via!», esclama ironicamente Beaumarchais nella *Lettera sulla critica del Barbiere di Siviglia*:

«Cittadini ridicoli e re infelici, ecco tutto il teatro esistente e l'unico possibile. Da parte mia, ne prendo nota».

I cittadini [*citoyens*] contemporanei di Beaumarchais erano, almeno nella maggioranza dei casi, discendenti dei *borghesi* francesi che scimmiettavano i nobili con uno zelo degno di miglior causa e perciò erano derisi da Molière, Dancourt, Regnard e molti altri ancora. Nella storia dello spirito e dei costumi della borghesia francese abbiamo dunque almeno due epoche essenzialmente diverse: di imitazione della nobiltà e di contrapposizione ad essa. Ciascuna di queste due epoche corrisponde ad una determinata fase di sviluppo della borghesia. *Le inclinazioni ed i gusti di una classe dipendono dunque dal suo grado di sviluppo ed ancor più dalla posizione in cui si trova rispetto alla classe superiore, posizione che è determinata dal detto sviluppo*. Ciò significa che la lotta di classe svolge un ruolo importante nella storia delle ideologie; tanto importante, in realtà, che – ad eccezione delle società primitive in cui non vi sono classi – è impossibile comprendere la storia del gusto e delle idee di una società senza sottoporre ad analisi la lotta di classe che si svolge al suo interno.

«L'anima più profonda di tutto il processo di sviluppo della filosofia dell'era moderna – dice Ueberweg – non è una mera dialettica immanente di principi speculativi, ma piuttosto la lotta e lo sforzo di conciliazione fra la convinzione religiosa tradizionale e profondamente radicata nello spirito e nel sentimento da un lato, e, dall'altro, le conoscenze acquisite dalla moderna ricerca sul terreno delle scienze della natura e dello spirito»²²⁸.

Facendo un poco più d'attenzione, Ueberweg avrebbe visto come i principi speculativi stessi, in ogni dato momento, non siano che il risultato della lotta e dello sforzo di conciliazione di cui parla. Avrebbe dovuto

227 «Degli impiegati, degli artigiani, dei bottegai, indubbiamente per meglio sfuggire il proprio liberalismo, si credono in dovere di rendere cupa la loro fisionomia e di portare le basette. Con il loro contegno e certi particolari del loro atteggiamento, sperano di far vedere in se stessi dei residui della nostra gloriosa Armata. I commessi dei negozi di novità si spingono ancor più lontano e, per rendere più completa la loro metamorfosi, oltre alle basette, adattano alle scarpe dei sonori speroni, che fanno risuonare militarmente sui lastricati ed i marciapiedi dei boulevards» [A. Perlet, *Dell'influenza dei costumi sulla commedia*, II ed., Parigi 1848, pp. 51-52].

228 *Lineamenti di storia della filosofia*, ed. dal Dott. Max Heinze, Berlino 1880, III parte, p. 174.

andare oltre, chiedendosi: 1) se le convinzioni religiose tradizionali non fossero il prodotto naturale di date fasi dello sviluppo sociale; 2) se le scoperte nel campo delle scienze naturali e spirituali non avessero la loro fonte in fasi precedenti di questa evoluzione; 3) se infine non sia stata questa stessa evoluzione a provocare – impiegando qui ed ora un tempo più rapido, là o in altra epoca uno più lento, modificandosi secondo migliaia di circostanze locali – sia la lotta fra le dottrine religiose e le nuove idee acquisite dal pensiero moderno, sia le tregue fra le due potenze belligeranti, i cui principi speculativi traducevano le condizioni di queste tregue d'armi nella «lingua divina» della filosofia. Considerare la storia della filosofia da questo punto di vista, significa considerarla dal punto di vista materialistico. Ueberweg era sì un materialista ma, nonostante la sua erudizione, non sembra avesse alcuna nozione del materialismo *dialettico*. Ci ha dato soltanto quello che gli storici di filosofia sono soliti dare, un semplice susseguirsi di sistemi: questo sistema ha prodotto quell'altro, che a sua volta ne ha prodotto un terzo, e così via. Ma il susseguirsi di sistemi filosofici non è che un *fatto*, qualche cosa di *dato*, come oggi si dice, che ha bisogno di spiegazione e che non è in grado di spiegare la dialettica immanente di «principi speculativi». Per gli uomini del diciottesimo secolo tutto aveva spiegazione nell'attività dei «legislatori»²²⁹. Sappiamo già come la causa di questa risieda nello sviluppo sociale. Non impareremo mai a collegare la storia delle idee a quella della società, il mondo ideale a quello reale?

«La filosofia che si sceglie – dice Fichte – dipende da che uomo si è». Non vale la stessa cosa per ogni società, o più esattamente, per ogni data classe di una società? Non abbiamo il diritto di affermare con altrettanta convinzione: qualunque filosofia abbia una società o una classe d'una società, dipende da cosa è questa società o classe? Certo, non si deve mai dimenticare che se le idee dominanti in una data epoca ed in una classe sono determinate nel loro *contenuto* dalla posizione sociale di questa classe, nella *forma* si collegano strettamente alle idee dominanti nell'epoca precedente nella stessa classe o in quella superiore: «in tutti i campi dell'ideologia, la tradizione è una grande forza conservatrice» (F. Engels). Si consideri il socialismo:

*«Il socialismo moderno, considerato nel suo contenuto, è anzitutto il risultato del riconoscimento, da un lato, degli antagonismi di classe, dominanti nella società moderna, tra proprietari e non proprietari, salariati e borghesi; dall'altro, dell'anarchia dominante nella produzione. Considerato invece nella sua forma teorica, esso appare all'inizio come una continuazione più logica dei principi sostenuti dai grandi illuministi francesi del XVIII secolo. Come ogni nuova teoria, esso ha dovuto anzitutto ricollegarsi al materiale preesistente d'idee, per quanto avesse la sua radice nella realtà economica»*²³⁰.

