

CARLO VIVALDI-FORTI

## CULTURA E POLITICA IN EUROPA NEL SECOLO XVIII

### PRELUDIO AL SETTECENTO

Non è mai facile descrivere lo spirito di un secolo. La divisione del tempo in giorni, mesi, anni, non corrisponde infatti a nessun criterio culturale oggettivo, ma soltanto a concetti astronomici quali la rotazione e la rivoluzione. Lo scopo per cui l'uomo avverte il bisogno di numerare il costante ripetersi di simili eventi è quindi eminentemente pratico, caratteristico di forme di vita associata, non importa se primitive o evolute. Nella fattispecie il nostro obiettivo è comprendere cosa accada, tra cultura e politica, nel periodo compreso fra il 31 dicembre del 1700 e il 31 dicembre del 1800. Tale compito si presenta a prima vista assai arduo: i pensieri e le azioni degli uomini si lasciano difficilmente ingabbiare nei simboli del calendario. Qualsiasi fenomeno sociale proviene dal passato, si sviluppa nel presente e prepara il futuro. La storia, però, non avanza secondo una linea ascendente continua, ma attraverso una serie di segmenti più o meno lunghi che non escludono improvvise cadute, ritorni all'indietro anche significativi, a cui fanno poi seguito fughe in avanti. In linea di principio ogni secolo contiene sia elementi del precedente, che del successivo. L'esempio tipico è quello del ventesimo, che fino al primo conflitto mondiale mantiene tutte le caratteristiche del diciannovesimo, mentre spicca il volo verso il ventunesimo dopo il crollo dei muri nel 1989 e l'inizio del processo di globalizzazione.

A tale regola non fa eccezione il Settecento. Esso rappresenta una svolta nella storia umana, in quanto i problemi, le contraddizioni, ma anche le energie che si accumulano nei periodi precedenti giungono a maturazione, causando uno di quei cambiamenti epocali

destinati a segnare per lunghissimo tempo, nel bene e nel male, il destino della civiltà. Se vogliamo comprendere davvero cosa rappresenti la rivoluzione francese non possiamo evitare di volgerci all'indietro, agli avvenimenti che l'hanno preparata fin dalla fine del Medio Evo, dal crollo di quella *Respublica christianorum* fondata sull'idea di "Cristo Re", che aveva caratterizzato non solo i tanto disprezzati secoli bui (che poi così bui non erano, paragonati a ciò che sarebbe accaduto dopo!), ma tutta la vicenda del Sacro Romano Impero fino all'avvento del libero Comune e della Signoria. L'Europa moderna, con tutti i suoi conflitti nazionali ed etnici, con i suoi localismi e rivendicazioni scioviniste, nasce al tempo della lotta delle investiture e della rivalità fra Imperatore e Papa. Entrambi, con l'irrigidimento e l'estremismo delle loro posizioni, contribuiscono a distruggere la base su cui poggia il carattere terreno-trascendente dell'Impero. Sciolto il giuramento e il vincolo di fedeltà che legava il vassallo al proprio *Dominus*, sorge sotto Federico II il primo Stato burocratico, precursore dei successivi principati, che prevede un apparato amministrativo di funzionari retribuiti.

Più o meno nello stesso periodo si afferma il libero Comune, cioè l'autonomia delle città, grandi e piccole, che si autogovernano. Il vincolo imperiale, beninteso, non è ancora formalmente abolito, ma la *longa manus* del sovrano s'intromette sempre meno nei loro affari limitandosi ad esigere, di tanto in tanto, qualche contributo finanziario, neppure troppo esoso. Sorgono così vere e proprie superpotenze continentali, basti pensare, in Italia, a metropoli come Venezia, Milano, Firenze, Genova. Queste, più tardi, si trasformeranno in Signorie, poco importa se di tipo monarchico o aristocratico-repubblicano. Nell'epoca comunale si sviluppano poi industria e commercio, si formano i primi patrimoni in denaro, svincolati dalla proprietà terriera. Il settore trainante, in tutta Europa, risulta quello della fabbricazione dei panni, attività a cui si dedica in larga misura la nuova borghesia e, per ragioni speculative, anche parte della vecchia nobiltà feudale. Emblematico il caso di Genova, ove la classe dirigente è costituita sia dalle famiglie del nuovo ceto imprenditoriale (per esempio i Boccanegra, gli Adorni, i Fregoso, detti *populares*), sia dalle casate storiche del Sacro Romano Impero (come i Grimaldi, i Fieschi, gli Spinola, i Doria, i Vivaldi, definiti *nobiles*). Fra i due gruppi scoppiano sanguinose liti e guerre civili per superare le quali,

