

Ida Cappiello

Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

Nell'Inghilterra paga della stabilità e dell'equilibrio sociale e politico realizzato, con la "gloriosa rivoluzione" del 1688, dal saggio compromesso tra *whigs* e *tories*, che poteva celebrare, con la fine dell'estremismo religioso e politico, la conquista di una moderata tolleranza e di fondamentali libertà, pur mentre si diffondeva una cultura vivace e spregiudicata che si affermava al di fuori delle istituzioni culturali tradizionali, sui giornali, nei caffè, nei *clubs*, le più importanti tematiche teologiche e religiose, con i loro corollari sociali e politici, rimanevano ancora al centro dell'interesse di quella nazione che, a metà del secolo XVII, aveva combattuto la sua rivoluzione puritana brandendo, con le armi, la Bibbia¹. Ancora, mentre nel giro di pochi anni si pubblicavano audaci libelli, non poche remore si frapponevano ad una piena libertà di pensiero, che incontrava ostacoli politici e sociali in leggi restrittive e nel persistere del potere della Chiesa e della religione², sì che, per opporsi alle tradi-

¹ Dispute religiose precedono e accompagnano la rivoluzione degli anni 1640-60, tra le cui cause già Hobbes, nel *Behemoth*, elenca l'opera di vari "seduttori" del popolo, tra cui i papisti, gli arcigni presbiteriani, gli indipendenti, i settari d'ogni genere e gli assertori della libertà di coscienza e della tolleranza. Nel vivo delle lotte astruse questioni teologiche si intrecciano a quelle politiche, ai temi teologici ed ecclesiali fanno riferimento le proposte di trasformazione della società, e si esprimono in linguaggio religioso, appellandosi alla Bibbia, sia quanti sollecitano una profonda redenzione etica e politica, sia quanti avanzano proposte anarchiche e libertine e delineano un ordine sociale nuovo, un "mondo alla rovescia" (cf. TH. HOBBS, *Behemoth, or the long parliament*, London, Simpkin, Marshall & Co, 1889, trad. it. *Behemoth*, Bari, Laterza, 1978; CH. HILL, *The world turned upside down*, London, Temple Smith, 1972, trad. it. *Il mondo alla rovescia*, Torino, Einaudi, 1981 e *Religion and politics in 17th-century England*, Brighton, Harvester Press, 1986; P. ADAMO, *Il Dio dei blasfemi: Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli, 1992).

² Accuse e condanne di autori che apparissero "blasfemi" o "tendenziosi" erano ancora possibili nella libera e tollerante Inghilterra, in cui il *Toleration act* del 1689 esentava i dissidenti protestanti dalle pene previste da leggi restrittive quali l'*Act of uniformity* del 1662, il *Conventicle act* del 1664, il *Five miles act*, del 1665, e il *Test act* del 1673, pur sempre in vigore, e concedeva loro libertà di culto entro determinati limiti, ma non l'accesso alle cariche pubbliche e all'insegnamento. Contro la piena libertà

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

zioni che ostacolavano il cammino della ragione e della libertà, i fautori di più liberali innovazioni sul piano politico dovettero volgersi ad una riflessione critica sulla religione, sul potere istituzionale della Chiesa e sulla sua pretesa al monopolio della verità rivelate dalle Scritture.

Ai custodi di un'immutabile ortodossia si erano opposti da tempo sia i moderati latitudinari, che proponevano una chiesa capace di tollerare nel suo seno molteplici opzioni teologiche su punti non essenziali della fede, sia, fin dagli anni novanta del Seicento, i deisti che conciliavano religione naturale e Cristianesimo e quegli apologeti anglicani che, per difendere la fede, non si appellavano all'autorità delle Scritture, ma alla ragione e alla nuova scienza. Su un fronte più avanzato si schierarono, invece, alcuni pensatori anticonformisti che, in brillanti e audaci *pamphlets*, denunciavano non la degenerazione del Cristianesimo, come affermavano, ma il Cristianesimo in sé, con il suo corredo di profezie, prodigi e miracoli, in ideale continuità con il Cristianesimo ragionevole di Locke³, e con la "religione del laico" di Charles Blount⁴.

Irrequieti filosofi, quali John Toland, Anthony Collins, il terzo conte di Shaftesbury, John Trenchard, Robert Molesworth, Walter Moyle, in vario modo attenti alle potenzialità eversive della lezione lockiana, da critici radicali di ogni ortodossia imposta e da difensori della *good old cause*, sostenitori dei *whigs*,

della stampa, nonostante l'abolizione, nel 1695, della censura preventiva, potevano inoltre essere rivendicati i privilegi della Corona e del Parlamento e la severissima *Law of libel*. Non di rado furono bruciati per mano del boia libelli ritenuti pericolosi per la religione e l'etica cristiana: la *Reasonableness of Christianity* di Locke, ad esempio, fu messa al bando dal Gran Jury del Middlesex nel 1697, e l'*Essay concernig human understanding* si attirò la censura dei decani dell'università di Oxford, nel 1703; a John Toland la *Christianity not mysterious* procurò la denuncia, nel 1696, del Gran Jury del Middlesex, un processo in Irlanda, che si concluse con la condanna al rogo per l'opera e al carcere per l'autore, che si salvò solo con la fuga, e nuove accuse, nel 1701, dalla *Convocation* della Chiesa Anglicana (cfr. L. STEPHEN, *History of English thought in the eighteenth century*, London, Rupert Hall Davis, 1962).