L'influenza formale ma decisiva del materiale preesistente d'idee non si fa sentire solo in senso positivo, cioè non solo nel senso che per esempio i socialisti francesi della prima metà del nostro secolo si richiamavano agli stessi principi degli illuministi del secolo scorso. Quest'influenza assume anche un carattere negativo. Se Fourier lotta continuamente contro quella che ironicamente chiama la facoltà di perfezionamento suscettibile di perfezionamento, lo fa perché la teoria della perfettibilità umana ha svolto un ruolo importante nelle teorie degli illuministi. Se i socialisti utopisti francesi stanno per lo più in ottimi rapporti col buon dio, questo accade per *opposizione* alla borghesia che, in gioventù, era molto scettica al riguardo. Se gli stessi socialisti utopisti glorificavano *l'indifferentismo politico*, questo accade per opposizione alla dottrina secondo cui «*il legislatore può tutto*». Insomma, l'aspetto formale del socialismo francese è allo stesso modo, sia in senso *negativo* che positivo, determinato dalle teorie degli illuministi e, se vogliamo comprendere bene gli utopisti, dobbiamo averle chiare in testa. Quale collegamento esisteva fra la situazione economica della borghesia francese al tempo della Restaurazione e l'aspetto marziale che amavano darsi allora i piccoli borghesi? *Nessun collegamento diretto*; barba e speroni non cambiavano né in bene né in male la situazione. Ma noi già sappiamo che questa moda grottesca era il prodotto *diretto* della situazione della borghesia nei confronti

229 «Ma perché le lettere hanno dei momenti di riposo in cui gli spiriti cessano di produrre, in cui le nazioni sembrano sfiancate da una fecondità eccessiva? Gli è che lo scoraggiamento è spesso causato da errori immaginari, dalle debolezze delle persone ai posti di comando» [Tavole delle rivoluzioni della letteratura antica e moderna, dell'abate de Cournand, Parigi 1786, p. 25].

230 Engels, *Antidürhing*, Lipsia 1877, p. 1.

dell'aristocrazia. Nel campo delle ideologie, molti fenomeni possono essere spiegati solo indirettamente dall'influenza del movimento economico. Di questo si dimenticano molto spesso non solo gli avversari, ma anche i partigiani della teoria storica di Marx. Poiché in fondo l'evoluzione delle ideologie è determinata dallo sviluppo economico, i due processi si corrispondono sempre l'un l'altro: l'«opinione pubblica» si adatta all'economia. Ma ciò non vuol dire che nello studio della storia umana possiamo con pari diritto prendere come punto di partenza l'uno o l'altro lato, l'opinione pubblica o l'economia. Mentre, nelle sue grandi linee, lo sviluppo economico può essere soddisfacentemente spiegato con la sua propria logica, è soltanto nell'economia che trova spiegazione il cammino dell'evoluzione spirituale. Un esempio chiarirà il nostro pensiero.

Al tempo di *Bacone* e *Cartesio* la filosofia nutriva un grande interesse per lo sviluppo delle forze produttive:

«Invece di quella filosofia speculativa che s'insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica, mediante la quale, conosciute, in modo così distinto come conosciamo i diversi mestieri dei nostri artigiani, le forze e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, le potremmo adoperare nello stesso modo per tutti gli usi ai quali sono adatte, e così renderci come padroni e possessori della natura»²³¹.

Tutta la filosofia di *Cartesio* porta i segni di questo grande interesse. Lo scopo delle ricerche dei filosofi moderni sembra dunque essere chiaramente stabilito. Il materialismo – che del resto, osserviamo di passaggio, è una logica conseguenza della dottrina di *Cartesio* – si diffonde largamente in Francia; la parte più avanzata della borghesia marcia sotto la sua bandiera, sorge un'infuocata polemica, ma ... ci si dimentica delle forze produttive: i filosofi materialisti non ne parlano quasi mai, hanno altre propensioni, la filosofia sembra aver trovato un compito del tutto diverso. Perché? A quel tempo in Francia le forze produttive erano già sviluppate a sufficienza? I materialisti francesi disdegnavano quel dominio dell'uomo sulla natura che era stato il sogno di *Bacone* e *Cartesio*? Nessuna delle due cose! Ma al tempo di *Cartesio* – per rimanere in Francia – i rapporti di produzione del paese erano ancora favorevoli allo sviluppo delle forze produttive, mentre un secolo più tardi divennero loro d'*ostacolo*. Occorreva distruggerli, e per distruggerli occorreva attaccare le idee che li giustificavano. Tutto lo sforzo dei materialisti, avanguardia dei teorici della borghesia, si concentrò su questo punto e tutta la loro dottrina prese un carattere militante. La lotta contro la «superstizione» in nome della «scienza» e contro la «tirannide» in nome del *diritto naturale* divenne il compito più importante e più pratico [nel senso di *Cartesio*] della filosofia; lo studio immediato della natura ai fini d'un più rapido aumento delle forze produttive passò nuovamente in sottordine. Raggiunto lo scopo, distrutti i rapporti di produzione sorpassati, il pensiero filosofico prese un altro indirizzo ed il materialismo perse a lungo di significato. Il movimento della filosofia segue in Francia i cambiamenti dell'economia.

«A differenza di altri architetti, la scienza non soltanto disegna castelli in aria, ma costruisce qualche piano abitabile dell'edificio prima di gettarne le fondamenta»²³².

Un simile modo di procedere sembra illogico, ma trova giustificazione nella logica della vita sociale. Quando ai «filosofi» del Settecento veniva in mente che l'uomo è un prodotto dell'ambiente sociale, negavano ogni influenza su quest'ambiente persino all'opinione pubblica che, in altri casi, governava il mondo. La loro logica s'infrangeva ad ogni passo contro l'uno o l'altro lato dell'antinomia. Il materialismo dialettico se ne libera facilmente. Per i materialisti dialettici l'opinione degli uomini governa il mondo, visto che, secondo *Engels*,

«tutte le forze motrici delle loro azioni devono passare per la loro testa, trasformandosi in movimenti della loro volontà»²³³.

Ciò non toglie né che l'«opinione pubblica» abbia radice nell'ambiente sociale e, in ultima analisi, nei rapporti economici, né che ogni data «opinione pubblica» invecchi non appena il modo di produzione che la porta in

231 *Cartesio, Discorso sul metodo*, cap. 6.

232 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, p. 35.