nel 1528, Andrea Doria organizza quello che, con linguaggio moderno, potremmo definire un colpo di Stato militare (egli è infatti ammiraglio), imponendo quindi una nuova Costituzione non più comunale ma signorile, che accentra l'intero potere nelle mani di un Senato eletto dalle 28 famiglie degli Alberghi, tutte nobili per legge, e del Doge, nominato da questa assemblea. Tale ordinamento, con poche variazioni, resisterà fino alla caduta della Repubblica ligure sotto i colpi delle truppe napoleoniche.

Simile evoluzione si nota, con marginali differenze, in tutte le grandi città della Penisola e nella maggioranza di quelle europee. I piccoli centri, uno dopo l'altro, cadono nelle mani della capitale più vicina. Tipico il caso della Toscana, quasi totalmente incorporata nel dominio fiorentino dei Medici, con le sole eccezioni di Lucca e di Massa. Le conseguenze, però, appaiono decisive anche sul piano degli studi universitari, dell'arte e della ricerca. Dalla nuova classe dirigente, quella borghesia di arricchiti spesso nobilitata dal Signore e ammessa a Corte, provengono bensì i protettori di tanti grandi ingegni, ma essi diventano tuttavia anche i loro padroni. Il pensiero, giorno dopo giorno, si emancipa dai vincoli di fedeltà alla Chiesa e alla sua dottrina, già fondamento del tramontato Impero cristiano, per lanciarsi in speculazioni ardite, impensabili soltanto due secoli prima. A tal proposito, uno fra i trattatisti più audaci di questo periodo appare Niccolò Machiavelli. Egli non è, al contrario di quel che molti pensano, un amorale o un mostro di cinismo, ma un osservatore critico di un'epoca in cui l'Impero è scomparso, ma lo Stato nazionale non è ancora sorto. Esistono invece molte Signorie, effetto dell'espansione dei comuni maggiori attraverso campagne militari di conquista. La situazione evolve verso quella «guerra di tutti contro tutti» teorizzata più avanti da Hobbes. Per il momento il massimo problema del Principe è conservare il regno e, al limite, la vita stessa. Il celebre fiorentino, nell'elargire i suoi preziosi consigli al supremo detentore del potere, si allontana dall'etica tradizionale e chiude definitivamente con quel poco di Medio Evo tuttora sopravvissuto. Il suo principio ispiratore è l'individualismo e il suo scopo l'utilità immediata.

Il vero terremoto, che segna il confine fra due epoche, appare tuttavia la Riforma luterana. Non possiamo addentrarci in questa sede nei suoi aspetti teologici, ma rileviamo come sul piano sociale essa

rovesci, *sic et simpliciter*, la gerarchia di valori prevalsa fino ad allora. Il rapporto dell'uomo con Dio non è più comunitario, ma strettamente personale. Come se non bastasse, il segno della Sua benevolenza si manifesta nel successo pratico negli affari e nel lavoro. Il capitalismo moderno affonda le proprie radici in questa etica efficientistica che avrà il merito di rendere possibile lo sviluppo economico moderno, ma anche la colpa di aver contribuito alla disgregazione della comunità autentica (*Gemeinschaft* secondo la definizione di Gustav Toennies), per aprire le porte a forme di Stato burocratico e di alienazione collettiva, a somiglianza di una società per azioni, (*Gesellschaft*).