³ I liberi pensatori, per lo più, si richiamarono alla lezione di Locke, alla sua gnoseologia che, una volta sancito il diritto della ragione a giudicare le verità metafisiche e lo stesso contenuto della Rivelazione, poteva escludere dall'ambito della fede ogni verità che le fosse contraria. D'altro canto, lo stesso Locke aveva anche proposto una religione minimalista, di ispirazione sociniana e arminiana, un *Cristianesimo ragionevole*, che richiede di accettare un solo articolo di fede, la messianicità di Cristo, e prescrive di condurre una vita buona (cfr. J. W. YOLTON, *Locke: An introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, trad. it. *John Locke*, Bologna, Il Mulino, 1990; J. LOCKE, *Essay concerning human understanding*, London, Th. Basset, 1690, trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. Abbagnano, Torino, Utet, 1971, e *The reasonableness of Christianity*, London, Churchill & Churchill, 1695, trad. it. *La ragionevolezza del cristianesimo*, a cura di A. Sabetti, Firenze, La Nuova Italia, 1976, e in J. LOCKE, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Milano, Rusconi, 1979).

⁴ La religione del laico che venera il Dio riconosciuto dalla ragione, ma rifiuta l'appartenenza ad una chiesa, teorizzata da Charles Blount con esplicito richiamo ai principi del *De religione laici* di Lord Herbert di Cherbury, all'analisi hobbesiana dell'origine della religione e alla critica libertina alla falsità dei miracoli e all'impostura clericale, rappresentò il tramite tra il deismo platonizzante, fondato sulle "nozioni comuni" innate, il deismo che si appellava all'autonoma capacità della ragione umana per riscoprire la religione naturale e le posizioni più radicali dei liberi pensatori che rifiutavano qualsiasi costrizione in materia di religione (cfr. CH. BLOUNT, *Religio laici, written in a letter to John Dryden Esq.*, London 1683; UGO BONANATE, *Charles Blount: Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, Firenze, La Nuova Italia, 1972).

che essi spronavano a farsi garanti di una politica repubblicana, mossero i loro attacchi contro boriose istituzioni e dogmatici difensori della tradizione in agili libelli che condannavano il fanatismo come l'assolutismo, le costrizioni in tema di religione e i limiti imposti alla libertà dal potere politico. In nome della ragione che può attingere il sapere solo dal vaglio dell'esperienza essi condussero una critica serrata e una decisa opposizione alle credenze superstiziose e alla religione in quanto istituzione socio-politica, in opere volte a contrastare non solo il fanatismo di ottusi bigotti, ma anche l'uso della metafisica di Newton, della sua dimostrazione del Dio *architetto* dell'*universo macchina* in cui si rivela un *perfetto disegno*, che veniva utilizzata per elaborare un'ideologia che dalla *legalità* dell'universo retto da precise leggi desumeva la legalità (garantita da Dio) dell'assetto sociale e politico stabilito⁵. Da "deisti radicali", "pre-illuministi", "illuministi", o "liberi pensatori"⁶, come preferirono definirsi, rilessero le ipotesi newtoniane, le polemiche scientifiche, le tesi sociniane e arminiane, antiche filosofie irriverenti, Hobbes, Spinoza, Locke, la Bibbia e i tomi di teologia, e ne trassero argomenti per proporre vari modelli di religio-

⁵ L'ipotesi dell'"universo macchina" retto dalla concatenazione delle sue leggi – sostenuta da newtoniani, teisti "sperimentali" e deisti che, per essa, dimostravano l'esistenza del Dio matematico, "architetto" dell'ordine cosmico – giustificò a lungo una visione del mondo che dall'ordine e dall'armonia dell'universo deduceva per analogia ordine ed armonia nelle vicende degli uomini e delle nazioni e consentiva ai moderati di ipotizzare un sovrano concepito come il principio ordinatore razionale, l'"architetto", dell'organizzazione politica, e di glorificare l'ordine provvidenziale dell'assetto politico e sociale realizzato in Inghilterra (cfr. P. CASINI, *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Bari, Laterza, 1969; M. CANDEE JACOB, *The Newtonians and the English revolution 1689-1720*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, trad. it. *I newtoniani e la rivoluzione inglese 1689-1720*, Milano, Feltrinelli, 1980).