233 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 57.

luce comincia ad invecchiare. L'economia plasma l'«opinione pubblica» che governa il mondo. A causa del fondamentale errore del suo metodo è fallito il tentativo di Helvetius di analizzare lo «spirito» partendo da un punto di vista materialistico. Per restare fedele al suo principio che «l'uomo non è che sensibilità», Helvetius s'è visto costretto ad ammettere che i più celebri giganti del pensiero e gli eroi più gloriosi sacrificatisi per il bene pubblico, così come i più miserabili sicofanti, abbiano agito soltanto per il piacere dei sensi. Contro questo paradosso protesta Diderot, ma si sottrae alla conclusione cui era giunto Helvetius solo rifugiandosi nel *campo idealistico*. Il tentativo di Helvetius, per quanto possa essere stato interessante, ha comunque compromesso la concezione materialistica dello «spirito» agli occhi del largo pubblico e perfino di molti «dotti». Si continua a credere che su quest'argomento i materialisti non possano fare altro che ripetere quanto già detto da Helvetius. Ma basta capire lo «spirito» del materialismo dialettico per assicurarsi come sia al riparo degli errori commessi dal suo predecessore *metafisico*. Il materialismo dialettico osserva i fenomeni nel loro sviluppo, ma dal punto di vista evolucionistico è un'assurdità altrettanto grande dire che gli uomini adattano *consapevolmente* idee e sentimenti morali ai rapporti economici, quanto sostenere che gli animali e le piante adattino coscientemente gli organi alle loro condizioni d'esistenza. In entrambi i casi abbiamo a che fare con un processo *inconscio*, al quale occorre dare una spiegazione materialistica. L'uomo che è riuscito a trovare tale spiegazione per *l'origine delle specie*, dice quanto segue sul «senso morale»:

«Prima di tutto sarà bene premettere che non desidero affermare che ogni animale puramente sociale, se le sue facoltà intellettuali divenissero attive e molto sviluppate come quelle dell'uomo, acquisirebbe un senso morale simile al nostro. Come vari animali hanno un certo senso della bellezza, se ammirano oggetti molto diversi, così essi potrebbero avere un senso del giusto e dell'ingiusto, anche se questo senso potrebbe condurli a seguire linee di condotta molto diverse. Se ad esempio, prendiamo un caso estremo, gli uomini fossero allevati nelle stesse precise condizioni delle api, non v'è quasi alcun dubbio che le nostre femmine non maritate crederebbero, come le api operaie, loro sacro dovere uccidere i fratelli, e le madri tenterebbero di uccidere le loro figlie feconde; e nessuno penserebbe di opporsi. Tuttavia nel caso che abbiamo supposto, l'ape, o qualunque altro animale sociale, raggiungerebbe, almeno così mi sembra, un certo senso del giusto e dell'ingiusto, ovvero una coscienza. Ogni individuo sentirebbe di possedere dentro di sé certi istinti più forti o persistenti, ed altri meno forti e persistenti; così, spesso si lotterebbe per decidere quale impulso si debba seguire; e si proverebbe soddisfazione o malcontento o anche infelicità quando la mente passasse in rassegna le impressioni del passato. In questo caso un ammonimento interiore direbbe all'animale che sarebbe stato meglio seguire un impulso piuttosto che un altro. Una linea di condotta doveva essere seguita e l'altra no; una sarebbe stata giusta e l'altra sbagliata»²³⁴.

All'autore, queste righe hanno attirato più di un rimprovero da parte delle persone «rispettabili». Un certo Sidgwick ha scritto nella «Academy» di Londra che «un'ape del più alto sviluppo» si sforzerebbe di trovare una soluzione «meno drastica» della questione demografica. Vogliamo ammetterlo per l'ape; ma la prova che la borghesia inglese, e non soltanto inglese, non ne abbia trovate di «meno drastiche» è reperibile in certi libri d'economia molto *rispettati* dalle persone «rispettabili». Nel giugno del 1848 e nel maggio del 1871 i borghesi francesi non furono affatto *meno drastici* di «un'ape del più alto sviluppo». I borghesi massacrarono [e fecero massacrare] i «loro fratelli» operai con ferocia inaudita e, cosa per noi ancor più significativa, con *la coscienza perfettamente tranquilla*. Si sono certamente detti che dovevano «prendere» questa «via» e «nessun'altra». Perché? Perché la morale dei borghesi è dettata dalla loro posizione sociale e dalla loro lotta con i proletari, esattamente come il «comportamento» degli animali è dettato dalle loro condizioni d'esistenza. Questi stessi borghesi francesi consideravano immorale lo schiavismo antico e probabilmente condannavano come cose indegne di uomini civili e perfino di api intelligenti i massacri degli schiavi ribelli nell'antica Roma. Un borghese come tale può ben essere «morale» e consacrarsi al bene pubblico; nella sua concezione della morale e del bene pubblico non supererà i confini che gli sono tracciati dalle condizioni materiali della sua vita, *indipendentemente dalla sua volontà e dalla sua coscienza*. Ed in questo, il borghese, non è per nulla

234 *L'origine dell'uomo*, Londra 1883, p. 99-100.

diverso dai membri delle altre classi. Riflettendo nelle sue idee e nei suoi sentimenti le condizioni materiali della sua esistenza, egli non fa che subire il destino comune dei «mortali».

«Al di sopra delle diverse forme di proprietà e delle condizioni sociali di esistenza si leva tutta una sovrastruttura di impressioni, di illusioni, di particolari modi di pensare e di particolari concezioni della vita. La classe intera crea questa sovrastruttura e le dà una forma sulla base delle sue proprie condizioni materiali e delle corrispondenti relazioni sociali. L'individuo singolo, cui queste cose pervengono attraverso la tradizione e l'educazione, può immaginarsi che esse costituiscano i veri motivi determinanti ed il punto di partenza della sua attività»²³⁵.

Ultimamente Jean Jaurés ha tentato una «fondamentale conciliazione fra il materialismo economico e l'idealismo nella loro applicazione allo sviluppo della storia»²³⁶. Brillante oratore, arriva un po' in ritardo, perché la concezione storica marxista non lascia molto da «conciliare» su questo terreno. Marx non ha mai chiuso gli occhi sui sentimenti morali che esercitano una funzione nella storia. Ha solo spiegato *l'origine di questi sentimenti*. Per permettere a Jaurés di capire meglio quella che ama chiamare la «formula di Marx» [il quale ha sempre preso in giro gli uomini con una formula], vogliamo citare per lui un altro brano del testo di Marx appena ricordato. Il riferimento è al partito «Social-Democratico» che nacque in Francia nel 1849:

«Il carattere proprio della socialdemocrazia²³⁷ si riassume nel fatto che vengono richieste istituzioni democratiche repubblicane non come mezzi per eliminare entrambi gli estremi, il capitale ed il lavoro salariato, ma come mezzi per attenuare il loro contrasto e trasformarlo in armonia. Ma per quanto diverse siano le misure che possano venir proposte per raggiungere questo scopo, per quanto queste misure si possano adornare, il contenuto rimane lo stesso. Questo contenuto è la trasformazione della società per via democratica, ma una trasformazione che non oltrepassa i quadri della piccola borghesia. Non ci si deve, però, rappresentare le cose in modo ristretto, come se la piccola borghesia intenda difendere per principio un interesse di classe egoistico. Essa crede, al contrario, che le condizioni *particolari* della sua liberazione siano le condizioni *generali*, entro le quali soltanto la società moderna può essere salvata e la lotta di classe evitata. Tanto meno si deve credere che i rappresentanti democratici siano tutti bottegai, o che nutrano per questi un'eccessiva tenerezza. Possono essere lontani dai bottegai, per cultura e situazione personale quanto il cielo è lontano dalla terra. Ciò che fa di essi i rappresentanti del piccolo borghese è il fatto che la loro intelligenza non va al di là dei limiti che il piccolo borghese stesso non oltrepassa nella sua vita, e perciò essi tendono, nel campo della teoria, agli stessi compiti ed alle stesse soluzioni a cui l'interesse materiale e la situazione sociale spingono il piccolo borghese nella pratica. Tale è, in generale, il rapporto che passa tra i rappresentanti politici e letterari di una classe e la classe che essi rappresentano» [p. 29].