La filosofia sociale nella storia è nata sempre solo dove la comunità già esistente era in qualche modo in pericolo. Sia perché essa non era più in grado di assolvere in maniera soddisfacente i suoi compiti tradizionali, sia perché l'ordinamento vigente non soddisfaceva più, e altre classi premevano per la conquista del potere. Questa è stata senza eccezioni la situazione tipica nella quale sono nate le idee sociali in senso stretto; esse sono sempre la risposta della vita stessa a situazioni senza via d'uscita.

Tale brano del politologo tedesco Kurt Schilling, tratto dal suo celebre saggio *Geschichte der sozialen Ideen* del 1957, può aiutarci a comprendere per quali motivi il sedicesimo secolo veda il fiorire di molti progetti utopici di società perfetta e di molti autori che scrivono di politica.

Non solo la Riforma luterana, ma anche le conseguenze economiche e commerciali della scoperta dell'America pongono a rischio gli assetti consolidati risalenti al Medio Evo, inaugurando un'altra di quelle situazioni di *vacuum* d'idee e di potere, tipiche delle ere di forti e convulsi cambiamenti. Autori come Tommaso Moro, Tommaso Campanella, e Francis Bacone, con i loro rispettivi progetti di *Utopia*, *Città del Sole* e *Nuova Atlantide* rispondono ad una esigenza ormai largamente diffusa: la costruzione di un nuovo modello sociale dopo la definitiva eclissi di quello precedente. Tra le opere ricordate, mentre le prime due s'ispirano a forme di neoplatonismo totalmente distaccate dal reale, l'ultima spicca invece per le sue intuizioni profetiche. Bacone è uno dei primi filosofi ad occuparsi di scienza e di tecnica. La sua città immaginaria non si fonda su principi astratti, ma sul ruolo decisivo assegnato ad un grande istituto di

ricerca scientifica, *La casa di Salomone*, fornito di immenso potere. Esso provvede a pianificare la produzione secondo moderni criteri di divisione del lavoro, prevedendo addirittura una sorta di *welfare*, per cui sanità e assistenza sarebbero gestite dalla mano pubblica.

Il suo lavoro inaugura il grande filone filosofico-scientifico del '600, premessa indispensabile al XVIII secolo e alla sua Società dei Lumi. Se già la rivoluzione copernicana aveva demolito alla radice il sistema tolemaico, collocando il sole e non la terra al centro dell'universo, sarà con Galilei che la ricerca compirà quel balzo in avanti irreversibile, da cui deriveranno non solo le scienze dalla natura, ma pure la filosofia, la sociologia, la psicologia, le dottrine politiche moderne. Dopo il grande pisano e l'applicazione del suo metodo d'indagine, nulla resterà come prima nell'intero mondo del pensiero. Spetterà al suo successore Isaac Newton completare l'opera con la celebre enunciazione del metodo induttivo, che ben più di quello deduttivo tradizionale avrebbe avviato l'umanità verso il dominio della ragione, contrapposto a quello fideistico prevalso fino ad allora. Sarebbe molto interessante studiare l'evoluzione del pensiero filosofico del Seicento, con lo straordinario fiorire di personalità eccelse quali Cartesio, Pascal e tanti altri. Tale compito esulerebbe però dai limiti prefissati e richiederebbe da solo un intero trattato. Sul piano politico, invece, occorre soffermare lo sguardo su pensatori come Althusius e Grotius, rispettivamente un tedesco e un olandese, fra i primi a formulare la teoria del "contratto sociale", tipicamente moderna e strettamente legata all'assolutismo, metodo di governo comune sia alle Signorie rinascimentali che alle grandi Monarchie nazionali sorte dal frazionamento del Sacro Romano Impero.

Su questa strada molto più avanti si spinge Thomas Hobbes il quale, avendo sperimentato sulla propria pelle gli orrori della rivoluzione inglese e della dittatura di Cromwell, pone a fondamento dello Stato una esigenza quasi ossessiva di pace sociale. La sua concezione della natura umana appare assai pessimistica. Essendo l'uomo lupo per l'altro uomo, qualora la sua brama di potere e il suo istinto di rapina non venissero limitati e regolamentati da una autorità superiore incaricata di mantenere l'ordine con la forza, la guerra di tutti contro tutti rappresenterebbe la condizione permanente dell'esistenza. La paura e la precarietà dominerebbero, coinvolgendo sia il ricco che il povero, sia il potente che il debole. Nessuno, infatti, può esse-