⁶ Si tratta di un gruppo di filosofi, di cui si è sottolineato il ruolo di antesignani o di protagonisti di battaglie già illuministe, che efficacemente Franco Venturi definisce "uomini in continuo movimento, attivissimi nelle lotte politiche di quei giorni, dal problema dell'esercito stanziato alla successione protestante, che in queste lotte portano una forte carica di pensiero e di passione, continuamente rifacendosi ai problemi generali, alla religione e alla libertà", che "si presentano come filosofi e non soltanto come uomini della politica e della democrazia" e che "uniscono, mescolano, magari in forma violenta e improvvisata, i problemi che hanno ereditato da Spinoza, da Locke e da Newton con quelli che si vanno dibattendo allora nel Parlamento e nella politica estera dell'Inghilterra e dell'Europa". Portatori di un'interpretazione repubblicana e contrattualistica dei poteri del sovrano e del governo, contrari al rinnovato potere della Chiesa anglicana sulla società e sulle istituzioni, riproposero gli ideali *whig* della rivoluzione puritana (cfr. F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, cap. III, "I repubblicani inglesi", Torino, Einaudi, 1970, pp. 61-87; C. MOTZO DENTICE DI ACCADIA, *Preilluminesimo e deismo in Inghilterra*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1970; *I liberi pensatori inglesi del Settecento*, a cura di A. Sabetti, Firenze, La Nuova Italia, 1978; M.C. JACOB, *The radical Enlightenment: Pantheists, freemasons and republicans*, London, George Allen & Unwin, 1981, trad. it. *L'illuminismo radicale*, Bologna, Il Mulino, 1983; G. CARABELLI, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, e *Tolandiana. Errata, addenda, indici*, Ferrara, Facoltà di Magistero, 1978; A. SABETTI, *John Toland, un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*, Napoli, Liguori, 1976; C. GIUNTINI, *Toland e i liberi pensatori del Settecento*, Firenze, Sansoni, 1974 e *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland*, Bologna, Il Mulino, 1979; M. JOFRIDA, *La filosofia di John Toland: Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, Franco Angeli, 1983; E. NUZZO, *La superiorità degli stati liberi: I repubblicani inglesi (1649-1722)*, Napoli, ESI, 1984.

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

ne laica e razionale, o per sconfiggere i miracoli, svelare gli inganni sacerdotali e l'uso politico dell'impostura religiosa, negare la missione delle chiese storiche ed opporsi ad ogni etica repressiva e ad ogni politica illiberale. I loro audaci *pamphlets*, nonostante prudenti e ambigue concessioni al comune sentire religioso, apparvero empî, scandalosi e pericolosi ai difensori della fede, ed attirarono sugli autori anatemi e minacciosi avvertimenti da parte dei più zelanti ed arcigni ortodossi, che li accusavano di empietà, socinianesimo, deismo e libertinismo.

In risposta alle violente requisitorie dei tradizionalisti, che non esitavano ad invocare contro i reprobî i rigori della legge e la pubblica riprovazione, fu diffuso, nel 1713, un brillante *pamphlet* anonimo, che si presentava come il manifesto di un combattivo e sfrontato partito, il *Discourse of free thinking*, scritto, come recitava nel sottotitolo, "in occasione della nascita e della diffusione di una setta detta dei liberi pensatori"⁷.

Il *pamphlet* che rivendicava il diritto a pensare liberamente, dapprima attribuito a Toland, o alla collaborazione di un gruppo di sciagurati nemici della religione, era invece opera, come fu presto riconosciuto, di un altro membro della "setta", Anthony Collins, un agiato gentiluomo di campagna che era stato discepolo e amico di Locke, e faceva parte del gruppo di spregiudicati letterati e filosofi, "moderni infedeli", "libertini da caffè", uniti dalla comune aspirazione all'emancipazione della ragione da ogni forma di costrizione religiosa e politica, che si riunivano alla *Grecian Coffee House* e che, secondo la pungente definizione di un avversario, erano tenuti in gran conto "da tutti coloro che detestano il cristianesimo"⁸.

Collins, prima di proporsi come il difensore del libero pensare, si era schierato a favore della tolleranza e contro le ingerenze del clero nella vita politica inglese con un saggio del 1707 sull'uso della ragione, in cui, sulle orme di Locke, affermava non esserci posto nella religione né per il mistero, né per ciò che viene presentato come superiore alla ragione. Egli si era poi segnalato per la lunga ed aspra polemica con Samuel Clarke, negli anni 1707-1708, in cui si era mosso a sostegno della tesi della materialità e della mortalità dell'anima, e per due libelli, di taglio libertino, del 1710, sull'impostura che è a fondamento del potere clericale e di critica alla tesi della predestinazione e l'ispirazione divina delle Scritture⁹.

⁷ *A Discourse of free-thinking, occasion'd by the rise and growth of a sect call'd free-thinkers*, London 1713, riproduzione anastatica a cura dell'Institut International de Philosophie con prefazione di Julius Ebbinghaus e introduzione di Günther Gawlick, Stuttgart-Bann Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964, trad. it. *Discorso sul libero pensiero*, a cura di I. Cappiello, Macerata, Liberilibri, 1990.

⁸ J. WITTY, *The First principles of modern deism confuted*, p. XVI, cit. in J. O'HIGGINS, *Anthony Collins: The man and his works*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, p. 77.