L'eccellenza del metodo dialettico del materialismo di Marx si rivela nel modo più chiaro là dove si tratta di risolvere problemi di natura «morale» e nei cui confronti il materialismo del diciottesimo secolo era rimasto impotente. Ma anche solo per capire bene le soluzioni, ci si deve anzitutto liberare da *pregiudizi metafisici*. Invano Jaurés dice: «Non intendo mettere da un lato del muro divisorio la concezione materialistica, dall'altro la concezione idealistica»; invece torna proprio il metodo del «muro divisorio»: da una parte mette lo spirito, dall'altra la materia, qui la necessità economica, là i sentimenti morali, poi fa loro una bella predica, cercando di dimostrare che devono compenetrarsi a vicenda, così come «nella vita organica dell'uomo, si compenetrano il meccanismo del cervello ed il volere cosciente»²³⁸. Ma Jaurés non è il primo venuto. E' un

235 Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, p. 26.

236 Cfr., il suo discorso sulla concezione idealistica della storia nella «*Neue Zeit*», anno 13, Il vol., p. 545 e segg. [Si tratta di una conferenza su «*L'idealismo della storia*», tenuta a Parigi nel febbraio del 1895].

237 Abbiamo lasciato il termine usato da Marx, *socialdemocrazia*, e non *democrazia sociale*, com'era stato tradotto. Cfr. *op. cit.*

238 Il lettore abbastanza curioso da voler sapere come si *compenetrino* «l'idea di giustizia e diritto» e la necessità economica, leggerà con gran diletto l'articolo di P. Lafargue *Ricerche sulle origini dell'idea del bene e del giusto*, nel n. 9 della «*Revue philosophique*» del 1885. Non capiamo bene che cosa esattamente voglia significare compenetrazione fra la necessità economica e la suddetta idea. Se Jaurés intende con ciò che dobbiamo tentare di riorganizzare secondo i nostri sentimenti morali i rapporti economici della società civile, gli rispondiamo che: 1) è evidente; ma sarebbe difficile trovare nella storia un

uomo di vasta cultura, di buona volontà e notevole talento. Lo si legge volentieri [non abbiamo mai avuto il piacere di ascoltarlo], anche quando sbaglia. Purtroppo non si può dire altrettanto di una schiera infinita di avversari di Marx, che fanno a gara nell'attaccarlo. Il dott. Paul Barth, autore di un libro su *La filosofia della storia di Hegel e degli hegeliani fino a Marx ed Hartmann* [Lipsia 1890], ha compreso Marx talmente poco da riuscire a confutarlo. Dimostra che l'autore del *Capitale* si contraddice ad ogni piè sospinto. Guardiamo un po' più da vicino la sua argomentazione:

«Per la fine del Medioevo, lo stesso Marx ha fornito il materiale della confutazione di se stesso additando (Libro I, pp. 735-750) una delle cause dell' "accumulazione" del capitale nella espropriazione dei piccoli contadini inglesi ad opera dei signori feudali indotti dal rincaro dei prezzi della lana a trasformare gli arativi in pascoli curati da pochi pastori, nelle cosiddette "enclosures", e nella conversione di quegli stessi contadini in proletari senza terra e dimostra che si offrivano come salariati alla nascente manifattura. E' vero che in definitiva, secondo Marx, questa rivoluzione agraria trae origine dall'avvento della manifattura laniera, ma stando alla sua descrizione, i poteri feudali, gli avidi *landlords*, ne diventano le leve violente (Libro I, p. 747), cioè una forza politica si converte in un anello della catena dei rivolgimenti economici»²³⁹.

Come abbiamo già molto spesso mostrato, i filosofi del Settecento erano convinti che «*il legislatore può tutto*». Ma quando, all'inizio del nostro secolo, ci si accorse che a sua volta il legislatore, presunto onnipotente, era prodotto dell'ambiente sociale, quando si comprese che la «legislazione» di ogni singolo paese aveva radici nella struttura sociale, si fu inclini a credere nell'estremo opposto: la funzione del legislatore, prima sopravvalutata, venne spesso *sottovalutata*. Per esempio J.B. Say dice nella prefazione al *Trattato d'economia politica*:

«Si è a lungo confusa la *politica* propriamente detta, la scienza dell'organizzazione della società, con l'*economia politica*, che insegna come si formano, si distribuiscono e si consumano le ricchezze [...]. Le ricchezze sono per essenza *indipendenti* dall'*organizzazione* politica. Sotto tutte le *forme* di governo uno Stato può prosperare, se è bene amministrato. Si sono viste delle nazioni arricchirsi sotto *monarchi* assoluti; se ne sono viste andare in rovina sotto *consigli popolari*. Se la libertà politica è più favorevole allo sviluppo delle ricchezze, lo è solo indirettamente, così come è più favorevole all'istruzione».

I socialisti utopisti andarono ancor più lontano. Proclamarono apertamente che il riformatore dell'ordinamento sociale non deve aver nulla a che fare con la politica²⁴⁰. Questi due estremi avevano in comune il fatto di affondare le radici nella stessa mancanza di un'adeguata comprensione del nesso fra l'ordinamento sociale e quello politico di un paese. Marx ha scoperto questo nesso e gli è stato facile mostrare come e perché ogni lotta di classe è una lotta politica. In tutto ciò l'acuto dott. Barth ha visto solo una cosa: secondo Marx, un'azione politica, un atto «legislativo», non può esercitare alcuna influenza sui rapporti economici; secondo lo stesso Marx, ogni atto di questo tipo non è altro che apparenza, ragione per cui il primo contadino inglese che «alla fine del Medioevo» venne spogliato dal *landlord* della sua proprietà, vale a dire della posizione economica da lui occupata fino ad allora, butta all'aria come un castello di carta tutta la teoria storica del celebre socialista. Il baccelliere di Salamanca di Voltaire non ha mai dato prova di tanta perspicacia! Marx dunque, nel descrivere l'espropriazione dei beni in Inghilterra, si contraddice. Il sig. Barth, logico eccezionale, utilizza questa stessa *espropriazione* per provare che «*il diritto ha un'esistenza autonoma*». Ma

solo partito che si sia posto come obiettivo il trionfo di ciò che esso stesso crede contraddica la sua «idea di giusto e di buono»; 2) egli non si rende affatto conto del senso in cui usa le parole: parla della morale che, secondo l'espressione di Taine, detta *prescrizioni*, mentre i marxisti cercano di *constatare delle leggi* in quella che si potrebbe chiamare la loro dottrina morale. Stando così le cose, è inevitabile un malinteso.