re certo di non incontrare qualcuno più potente di lui, in grado di privarlo con la forza di ciò che possiede. Il solo rimedio è dunque raggiungere un accordo generale in base al quale ognuno rinunci a una parte della propria libertà per delegarla a una istanza superiore da tutti riconosciuta, lo Stato, che nel '600 coincide con il sovrano assoluto. Hobbes appartiene alla lunga serie di quei pensatori, come già lo era stato Machiavelli, che vivendo in prima persona il dramma della scomparsa della comunità autentica di natura aristotelica, fondata sulla concezione dell'uomo quale *zoon politikòn* o animale naturalmente sociale, cerca una sia pur fittizia sicurezza nel trasferire la violenza dall'individuo isolato alla collettività organizzata. Egli, però, non vuole ancora rinunciare alla fede cristiana, come invece farà la maggioranza dei suoi successori, affermando che il sovrano, attraverso l'esercizio della sua autorità illimitata, permette ai singoli di "essere buoni" applicando il Vangelo, cosa impossibile ove regnasse l'anarchia e la guerra di tutti contro tutti. Il suo pensiero, per la modernità che lo caratterizza, schiude definitivamente il cammino verso il Settecento.

#### IL SETTECENTO SOSPESO TRA PASSATO E FUTURO

Come abbiamo constatato, sia pure di sfuggita, il Cinquecento e il Seicento preparano l'epoca moderna attraverso un progressivo distacco dal Medio Evo, ma non la raggiungono. Non solo la filosofia, ma anche la scienza, pur rendendosi sempre più autonome dall'ordinamento teocratico dell'Impero romano-germanico, serbano tuttavia un profondo rispetto per la Chiesa, la sua dottrina e la sua autorità. Lo facciano per convinzione, per paura delle punizioni o per qualsiasi altro motivo, resta un fatto che personaggi come Copernico, Keplero, Galilei, Newton, Giordano Bruno, Bacone, Hobbes e tanti altri, non si dichiarano apertamente atei e neppure laici, nel significato attuale del termine. La loro ricerca sulle leggi della natura o sulla migliore organizzazione della società mira, almeno ufficialmente, ad illustrare sempre meglio la gloria di Dio attraverso le Sue opere, ovvero una più giusta e fraterna convivenza umana. Lo stesso Stato di Hobbes, assoluto, centralizzato e burocratico, a cui egli attribuisce il nome di *Leviatano*, rimasto proverbiale nel linguaggio

comune, mantiene lo scopo ultimo di rendere possibile una società fondata sull'etica cristiana. Potremmo azzardare l'interpretazione che la rappresentanza vicaria di Cristo in terra si sposti dalla figura dell'imperatore universale a quella di ogni singolo sovrano, ma con simili caratteristiche. Il definitivo distacco della scienza e della politica dal passato avverrà nel diciottesimo secolo, quando sarà sottoposto a dura critica proprio lo Stato hobbesiano, cioè la monarchia assoluta.

Tra i filosofi che maggiormente contribuiscono a questo ulteriore passaggio spicca l'inglese John Locke. Egli è da molti considerato il vero padre del liberalismo moderno, traendo le conseguenze ultime dalle intuizioni di Hobbes. La sua visione dell'uomo non è più quella organicista di Aristotele, di Sant'Agostino, di San Tommaso d'Aquino e della Chiesa, ma quella rigorosamente individualista dei suoi predecessori rinascimentali e secenteschi, epurata tuttavia dai "residui cristiani" che permanevano in gran parte di loro. Anche per Locke la base del contratto sociale è la natura predatoria e aggressiva dell'uomo. Il suo scopo si limita alla difesa della proprietà privata, che onticamente precede e non segue la formazione del consorzio civile. Lo Stato, con tutti i suoi apparati politici, militari e giudiziari, trae la sua legittimazione in quanto garante di questo diritto assoluto. Il pensiero dello scrittore britannico rivela però una contraddizione difficilmente sanabile che resterà il limite della concezione liberale. Se da un lato, infatti, la difesa della proprietà dagli attacchi che di continuo subisce richiede uno Stato forte e agguerrito, dall'altro i diritti individuali richiedono il massimo possibile di libertà e tolleranza. Per questo, da quando tale visione del mondo trionfa, la storia oscillerà sempre fra periodi di massima anarchia e di forte reazione al disordine, fino allo sbocco inevitabile nei totalitarismi moderni. Proprio la coscienza di questo pericolo endemico spinge altri teorici del liberalismo, fra cui David Hume e Charles Sécondat barone di Montesquieu a concepire un sistema di contrappesi fra i poteri pubblici, in modo che l'uno diventi il guardiano degli altri. La loro intuizione non è di sicuro sbagliata: basta osservare ciò che sta avvenendo oggi in molti paesi occidentali, e drammaticamente in Italia, per comprendere quale mole di problemi si colleghino alle difficili relazioni fra l'esecutivo, il legislativo e soprattutto il giudiziario. Ciascuno tenta di approfittare della debolezza degli altri due per