⁹ Nell'*Essay concerning the use of reason* (1707) Collins aveva analizzato secondo i canoni della gnoseologia lockiana poteri e limiti della ragione, e aveva ripreso le critiche ai misteri, escogitati da

Il *Discourse of free thinking*, baldanzosa rivendicazione del diritto a pensare fuori da ogni costrizione, che rivela, tra l'altro, l'influsso dei contatti di Collins con l'ambiente rimostrante olandese e con il circolo libertino del principe Eugenio di Savoia e del barone Hohendorf, fu violentemente criticato tanto da anglicani ortodossi quanto da dissidenti, e da *whigs* non meno che da *tories* – Johnatan Swift ne fece una parodia velenosa, Richard Steele lo attaccò sul “Guardian”, che continuò a pubblicare articoli contro il discorso per tutta la primavera e l'estate, Richard Bentley ne criticò le forzature esegetiche¹⁰ – e Collins preferì allontanarsi dall'Inghilterra e tornare in Olanda, dove era già stato nel 1711.

L'apologia del libero pensare, che Julius Ebbinghaus proclama essere “una difesa dell'umanità contro l'insolenza di coloro che reclamano a favore delle loro richieste di fede il privilegio di essere esentati dall'obbligo di legittimarle con ragioni coerenti al metodo del pensiero libero”¹¹, proclama fin dalle epigrafi prescelte per il frontespizio – il versetto dell'*Ecclesiaste*: “Dio lasciò agli uomini la discussione sul mondo”, il monito della *Lettera ai Romani* di Paolo: “Ciascuno approfondisca secondo la sua percezione”, l'invito del *De natura deorum* ciceroniano a non difendere ciò che non è stato appreso da accurata indagine, e un passo di Shaftesbury, che ribalta sui critici l'accusa di licenziosità rivolta ai

astuti preti per poter dominare le coscienze; nella polemica che negli anni 1707-10 lo aveva opposto al ben più famoso e celebrato Samuel Clarke, si era appellato all'affermazione lockiana circa la possibilità che Dio potrebbe aver aggiunto ad *un sistema naturale opportunamente ordinato* la capacità di pensare, per perorare la tesi sulla mortalità dell'anima, mentre aveva utilizzato temi libertini per denunciare gli inganni dei preti e condannare ogni rozzo fideismo in *Priestcraft in perfection* e in *A defence of the divine attributes* (1710). In anni successivi, dopo la *Philosophical inquiry concerning human liberty* (1717), di taglio filosofico, con la quale egli intervenne sulla questione della libertà della volontà, per dimostrare, in linea con Hobbes, che le azioni umane sono condizionate e determinate dalle passioni e dalla ricerca dell'utile, tornò a temi teologici, con un saggio sui “Trentanove articoli”, che contestava i privilegi della Chiesa anglicana, con *A Discourse of the grounds and reason of the Christian Religion* (1724) e con *The Literal scheme of prophecy considered* (1727), in cui egli rivolse i suoi strali contro le profezie del Vecchio Testamento, e denunciò la contraddittorietà dei dogmi cristiani. In studi recenti è stata avanzata anche l'ipotesi che Collins sia l'autore di dieci lettere, segnate dalla lettera C nella raccolta delle *Cato's Letters* di John Trenchard e Thomas Gordon (cfr. P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo*, Bari, Laterza, 1980²; S. LANDUCCI, *Mente e corpo nel dibattito fra Collins e Clarke*, in *L'età dei Lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, a cura di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 125-142; D.L. JACOBSON (a cura di), *The English libertarian heritage*, San Francisco, Fox & Wilkes, 1994, introduzione).

¹⁰ Jonathan Swift, il misantropo che stimava l'umanità tanto poco adatta a pensare quanto a volare, nel suo *Mr. C ———; Discourse, put into plain English by way of Abstract for the use of the poor*, propose una versione volutamente assai sciatta del discorso di Collins, per renderlo banalmente “insensato”; Richard Steele, nello stesso anno, sul n. 3 del “Guardian”, giornale che per tutta la primavera e l'estate avrebbe continuato a pubblicare articoli critici contro Collins, affermava che l'autore meritava “la pena dell'interdizione dell'aria e dell'acqua”, e RICHARD BENTLEY, nei *Remarks upon a late discourse of freethinking*, una serie di lettere pubblicate con lo pseudonimo “Phileutheros Lipsiensis”, accusò Collins di superficialità e poca accuratezza e di malafede, per aver volutamente e tendenziosamente tradotto i brani citati.

¹¹ J. EBBINGHAUS, *Introduzione al Discorso sul libero pensiero*, cit., p. XXXI.

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

libertini, e ricorda che è difficile per un governo “imbrigliare l’intelligenza” – l’intento di dimostrare che l’esortazione al libero pensare è tanto precetto divino e cristiano quanto monito della migliore filosofia e saggia e prudente massima politica.

Il discorso, dotto e ironico, apparentemente volto all’edificazione della religione naturale, o alla “ripubblicazione” dell’autentico cristianesimo, spogliato di misteri e dogmi, da riscoprire nella sua originale purezza, con un giusto uso della ragione, è invero inteso a combattere tutto ciò che offusca la capacità di pensare, le false opinioni nate dall’ignoranza e le superstizioni suggerite dall’impostura politico-religiosa, e a consacrare il libero pensiero come valore in sé, sia che porti alla convinta accettazione della religione pura, sia che conduca all’ateismo.