239 *Op. cit.*, pp. 49-50.

240 «Nel nostro mondo civile abbiamo tutte le possibili forme di governo. Ma i paesi occidentali, che più o meno tendono alla forma di Stato *democratica*, sono forse meno afflitti dalla miseria spirituale, morale e materiale dei paesi orientali che si trovano più o meno sotto una forma di Stato *autocratica*? O il monarca di Prussia ha forse mostrato meno cuore per la miseria della classi più povere del popolo che la Camera dei deputati di Francia ed il re dei Francesi? I fatti ci inducono a *credere* il contrario, la riflessione ci *convince* tanto più del contrario, in quanto tutti gli sforzi politico-liberali più che lasciarci indifferenti ci fanno letteralmente *ribrezzo*» [M. Hess nel «*Gesellschaftsspiel*» del 1846].

poiché lo scopo dell'atto giuridico dei *landlords* inglesi aveva un tantino a che fare con i loro interessi economici, l'egregio dottore avanza la teoria, questa davvero libera da qualunque unilateralità: «il diritto ha dunque un'esistenza propria, autonoma, seppure non indipendente». Autonoma seppure non indipendente! Ecco una cosa versatile e che, meglio ancora, salva il nostro dottore da ogni «contraddizione». Se gli si dimostrasse che il *diritto* è determinato dall'*economia*, egli risponderebbe: perché non è indipendente. Se invece gli si spiegasse che l'*economia* è determinata dal diritto esclamerebbe che è appunto ciò che intendeva dire con la teoria dell'esistenza autonoma del diritto. L'acuto dottore sostiene la stessa cosa per la morale, per la religione, per tutte le altre ideologie. Tutte, senza eccezione, sono autonome, seppure non indipendenti. E', come si vede, la vecchia storia – ma sempre nuova – della lotta dell'eclettismo contro il monismo, la storia del «muro divisorio»; qui la *materia*, là lo *spirito*, due sostanze che conducono un'esistenza propria, autonoma seppure non indipendente. Ma lasciamo gli eclettici per ritornare alla teoria di Marx. Ci sono ancora da fare alcune osservazioni. Già le tribù selvagge hanno rapporti – pacifici e non pacifici – reciproci e, all'occasione, anche con popolazioni barbare e Stati civili. Naturalmente, questi rapporti influiscono sulla struttura economica di ogni società.

«Comunità diverse trovano nel loro ambiente naturale mezzi di produzione e mezzi di sussistenza diversi. Diversi sono quindi i loro modi di vivere e produrre, diversi i loro prodotti. E' questa diversità che, nel contatto fra le comunità, genera lo scambio dei rispettivi prodotti e perciò la loro graduale trasformazione in merci»²⁴¹.

Lo sviluppo della produzione di merci porta alla dissoluzione della comunità primitiva. In seno alla *gens* nascono nuovi interessi che alla fine generano un nuovo ordinamento politico [n.d.rocom, lo Stato]; inizia la lotta di classe, con tutte le sue inevitabili conseguenze nel campo dell'evoluzione politica, morale ed intellettuale dell'umanità. Le sue relazioni internazionali diventano sempre più complesse e danno origine a fenomeni che, a prima vista, sembrano contraddire la teoria storica di Marx. Pietro il Grande compì una rivoluzione che ha avuto un'enorme influenza sullo sviluppo economico della Russia. Ora, a spingere quest'uomo geniale ad agire in senso rivoluzionario furono dei bisogni di natura non economica, ma politica, i bisogni dello Stato. Analogamente, la sconfitta nella guerra di Crimea costrinse il governo di Alessandro II a fare tutto ciò che era in suo potere per lo sviluppo del capitalismo russo. La storia pullula di esempi del genere, i quali sembrano testimoniare l'esistenza autonoma del diritto internazionale, pubblico o altro. Ma osserviamo la cosa un po' più da vicino.

Da che dipendeva la potenza degli Stati dell'Europa occidentale, che destò il genio del grande moscovita? *Dallo sviluppo delle loro forze produttive*. Pietro lo capiva molto bene, tanto che fece di tutto per accelerare lo sviluppo di queste forze in patria. Ma da dove provenivano i mezzi di cui disponeva? Com'era nato il potere da despota asiatico di cui seppe servirsi con così tremenda energia? Questo potere traeva origine dall'*economia* russa; quei mezzi trovavano un limite nei rapporti di produzione allora vigenti in Russia. Nonostante il terribile potere e la ferrea volontà, Pietro non riuscì, non poteva riuscire, a fare di San Pietroburgo un Amsterdam o a trasformare la Russia in una potenza marittima com'era sempre stato il suo sogno. La riforma di Pietro il Grande generò in Russia un fenomeno peculiare. Egli si era proposto di trapiantarvi le manifatture europee, ma mancavano gli operai. Fece quindi lavorare nelle manifatture *i servi di Stato: la servitù della gleba industriale*, forma sconosciuta nell'Europa occidentale, è esistita in Russia fino al 1861, cioè fino all'emancipazione dei servi della gleba. Un esempio non meno significativo è la servitù dei contadini nella Prussia orientale, nel Brandeburgo, nella Pomerania ed in Slesia, dalla metà del sedicesimo secolo. Lo sviluppo del capitalismo nei paesi occidentali ha regolarmente *seppellito* le forme feudali di sfruttamento del produttore. Nell'angolo d'Europa ora ricordato, questo stesso sviluppo le consolidò per un tempo abbastanza lungo. Analogamente, lo schiavismo nelle colonie europee è un esempio a prima vista paradossale di sviluppo capitalistico. Questo fenomeno, come i precedenti, non trova spiegazione nella logica della vita economica dei paesi in cui si è manifestato. Per spiegarlo si devono prendere in esame i *rapporti*

241 *Il Capitale*, I, p. 353.

economici internazionali. Eccoci così tornati al punto di vista dell'azione reciproca. Sarebbe da stolti dimenticare che questo non solo è un punto di vista legittimo, ma anche assolutamente inevitabile. Solo, sarebbe altrettanto assurdo dimenticare che, di per sé, esso non spiega nulla; per utilizzarlo dobbiamo sempre cercare il «terzo» e «superiore», che per Hegel è il concetto e per noi la situazione economica dei popoli e dei paesi, di cui si tratta di constatare e comprendere l'influenza reciproca.