riempire il *vacuum* eventuale, attribuendosene le competenze specifiche. Malgrado la genialità di queste soluzioni occorre riconoscere che neppure la più scrupolosa ed esatta divisione tra i poteri riesce a restituire al cittadino quella libertà originaria, quella dignità naturale e indiscussa di cui godeva nella comunità autentica, fondata sui legami primari tra le persone e sull'autogoverno dei governati. Ancora una volta non si sfugge alla sensazione che l'intera impalcatura ideologica del liberalismo settecentesco corrisponda alla volontà, ammettiamo pure buona e commendevole, di curare quelle ferite, quel *vulnus* inferto all'Europa dal declino dei principi del Sacro Romano Impero.

Questa inemendabile contraddizione sembra ispirare la dottrina di Jean Jacques Rousseau, forse l'autore più rilevante del XVIII secolo per la sua capacità di precorrere il futuro, fondata sull'esigenza di recuperare i valori comunitari attraverso l'idealizzazione preromantica del suo "stato di natura" e del mito del "buon selvaggio". Scrive ancora Kurt Schilling:

Partendo da questa immagine dello stato originario, sicuro, non corretto, libero e buono, Rousseau in un primo momento sembra rifiutare ogni artificiosa socialità in genere. Egli ritiene che il primo il quale recintò un pezzo di terra, escludendo gli altri dal suo godimento e affermò questo mi appartiene, fu colui che per primo scatenò la lotta. Ma dove non portò alla rovina, questa lotta doveva portare allo Stato. Lo Stato e la civilizzazione, e quindi in ultima analisi quel primo atto che dava inizio alla proprietà fondando lo Stato stesso, fino ad oggi hanno corrotto l'umanità. Prima tutto era comune a tutti.

A questa lotta si può porre termine solo con la forza, per mezzo del contratto sociale e dell'onnipotenza dello Stato. Qui emerge il concetto di alienazione che sarà sviluppato da Marx, di cui Rousseau è considerato un precursore. Egli, tuttavia, non si spinge fino ad immaginare una società socialista, da cui la proprietà privata sia bandita per ritrovare la primitiva innocenza, ponendo piuttosto le premesse di una riforma sociale tesa a garantire l'espressione della "volontà generale", negata dalle istituzioni liberali.

Sarebbe però errato ritenerlo un banale fautore del suffragio universale. La sua netta distinzione tra "volontà generale" e "volontà di tutti", laddove la prima coincide con un imperativo etico ben preciso, mentre la seconda non è che la somma della volontà dei singoli,



invece che il marxismo sembra anticipare le moderne visioni di una “società partecipativa”. Egli critica il sistema elettorale inglese perché in esso i cittadini sono veramente liberi solo nel momento delle elezioni, ma subito dopo perdono la loro libertà. Al suo posto vorrebbe un costante plebiscito, vorrebbe che non soltanto si svolgessero elezioni generali, ma che al popolo venissero proposte direttamente le questioni più importanti, in analogia con quanto avviene in Svizzera o con quanto avveniva nella *polis* greca, ove i cittadini in grado di portare le armi decidevano personalmente, nell’assemblea popolare, su ogni singola questione. Decisamente ostile si manifesta verso il sistema maggioritario, per la sua incapacità di interpretare la volontà generale, in quanto assicura la vittoria a chiunque superi di un solo voto l’avversario, indipendentemente dal valore etico intrinseco delle posizioni espresse.