Dopo aver definito il libero pensare “l’uso dell’intelligenza nel tentare di scoprire il significato di qualsivoglia asserzione, nell’esaminare la natura delle prove a suo favore o ad essa contrarie, e nel giudicarla in base alla forza o alla debolezza delle prove”¹², Collins proclama con voce chiara e ferma che pensare liberamente è un diritto per tutti, perché “se la conoscenza di alcune verità è pretesa da Dio, se la conoscenza di altre è utile alla società, se di nessuna verità ci è proibita la conoscenza da Dio, né essa ci è di danno, allora abbiamo il diritto a conoscere, ossia possiamo legittimamente conoscere qualsiasi verità”¹³. Alla deduzione logica fa poi seguire il richiamo all’esperienza per dimostrare che non ci sarebbe progresso nelle arti e nei mestieri senza un libero esame dei loro oggetti e delle loro tecniche, senza paragoni e confronti, senza la gara tra concorrenti che mirano a superarsi, né progredirebbero le scienze se gli uomini, *tutti gli uomini*, non fossero autorizzati e incoraggiati a riflettere su ogni scienza, e su ogni sua parte, senza alcun limite. Ed aggiunge che, se fosse proibito far uso della propria intelligenza per vagliare anche la verità di dogmi imposti da autorità religiose e civili, e gli uomini non fossero avvezzi a un vero libero esame della Bibbia, “collezione di opuscoli ispirati in tempi diversi da Dio stesso”¹⁴, che contiene gran numero di riferimenti a varie scienze, alla storia, al diritto, all’etica e alla filosofia, non sarebbe possibile avere una vera comprensione delle Scritture, che non può essere conquistata se non da chi è stato educato a riflettere e a pensare correttamente, ossia liberamente.

Collins, per meglio svelare le contraddizioni e i danni che derivano dalla costrizione ad una fede cieca, illustra con umorismo sottile le esilaranti conseguenze di una religione che, messo al bando il *libero vedere*, imponga di credere in eventi e fatti del tutto incredibili, che contraddicono la vista, l’esperienza e la ragione, definiti *superiori alla vista*, di cui egli dà alcuni esempi,

¹² A. COLLINS, *Discorso*, cit., p. 7.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ivi*, p. 10.

citando quelle che sono asserzioni tratte da un testo di giochi di prestigio, sì da suggerire immediatamente l'identificazione tra magistero religioso e illusionismo¹⁵, e insinuare che chi predica una tale confessione sia folle o imbroglione, che i dogmi imposti rispondano a progetti e interessi di chi li propone. Una volta minata la credula fede in assurdi dogmi, gli è facile contestare l'arrogante pretesa dei preti ad essere i soli, in cambio di stipendi e prebende, ad avere il potere di decidere su ciò che è definito *superiore alla vista*, e di condannare, di conseguenza, coloro che osano vedere con i propri occhi ai quali si riserva "la nomea infamante di scettici, latitudinari, liberi vedenti, settari, scellerati riluttanti ad ogni autorità"¹⁶. Gli è facile anche coinvolgere nella stessa critica i papisti e i protestanti, perché alimentano la fede superstiziosa, gli uni imponendo di credere in stupefacenti miracoli – il sangue di san Gennaro che si liquefa in date stabilite, la candela di Arras che brucia da secoli, statue che piangono e sanguinano – che, coerentemente, sono sottratti a una libera visione, gli altri ipocritamente invitando al libero vedere, ma attraverso gli occhi delle guide a ciò preposte.

Agli uni e agli altri o, meglio, ad ogni autorità politica o religiosa che pervicacemente voglia mantenere gli uomini nelle tenebre dell'ignoranza, per salvarli dal diavolo, egli ribatte che, al contrario, solo il libero pensiero è in grado di sconfiggere il diavolo, come avvenne all'epoca del *Commonwealth*, quando il demonio fu scacciato dall'Inghilterra "per la libertà che fu concessa e di pensare e di parlare liberamente"¹⁷, e ricorda che solo chi pensa liberamente può scegliere la parte giusta non per caso, mentre gli uomini che trascurano di vagliare le credenze che sono loro imposte proclamano che, in realtà, "sarebbero potuti essere papisti o pagani, se avessero avuto come maestri preti papisti o pagani, o avessero appreso il catechismo da nonne papiste o pagane"¹⁸.

Agli ipotizzati nemici del libero vedere, a coloro che chiudono gli occhi per non vedere, o che si sentono illuminati da Dio, e a quelli che egli definisce *non-pensatori*, *semipensatori* o *nemici del libero pensare*, Collins oppone insistentemente che solo chi pensa liberamente può scegliere con convinzione la via che porta alla verità e alla salvezza, che il solo crimine consiste nel non pensare liberamente, nel farsi schiavi di superstizioni che distruggono la serenità mentale perché predicano un Dio capriccioso, volubile, ingiusto e crude-

¹⁵ Beffardamente Collins, per dare un esempio dell'assurdità dei dogmi che si impongono ai fedeli, elenca trucchi proposti nel manuale per illusionisti *Hocus Pocus Junior: The anatomy of legerdemain*, e li presenta come eventuali articoli di fede della religione che proibisce il libero vedere, in modo da suggerire un'immediata analogia tra quei trucchi e le frodi dei preti, pagani e cristiani, i quali chiedono di rinunciare all'evidenza dei sensi, con un'impudenza simile a quella della donna trovata a letto con un prete che rinfaccia al marito la pretesa di credere ai suoi occhi e non alla sua cara moglie (*ivi*, pp. 14-21).