La letteratura e le arti di ciascun paese civile esercitano un'influenza più o meno grande sulla letteratura e le arti di altri paesi civili. *Quest'influenza reciproca è un effetto dell'analogia della struttura sociale in tali paesi. Una classe che si trova in lotta contro i suoi nemici si conquista una posizione nella letteratura di un paese. Quando in un altro paese la stessa classe comincia a muoversi, s'impadronisce delle idee e delle forme create dalla sua sorella più evoluta, ma le modifica e le supera, o resta loro indietro, a seconda delle differenze fra la sua situazione e quella della classe che ne ha creato i modelli. Abbiamo visto che l'ambiente geografico ha avuto una grande influenza sullo sviluppo storico dei popoli. Ora vediamo che i rapporti internazionali hanno forse su questo sviluppo un'influenza anche maggiore. L'influenza congiunta dell'ambiente geografico e delle relazioni internazionali spiega le enormi differenze che rintracciamo nei destini storici dei popoli, benché le leggi fondamentali dell'evoluzione sociale siano dovunque le stesse. Si veda come la concezione storica di Marx, anziché essere «limitata» ed «unilaterale», apra un campo immenso all'indagine. Solo per coltivare una piccola parte di questo campo occorrono molto lavoro, molta pazienza ed un grande amore per la verità. Ma tutto ciò è nostro; l'eredità è acquisita; il lavoro è stato iniziato dalle mani di impareggiabili maestri, noi non abbiamo che da proseguirlo. Dobbiamo farlo, se non vogliamo che nelle nostre teste la geniale idea di Marx si trasformi in qualche cosa di «grigio», «tetro», «cadaverico».*

«Quando il pensiero se ne resta nell'universalità delle idee – dice molto bene Hegel – come accade di necessità nei primi filosofi (per es. nell'essere della scuola eleatica, nel *divenire* di Eraclito, e simili), a ragione gli si fa rimprovero di *formalismo*; anche in una filosofia sviluppata può accadere che si prendano le sole proposizioni e determinazioni astratte – per es., che nell'assoluto tutto è uno, l'identità del soggetto e dell'oggettivo – e, passando poi al particolare, non si faccia altro che ripeterle»²⁴².

A ragione ci si potrebbe rimproverare lo stesso *formalismo* se di una data società non sapessimo ripetere altro che *l'anatomia di questa società risiede nella sua economia*. E' incontestabile, ma non basta; si tratta di saper fare uso scientifico di un'idea scientifica; si tratta di sapersi dare ragione di tutte le funzioni vitali di questo organismo, la cui natura anatomica è determinata dall'economia; si tratta di comprendere come si muove, si nutre, come le sensazioni ed i concetti che vi si formano *divengano* ciò che sono grazie a questa *struttura anatomica*; come si trasformano con i cambiamenti intervenuti nella struttura, ecc. E' solo a questa condizione che possiamo fare progressi; ed è solo osservando questa condizione che possiamo esserne fiduciosi. Comunemente, nella concezione materialistica della storia, si vede una dottrina che proclama la sottomissione degli uomini al giogo di una necessità implacabile e cieca. Niente di più insensato! E' proprio la concezione materialistica della storia ad indicare agli uomini il cammino che li guiderà *dal campo della necessità in quello della libertà*. Sul piano morale, il filisteo, eclettico *per eccellenza*, è sempre «idealista». Egli si aggrappa all'«ideale» con tanta più cocciutaggine, quanto più la sua ragione si sente impotente di fronte alla *tragica prosa della vita sociale*. Questa ragione non trionferà mai sulla necessità economica: un ideale resterà sempre un ideale; non si realizzerà mai, perché «ha un'esistenza propria, autonoma, seppur non indipendente», perché gli è impossibile sbucar fuori da dietro il suo «muro divisorio». Qui: spirito, ideale, dignità umana, fratellanza, ecc.; là: materia, necessità economica, sfruttamento, concorrenza, crisi, bancarotta, truffa universale e reciproca. Fra questi due regni non v'è conciliazione possibile. *Per un simile «idealismo morale» i materialisti moderni hanno solo disprezzo*, poiché hanno un concetto ben più elevato della forza della ragione umana. Certo, nel suo sviluppo, questa è spinta avanti dalla necessità economica, ma appunto perciò quello che è davvero ragionevole non è affatto costretto a rimanere eternamente nello stato di «ideale». *Ciò che è ragionevole diviene anche reale* ed è con tutta l'irresistibile forza della necessità

242 *Enciclopedia*, I parte, § 12, introduzione.

economica che si assume di realizzarlo.

I «filosofi» del Settecento ripetevano fino alla nausea che l'opinione pubblica governa il mondo e che quindi nulla può resistere alla ragione, che «alla fine ha sempre ragione». Nondimeno, questi stessi filosofi nutrivano spesso seri dubbi sulla forza della ragione, dubbi che sorgevano logicamente dall'altro lato della teoria propria dei «filosofi». Se il «legislatore» può tutto, o fa trionfare la ragione oppure ne spegne la fiaccola. Perciò, ci si deve aspettare di tutto dal «legislatore». Nella maggioranza dei casi, tuttavia, i legislatori, i monarchi che dispongono dei destini dei loro popoli, si occupano ben poco del trionfo della ragione. Le prospettive della ragione sono perciò divenute irrisorie, ed ai filosofi non resta che affidarsi al caso, che presto o tardi darà il potere ad un «*principe*» amico della ragione. Già sappiamo che Helvetius contava in realtà soltanto su un caso fortunato. Ascoltiamo un altro filosofo della stessa epoca:

«I principi più evidenti sono spesso i più contraddetti; essi devono combattere l'ignoranza, la crudeltà, l'abitudine, la cocciutaggine, la vanità degli uomini; in una parola gli interessi dei grandi e la stupidità del popolo, che li tengono sempre aggrappati ai loro vecchi sistemi. L'errore difende palmo a palmo il suo terreno; è solo a forza di battaglie e di perseveranza che si riesce a strappargli la più piccola delle conquiste. Non per questo crediamo che la verità sia inutile: il suo seme, una volta gettato, sussiste, con il tempo fruttifica e, simile a quelle sementi che, prima di spuntare restano a lungo sepolte nella terra, attende le circostanze che lo potranno sviluppare [...]. E' quando dei sovrani illuminati governeranno le nazioni che la verità produce i frutti che si ha il diritto di aspettarne. Infine, quando le nazioni sono stanche delle miserie e delle calamità innumerevoli che i loro errori hanno prodotto, la necessità le costringe a ricorrere alla verità, che sola le mette al riparo dei mali di cui la menzogna ed il pregiudizio le avevano a lungo fatte soffrire»²⁴³.