Qui Rousseau sembra anticipare Kant, che pone l’eticità della ragion pratica a fondamento del contratto sociale. Le pagine del grande filosofo tedesco, dedicate ai problemi politici e istituzionali, appaiono tanto numerose da non poter esser commentate adeguatamente in un così breve saggio. Vorremmo ricordare, però, la sua geniale raccomandazione di estendere i principi etici, su cui si fonda la società, dalla formazione dello Stato nazionale a quella della comunità internazionale e mondiale. Il superamento della hobbesiana guerra di tutti contro tutti acquista pertanto valore universale, esteso a tutto il genere umano che, se non vorrà un giorno perire, si dovrà dare regole rispettate da tutti e valide in ogni luogo. Con ciò prefigura quell’ordine planetario da cui l’umanità sembra tuttora molto lontana, ma che trova nell’Onu il suo specifico strumento.

Il Settecento, anche grazie al prodigioso sviluppo di pensiero che lo caratterizza, funge da vero e proprio accumulatore di energie, proposte, aspettative. Giungono quindi a maturazione le premesse di cambiamento dei secoli precedenti, dalla fine del Medio Evo in poi. Se sul piano politico il Comune si era trasformato in Signoria e questa in Stato nazionale, si tratta adesso di garantire ai nuovi ceti emergenti, alla nuova borghesia delle manifatture, delle professioni e dell’intelletto il posto che le spetta nella gerarchia sociale. La libertà economica sostenuta dai classici della scuola inglese, Bentham, Adam Smith, Stuart Mill, David Ricardo si rivela incompatibile con gli ordinamenti corporativi residuali tuttora presenti nelle monarchie

assolute, in particolare in quella francese, accanto ai privilegi della nobiltà e del clero. Il movimento che si riunisce intorno all'*Enciclopedia* di d'Alambert e Diderot prepara, in sordina, i nuovi assetti sociali destinati a prender vigore dopo l'ormai prossima trasformazione delle istituzioni. La rivoluzione del 1789, perciò, non è certo un evento inatteso, incomprensibile o autobiografico della storia, ma l'estuario naturale di quel grande fiume la cui sorgente si trova nelle prime lotte fra Impero e Papato e nell'indipendenza dei Comuni dal sovrano germanico.

Il dibattito sui destini dell'umanità, abbiamo visto, si sviluppa prima nell'ambiente scientifico e solamente più tardi in quello filosofico e politico. Ciò non rappresenta certo una novità: fin dall'epoca degli antichi greci la domanda iniziale che l'uomo si pone riguarda la propria identità e collocazione nel contesto della natura. Solo più tardi egli comincia a riflettere criticamente su ciò, servendosi della ragione quale strumento d'indagine. Di qui prendono avvio tutte le considerazioni successive, incluse quelle sul modello di convivenza più adatto, in armonia col livello di conoscenze raggiunte. La scienza si trasforma quindi prima in filosofia, poi in pensiero politico e infine in azione pratica. Tale successione consequenziale non è data una volta per tutte, ma si ritrova in ogni fase critica della società. La caratteristica del Settecento è rappresentare la conclusione di uno di questi cicli.

Un altro ciclo, simile nella dinamica generale, ancorché molto diverso nelle premesse economiche e sociali, è quello in cui l'umanità versa attualmente. Anche oggi, come allora, si è accumulato un quantitativo enorme di energia potenziale, che prelude a uno sbocco storico e istituzionale di pari livello. Tale conclusione ci induce a stabilire un parallelismo fra le posizioni di due grandi pensatori del passato: il filosofo Leibniz e Boscovich, a cui è dedicato il presente convegno. La concezione di una materia formata da punti tra loro discontinui, ognuno dei quali rappresenta un centro di forza rispetto agli altri, che esso attira o respinge, e di uno spazio limitato da punti e intervalli, è comune ad entrambi. Leibniz tenta quindi di superare questo aspetto di discontinuità, nel quale vede la disarmonica origine di probabili conflitti, ipotizzando di unire i diversi punti separati, per quanto caoticamente disposti, mediante una linea continua,