¹⁶ *Ivi*, p. 17.

¹⁷ *Ivi*, p. 25.

¹⁸ *Ivi*, p. 31.

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

le, mentre, come ha cantato il divino Virgilio, felice è solo chi, avendo conosciuto le cause delle cose, si è liberato d'ogni vano timore, anche di quello della morte, dei dolori e dei tormenti dell'inferno¹⁹.

Da convinto avvocato della piena libertà di pensare *de quolibet ente*, lo smaliziato filosofo che si è liberato da tutte le false e pericolose idee sulla divinità che alimentano invincibili terrori, dopo aver ribadito che non è possibile la conversione alla vera fede senza una libera riflessione in materia di religione, si diverte a suggerire che la benemerita *Società per la propagazione del Vangelo*, da considerare una società per la propagazione del libero pensare, dovrebbe inviare nel lontano Siam missioni di dotti prelati in grado di educare quei pagani a riflettere liberamente sulla loro religione²⁰, e che l'Inghilterra dovrebbe accogliere analoghe missioni di sacerdoti siamesi, divenuti anch'essi apostoli del libero pensare.

Alle proposte scherzose, che pure toccano il cuore del problema, Collins fa seguire una seria e approfondita riflessione sulle difficoltà che si frappongono a chi voglia scegliere la retta via che conduce al cielo col conforto delle dotte interpretazioni delle verità di fede proposte dai più noti e stimati teologi, dal momento che, come egli dimostra con la citazione di loro brani significativi, c'è profondo disaccordo, tra i preti delle varie religioni, tra prelati cristiani ma di confessione diversa, e tra i prelati della stessa Chiesa d'Inghilterra, su punti fondamentali della dottrina e del magistero morale, e sul tema dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato. Con la stessa dovizia di citazioni di brani tratti da opere di teologi e coraggiosi studiosi, egli mette subito dopo in luce le falsificazioni operate durante tutta la storia del Cristianesimo sui sacri testi e sulle opere dei Padri, e denuncia le frodi e gli stratagemmi usati dai preti, sia per scoraggiare la ricerca del vero, quando capitava loro di essere in pieno accordo col potere politico, sia, come si è sempre detto a proposito dei *papisti*, per sollecitare la ricerca della verità, se in qualche occasione la credevano utile alla loro causa, e atta a contrastare l'autorità con cui essi erano in rotta²¹.

¹⁹ Collins cita, dal passo virgiliano che canta anche la felicità del contadino che venera i suoi dei agresti con sincera *pietas*, e non teme il potere di magistrati e re, i soli versi che esaltano la felicità del saggio determinata dalla conoscenza scientifica "delle cause delle cose", che richiamano la filosofia liberatrice di quell'Epicuro che ha emancipato gli uomini dai mille terrori suscitati dall'idea di un inesorabile fato e dei tormenti del regno dei morti (cfr. VIRGILIO, *Georgiche*, Milano, Rizzoli, 1999⁷, libro II, vv. 490-502).

²⁰ Al lettore già turbato all'idea di solenni teologi inviati a predicare il Vangelo del libero pensare invece di "stare a fare discorsi su un testo", Collins offre un altro motivo di sconcerto, quando suggerisce quali degni messaggeri da inviare in Siam alcuni ben noti stizzosi prelati, tra cui Sacheverell e Swift, che erano soliti tuonare contro ogni aspirazione alla libertà in materia di religione, e quando contrappone provocatoriamente alla Chiesa anglicana che rifiuta il dibattito con i dissidenti l'intelligente tolleranza degli Ebrei che permisero all'apostolo Paolo di entrare nelle loro sinagoghe, e di ragionare con loro, e convertirli con un metodo "validissimo per indurli a pensare liberamente" (*Discorso*, cit., pp. 36-38).

²¹ La duplicità dei "papisti", che non solo sono pronti a sostenere il potere che li appoggia e a contrastare quello che li ostacola, e che chiedono per sé la tolleranza che negano agli altri secondo i loro principi,

Collins passa infine a confutare le più comuni obiezioni dei nemici del libero pensare, a cominciare da quella, preliminare a tutte le altre (e che potrebbe essere usata per negare qualsiasi altro diritto e giustificare politiche autoritarie), che contesta il diritto al libero pensare in base alla constatazione che ai più esso non interessa, alla quale egli dà una risposta decisamente politica, poiché si richiama a un principio fondamentale per una società e un governo liberi, al principio, cioè, che in una libera nazione un diritto non può essere negato solo perché alcuni, o i più, non hanno interesse ad esercitarlo.

Stabilita la liceità, anzi la necessità del libero pensare in linea di diritto, il filosofo non ha difficoltà a contrastare l'opinione che il libero pensare sia causa del pullulare di opinioni discordanti e di contese e disordini nella società e fonte dell'ateismo, e a dimostrare con indiscutibili dati di fatto – la ben nota pacifica coesistenza di culti diversi nel mondo pagano, e di cristiani e musulmani nell'impero turco, e i tanti massacri causati dall'intolleranza – come non la diversità di molte opinioni, ma la loro repressione generi disordini, e ha facile gioco anche a dimostrare che l'ateismo, spauracchio dei benpensanti, non è temibile per la società, perché, come è stato dimostrato da Bacone, “non può creare disordini nello Stato perché rende gli uomini cauti, in quanto preoccupati solo del presente e non dell'aldilà”²², quando è invece la cupa superstizione che, col sonno della ragione, genera mostri.