Sempre la stessa fiducia in «*sovrani illuminati*», sempre lo stesso dubbio nella forza della «*ragione*»! Si paragoni a queste vuote e timide speranze la forte e sicura convinzione di Marx, il quale ci dice come non vi sia nessun sovrano, né ora né mai, che possa opporre vittoriosa resistenza allo sviluppo delle forze produttive del suo popolo e perciò *alla sua liberazione dal giogo di istituzioni antiquate*, e si dica: chi crede più fermamente nella forza della ragione e nel suo trionfo finale? Da una parte un «*forse*» riservato, dall'altra una *certezza* incrollabile come quella che ci dà una dimostrazione matematica. Alla loro divinità, la «*ragione*», i materialisti potevano credere solo a metà, perché nella loro teoria questa divinità si scontrava sempre contro le bronzee leggi del mondo materiale, contro la cieca *necessità*. «L'uomo giunge al termine della sua vita – dice Holbach – senza essere stato libero un solo istante dal momento della nascita fino a quello della morte»²⁴⁴. Un materialista deve sostenerlo se, come dice Priestley,

«la dottrina della necessità è conseguenza immediata della dottrina della materialità dell'uomo; perché il meccanismo è indubbiamente conseguenza del materialismo»²⁴⁵.

Ma finché non si sapeva in che modo questa necessità poteva generare la libertà, era inevitabile dover essere fatalisti. «Tutti gli avvenimenti sono legati gli uni agli altri», dice Helvetius. «Una foresta abbattuta nel Nord modifica i venti, i raccolti, le arti, i costumi ed il governo di un paese». Holbach parla delle conseguenze incalcolabili che può avere per la storia di un regno il movimento di un solo atomo nel cervello di un despota. Nella comprensione del ruolo della necessità nella storia, il determinismo dei «filosofi» non andava oltre; perciò secondo loro il movimento storico era anche soggetto al caso, questa moneta spicciola della *necessità*. La libertà rimase in antitesi alla necessità ed il materialismo, come dice Marx, non riuscì a capire l'*attività umana*. Gli idealisti tedeschi notarono molto chiaramente questo lato debole del materialismo metafisico; ma ad essi l'unificazione fra libertà e necessità riuscì solo con l'aiuto dello spirito assoluto, ossia di un *artificio*. I materialisti moderni alla Moleschott si muovono nelle contraddizioni dei materialisti del Settecento. Solo Marx ha saputo, senza rinunciare nemmeno per un istante alla dottrina della «*materialità*

243 *Saggio sui pregiudizi, dell'influenza delle opinioni sui costumi e sulla felicità degli uomini*, ecc. Liegi 1797, p. 37. Il libro è attribuito ad Holbach o al materialista Dumarsais, il cui nome è indicato sul titolo.

244 *Il buon senso attinto dalla natura*, I p. 120.

245 *Una libera discussione sui principi del materialismo ecc.*, p. 241.

dell'uomo», conciliare ragione» e «necessità», analizzando la «*prassi umana*». L'umanità

«si pone sempre soltanto quei problemi che è in grado di risolvere, perché, a guardare bene, si trova sempre che il problema stesso sorge solo dove e quando le condizioni materiali della sua soluzione sono presenti o almeno in processo di diventarlo»²⁴⁶.

I materialisti metafisici videro come la necessità *soggiogava* gli uomini [«*una foresta abbattuta*», ecc.]; il *materialismo dialettico* mostra come li libererà.

«I rapporti di produzione borghesi sono l'ultima forma antagonista del processo di produzione sociale; antagonista non nel senso di un antagonismo individuale, bensì di un antagonismo nascente dalle condizioni sociali di vita degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel grembo della società borghese creano nello stesso tempo le condizioni materiali per la soluzione di tale antagonismo. Con questa formazione sociale, perciò, si chiude la preistoria della società umana»²⁴⁷.

La pretesa teoria fatalistica di Marx è proprio quella che, per la prima volta nella storia della scienza economica, ha posto fine al feticismo per cui gli economisti erano indotti a spiegare le categorie economiche – il valore di scambio, il denaro, il capitale – con la natura degli oggetti materiali e non con quella dei rapporti fra gli uomini nel processo di produzione²⁴⁸. Qui non si tratta di esporre che cosa Marx ha fatto per l'economia politica. Vogliamo solo osservare che in questa scienza egli utilizza lo stesso metodo e, nel trattarla, parte dallo stesso punto di vista che nell'interpretazione della storia: il punto di vista dei rapporti fra gli uomini nel processo di produzione. Da ciò si può misurare il valore intellettuale di coloro – e sono ancora molti specialmente oggi in Russia – che «*riconoscono*» le teorie economiche di Marx e ne «*respingono*» le concezioni storiche. Chi ha compreso che cosa sia il *metodo dialettico* del materialismo di Marx, può anche giudicare il valore scientifico delle discussioni che di tanto in tanto sorgono intorno al quesito se il metodo usato da Marx nel *Capitale* sia *induttivo* o *deduttivo*. Il metodo di Marx è *insieme* induttivo e deduttivo. Ed è, inoltre, il più rivoluzionario dei metodi che mai siano stati applicati.

«Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda in Germania perché sembrava trasfigurare e glorificare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale è uno scandalo ed un abominio per la borghesia ed i suoi ideologi dottrinari, perché nella sua comprensione positiva dello stato di cose esistente include nello stesso tempo anche il riconoscimento della sua negazione, del suo necessario tramonto; perché considera ogni forma sociale storicamente sviluppata come in movimento fluido, e quindi tiene conto della sua natura transeunte non meno che della sua esistenza immediata; perché non si lascia intimidire da nulla, ed è per sua essenza critica e rivoluzionaria»²⁴⁹.

Holbach, uno dei rappresentanti rivoluzionari della filosofia francese del secolo scorso, inorridiva per la caccia ai mercati senza la quale la borghesia moderna non potrebbe sussistere. Avrebbe voluto porre freno a questo aspetto del movimento storico. Marx saluta con entusiasmo in questa stessa caccia ai mercati, in questa fame di profitto, una forza distruttiva dell'ordine esistente, un presupposto dell'emancipazione dell'umanità.