retta, circolare o di altra natura, attraverso cui sia possibile trovare una nozione o regola o equazione comune a tutti i punti di questa linea, in vista della quale i mutamenti stessi della linea risultino spiegati. Così si può dire che in qualunque modo Dio avesse creato il mondo, questo sarebbe stato sempre regolare e fornito di un ordine generale <sup>1</sup>.

Analoga ricerca dell'unità, attraverso il superamento metodologico della molteplicità, si ritrova in Boscovich nella sua opera *Philosophiae naturalis theoria*, del 1759.

Entrambi gli autori trattano questi argomenti in una dimensione scientifica o al massimo filosofica. Essi non sembrano consapevoli delle applicazioni che i loro punti di vista possono avere in campo sociale e politico. Se al termine del presente intervento può essermi consentita un'autocitazione, desidero informare il pubblico che in un saggio da me composto quasi 30 anni or sono <sup>2</sup>, indicavo nel superamento del modello discontinuo del processo storico, ovvero la storia che avanza per salti traumatici, il solo modo di prevenire il rischio di guerre distruttive, rivoluzioni e guerre civili, che pongono a repentaglio la stessa sopravvivenza dell'umanità. Come rimedio proponevo una teoria continua e non più discontinua del mutamento sociale, simboleggiata in una curva ascendente regolare e non spezzata, che deriva dalla unificazione grafica di infiniti punti successivi collocati sull'asse delle ascisse (gli anni), e su quello delle ordinate (gli stadi progressivi di mutamento).

Il passaggio dal modello tradizionale a questo, del tutto nuovo, dovrebbe essere garantito da istituzioni sociali e politiche partecipative, idonee a trasmettere in tempo reale dalla base al vertice dello Stato (e degli Stati, in una dimensione planetaria), anche i più piccoli cambiamenti che quotidianamente si manifestino nella comunità organizzata. In tal modo si eviterebbe l'accumulo di quelle energie esplosive che alla fine del '700 provocarono la rivoluzione francese, seguita da un ventennio di conflitti napoleonici, e che oggi potrebbero condurre verso catastrofi militari, nucleari, ecologiche di dimen-

<sup>1</sup> GOTTFRIED LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, Lipsia 1686.

<sup>2</sup> CARLO VIVALDI-FORTI, *Problemi di metodologa scientifica nella ricerca psicologica umanistica*, Palermo, Thule 1983.

sione apocalittica. Tale sarebbe, a mio avviso, il modo migliore di recepire l'esortazione kantiana ad applicare la ragion pratica alla politica interna e internazionale. Questa sembra pure la posizione del compianto amico prof. Silvestro Marcucci, ordinario di Filosofia teoretica presso l'Ateneo pisano, che, nella prefazione al mio libro, scrive:

Non diversamente da Kant, anche il Vivaldi-Forti si propone di compiere un giro di orizzonte sulle concezioni fisiche di Einstein, di Heisenberg e di altri eminenti fisici contemporanei, al fondamentale scopo di ricavarne un metodo di lavoro che ci consenta il superamento della spaventosa crisi in cui versa la società contemporanea. Su un piano più particolare, egli vuole disporre le scienze sociali ad effettuare una rivoluzione galileiana la quale, per analogia con quanto è avvenuto nell'altro settore conoscitivo, ovvero nella fisica, porterebbe nel mondo un progresso sociale, economico, politico senza precedenti, cancellando la violenza dalla storia o almeno riducendola a episodi limitati e sporadici.

Dopo la frantumazione dell'unità europea a seguito della caduta del Sacro Romano Impero e la scomparsa della comunità autentica, la riflessione scientifica applicata alla politica potrebbe schiudere anche oggi le porte ad un nuovo Rinascimento. Questa, almeno, è la nostra speranza e per questo obiettivo dobbiamo lavorare con ferma determinazione.