Alla pretesa che i preti, i quali invero non studiano la teologia ma i mezzi per difendere un sistema teologico, papista, luterano, presbiteriano o maomettano che sia, siano stati prescelti perché pensino per i laici, Collins obietta che, per il palese conflitto tra gli interessi del laico, che ha bisogno di conoscere la verità, e quelli del prete che vuole solo imporre la propria opinione, demandare ai preti il potere di pensare e decidere per gli altri significa sacrificare l'interesse dei laici. Alla tesi che sia lecito ai preti insegnare false dottrine “per aiutare il governo a salvaguardare la pace sociale”, quando a questo fine è utile la menzogna e non la verità, ribatte che, come esperienza e ragione dimostrano, proprio l'aver costretto a credere in miti e finzioni, in imposture e falsi miracoli, ha prodotto i peggiori danni per l'umanità, perché ha alimentato il fanati-

è uno degli argomenti usati anche da Milton e da Locke per teorizzare l'esclusione dai benefici della tolleranza i membri di quella chiesa che li obbliga all'obbedienza a un sovrano straniero (cfr. J. MILTON, *Areopagitica*, London 1644, trad. it. con introduzione di G. Giorello, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 78; J. LOCKE, *Epistola de tolerantia*, Goude, J. ab Hoeve, 1689, trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, a cura di A. Sabetti, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 65-68).

²² Francesco Bacone definì non pericoloso l'ateismo, perché è facilmente debellato dalla filosofia e, per il fatto che esso, se nega Dio, non ne suggerisce un'idea indegna, lo dichiarò preferibile alla superstizione che è nata dal timore in tempi calamitosi, è alimentata da un culto del tutto esteriore, da “piacevoli e sensuali riti e cerimonie”, da “eccesso di esterna e farisaica santità; soverchio rispetto delle tradizioni che non possono se non opprimere la Chiesa”, nonché dagli stratagemmi dei preti, e che pertanto della religione offre solo una spregevole caricatura (cfr. F. BACONE, *Essays*, London, Routledge and Sons, 1883, trad. it. *Saggi*, a cura di A. Brilli, Palermo, Sellerio, 1996, pp. 65-70).

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

simo inevitabilmente a scapito della morale, ch  "se si impone agli uomini qualcosa che non ha a che fare con la morale, lo zelo nell'osservarla far  scemare l'impegno ad osservare i doveri morali e, di conseguenza, pregiudicher  la pace nella societ "²³.

A chi accusa i liberi pensatori di essere "i pi  infami, sciagurati e dissoluti degli uomini"²⁴, mentre sono virtuosi e onesti, perch  sanno che solo per la loro virt  potranno essere stimati, cos  come sono ben consapevoli che "per vivere felici, bisogna vivere virtuosamente"²⁵, Collins risponde con il richiamo a famosi personaggi antichi e moderni, di grande dottrina e di integerrimi costumi che, mentre i pi  accettavano il diffondersi della superstizione, nella convinzione che non giovasse il libero pensare agli uomini irrimediabilmente corrotti e ignoranti, dissentirono apertamente dalle opinioni ufficiali, e sfidarono l'impopolarit  e le prevedibili accuse che colpiscono chi va controcorrente. Egli dimostra, con citazioni dalle loro opere o con il racconto di particolari episodi della loro vita, che furono *veri liberi pensatori* quei filosofi, profeti, storici, generali e politici, tra cui Socrate, Platone e Aristotele, Epicuro, Cicerone e Salomone, contestati profeti biblici e controversi Padri della Chiesa, lo storico degli Ebrei Giuseppe Flavio, Bacone, Hobbes e Tillotson, che si dimostrarono nemici della "superstizione", ai quali aggiunge, alla rinfusa, altri noti personaggi, da Erasmo ai latitudinari membri del *Tew Circle* e ai neoplatonici, dai "repubblicani" Selden e Milton, a Locke, che egli evidentemente riconosce alle fonti del suo pensiero²⁶.

Nel breve e vivace *pamphlet*, costruito sulla base di una solida erudizione, il libero pensatore Collins, nel solco della pi  audace tradizione anticonformista, ha armonizzato in un elegante sincretismo i temi della letteratura deistica

²³ Raramente, sottolinea Collins, si levano dal pulpito voci di condanna per l'immoralit  che si manifesta apertamente, ad esempio nelle "strade di Londra (come di Roma o Parigi o Venezia) battute da volgari prostitute la cui vergogna   tollerata pubblicamente", i cui frequentatori sfuggono ad ogni condanna, mentre ad ogni occasione la stampa grida al delitto e si tuona dal pulpito contro chi osa affermare che un laico pu  battezzare o fare in pubblico un discorso sulle Scritture (*Discorso*, cit., p. 86).