246 Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Prefazione, p. VI.

247 *Ibid.*

248 «Fino a che punto una parte degli economisti si lascia trarre in inganno dal feticismo inerente al mondo delle merci, o dalla parvenza *oggettiva* delle determinazioni *sociali* del lavoro, è dimostrato fra l'altro dalla polemica tediosamente insipida sul ruolo della natura nella formazione del valore di scambio. Poiché il valore di scambio è un determinato modo sociale di esprimere il lavoro speso in un oggetto, esso non può contenere sostanza naturale più che ne contenga, poniamo, il corso dei cambi. Essendo la forma merce la forma più generale e meno sviluppata della produzione borghese – ragione per cui appare così presto [...] - mettere a nudo il suo carattere feticistico sembra ancora relativamente facile. In forme più concrete, tuttavia, anche questa apparenza di semplicità svanisce. Da dove traggono origine le illusioni del sistema monetario? Esso non ha visto che, come denaro, l'oro e l'argento rappresentano un rapporto sociale di produzione; ma li ha visti nella luce di cose naturali dotate di proprietà stranamente sociali. E la moderna economia politica, che piena di boria e di sussiego sogghigna del sistema monetario, non tradisce a sua volta smaccatamente il proprio feticismo non appena considera il capitale? Da quanto tempo è svanita l'illusione fisiocratica che la rendita fondiaria nasca non dalla società ma dalla terra?» [*Il Capitale*, pp. 52-53].

249 *Il Capitale*, I, Prefazione alla seconda edizione, p. XIX.

«La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutata conservazione dell'antico modo di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza ed il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le altre. Tutte le stabili ed arrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono, e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si svapora, ogni cosa sacra viene sconosciuta e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci [...].

Sfruttando il mercato mondiale la borghesia ha reso cosmopolita la produzione ed il consumo di tutti i paesi [...]. In luogo dell'antico isolamento locale e nazionale, per cui ogni paese bastava a se stesso, subentra un traffico universale, una universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra. E come nella produzione materiale, così anche in quella spirituale. I prodotti spirituali delle singole nazioni diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali esce una letteratura mondiale»²⁵⁰.

Mentre combattevano la *proprietà feudale*, i materialisti francesi cantavano le lodi della *proprietà borghese*, concepita come la vera anima di ogni società umana. Vedevano solo un aspetto della cosa. Consideravano la proprietà borghese come il frutto del lavoro personale del proprietario. Marx mostra dove metta capo la dialettica immanente della proprietà borghese:

«Il prezzo modico del lavoro salariato è il minimo del salario, ossia la somma dei mezzi di sussistenza per mantenere in vita l'operaia in quanto tale. Quello dunque di cui l'operaio salariato si appropria con la sua attività, gli basta soltanto per riprodurre la sua nuda esistenza [...].

Nella vostra società attuale la proprietà privata è abolita per nove decimi dei suoi membri; anzi essa esiste precisamente in quanto per quei nove decimi non esiste»²⁵¹.

Per quanto rivoluzionari fossero, i materialisti francesi si rivolgevano soltanto alla *borghesia illuminata ed alla nobiltà «filosofante»* passata nel campo della borghesia. Mostravano un'insuperabile paura della «canaglia», del «popolo», della «*massa incolta*». Ma la *borghesia* era e poteva solo essere *rivoluzionaria a metà*. Marx si rivolge al *proletariato*, la *classe rivoluzionaria nel senso pieno del termine*.

«Tutte le classi che finora si sono impossessate del potere hanno cercato di assicurarsi la posizione raggiunta assoggettando tutta la società nelle condizioni del loro guadagno. I proletari, invece, possono impossessarsi delle forze produttive sociali soltanto abolendo il loro modo di appropriazione attuale [...]. I proletari non hanno nulla di proprio da salvaguardare; la loro missione è distruggere tutti i titoli precedenti e le garanzie giuridiche della proprietà privata»²⁵².

Nella loro lotta contro l'ordine sociale esistente, i materialisti non cessavano di appellarsi ai «potenti», ai «*sovrani illuminati*». Cercavano di provare loro che, in fondo, le loro teorie erano più che innocue. Di fronte ai «*potenti*» Marx ed i marxisti prendono una posizione ben diversa:

«I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Essi dichiarano apertamente che i loro scopi non possono essere raggiunti che con l'abbattimento violento di ogni ordinamento sociale finora esistente. Tremino pure le classi dominanti davanti ad una rivoluzione sociale comunista. I proletari non vi hanno nulla da perdere fuorché le loro catene. Ed hanno un mondo da guadagnare»²⁵³.

E' del tutto ovvio che una simile dottrina non sia accolta con favore nella cerchia dei «potenti». Divenuta una

250 Marx/Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cap. I.

251 *Ibid.*, cap. II. La legge del salario di cui parla Marx è stata da lui formulata in modo più esatto nel *Capitale*, dove spiega come in realtà essa sia ancor più sfavorevole al proletariato. Ma quel che è detto nel *Manifesto* basta a distruggere le illusioni che il secolo diciannovesimo aveva ereditato dal secolo o, meglio, dai secoli precedenti.

252 *Ibid.*, cap. I.

253 *Ibid.*, cap. IV.

classe reazionaria, oggi la borghesia cerca di «far girare all'indietro la ruota della storia». I suoi ideologi non sono nemmeno in grado di comprendere l'immenso valore scientifico delle scoperte di Marx. In compenso, il proletariato si serve della sua teoria storica come della guida più sicura nella lotta d'emancipazione. Questa teoria, che riempie d'orrore la borghesia per il suo preteso fatalismo, infonde nei proletari una straordinaria energia. Nella sua difesa della «dottrina della necessità» contro gli attacchi di Price, Priestley scriveva fra l'altro:

«Per non parlare di me stesso, che pure non sono di certo l'animale più fiacco e più indolente, dove trovare maggiore entusiasmo, impegno più forte ed assiduo, perseguimento più appassionato e tenace dei più importanti obiettivi, che presso coloro che si conoscono come seguaci della dottrina della necessità (*necessarians*)?»²⁵⁴.

Priestley allude ai cristiani «*necessarians*» inglesi dei suoi giorni. Può aver torto o ragione ad attribuire loro un simile entusiasmo. Ma intrattenetevi soltanto un po' coi signori Bismarck, Caprivi, Crispi o Casimir Périer: vedrete che miracoli sanno dire dell'attività e dell'energia dei *necessarians*, dei «fatalisti» dei giorni nostri: i *lavoratori socialdemocratici!*

254 Priestley *op. cit.*, p. 391.