²⁴ *Ivi*, p. 87

²⁵ *Ivi*, p. 89.

²⁶ Nella genealogia della filosofia e delle scelte politiche dei liberi pensatori, difensori della libert  di pensare e propagandare le proprie idee, Collins riconosce un posto privilegiato ai teorici dello Stato costituzionale e ai repubblicani dell'epoca rivoluzionaria, arruolando tra i sostenitori del libero pensare sia John Selden, che aveva contestato il diritto divino dei re e il dominio della chiesa sul potere politico, ed era stato estensore della *Petition of rights* del 1628, e fautore della tolleranza, sia John Milton, gi  celebrato da John Toland come poeta civile e difensore della libert , il quale aveva esaltato i semplici precetti del Vangelo contro l'apparato chiesastico episcopale, si era battuto per la tolleranza e per i diritti civili, aveva teorizzato il diritto di resistenza al tiranno, fino al regicidio, e alla vigilia della restaurazione si era ancora proclamato portavoce della "vecchia buona causa" (cfr. P. TREVES, *Politici inglesi del Seicento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1958; CH. H. MCILWAIN, *Constitutionalism: Ancient and modern*, New York, Cornell University Press, 1947, trad. it. *Costituzionalismo antico e moderno*, Bologna, Il Mulino, 1990; E. NUZZO, *La superiorit  degli stati liberi*, Napoli, ESI, 1984; J. TOLAND, *The Life of John Milton*, London, John Darby, 1699, trad. it. *La Vita di Milton*, a cura di A. Sabetti, Napoli, Liguori, 1989).

che celebra una religione pura, non superstiziosa, e quelli di spregiudicate analisi che hanno dimostrato come tutte le religioni siano conteste di superstizioni e fondate su imposture. In esso risuonano gli echi della filosofia liberatrice di Epicuro, che emancipò gli uomini dai loro terrori, svelando la natura delle cose, e dissipando l'errore e le false opinioni sugli dei²⁷, dell'insegnamento di Plutarco che descrisse l'infelicità del superstizioso impaurito dai cupi e tormentosi pensieri su Dio, da spettri terrificanti, e dall'idea dei giudici e dei carnefici dell'Ade²⁸, delle riflessioni di Cicerone sulla natura degli dei e sulla divinazione²⁹, e di quelle di Seneca che ha condannato la follia della superstizione³⁰. Vi si intrecciano considerazioni che per molti aspetti ricordano la critica alla chiesa politicizzata e corrotta espressa dalle eresie medioevali³¹, la dife-

²⁷ La riabilitazione umanistica di Epicuro – proclamata da Lorenzo Valla, da Erasmo da Rotterdam, che paragonò gli epicurei a cristiani capaci di vivere piamente, e da Montaigne e, nel Seicento, da Gassendi – era stata proposta in nome dei buoni costumi e della nobile religiosità del filosofo. Collins intende invece recuperare, alla pari dei libertini, l'Epicuro cantato da Lucrezio, l'uomo mortale che, senza lasciarsi atterrire dai fulmini o dal rimbombare di tuoni, osò elevarsi oltre le fiammeggianti mura del mondo, conobbe le leggi dell'universo, e liberò gli uomini, attraverso la conoscenza della natura delle cose, dai timori suscitati dalle fandonie sugli dei propalate dalla superstizione (cfr. LUCREZIO, *De rerum naturae*, trad. it. *La natura delle cose*, Milano, Rizzoli, 2000, libro I, vv. 62-79).

²⁸ Le critiche di Plutarco alla superstizione riprendono *topoi* diffusi negli ambienti colti del suo tempo, e rivolti contro i culti orientali che si diffondevano rapidamente e rappresentavano un grave pericolo per la religione tradizionale e, quindi, per l'ordine sociale e politico, e il moralista greco se ne serve per richiamare gli uomini all'*eusebeia*, alla pia religiosità, contro l'ateismo e la superstizione (cfr. PLUTARCO, *Peri eimarménēs*, in *Moralia*, Paris, Les Belles Lettres, 1980-85, trad. it. *Il fato e La superstizione*, Roma, Newton Compton, 1993).

²⁹ Collins, con deliberata forzatura, fa del moderato Cicerone, che riservava l'espressione dei suoi dubbi sulla religione ufficiale alle sole *élites* intellettuali e politiche capaci di comprendere la divinità secondo i canoni filosofici, un libero pensatore, per le sue considerazioni sulla natura degli dei, per le critiche che egli rivolge all'arte mantica e all'astuta doppiezza di auguri e sacerdoti, i quali promuovono pratiche religiose che in privato deridono, e per l'affermazione che le pene che si credono stabilite per i delitti dagli dei sono in realtà i delitti stessi (cfr. CICERONE, *De natura deorum*, trad. it. *La natura divina*, Milano, Rizzoli, 1992; *De divinatione*, trad. it. *Della divinazione*, Milano, Garzanti, 1988; *De fato*, trad. it. *Il fato*, Milano, Rizzoli, 1994).

³⁰ Di Seneca, solitamente ammirato per l'alto magistero morale, Collins preferisce sottolineare l'antidogmatismo, la rivendicazione della libertà di pensiero anche di fronte ai grandi maestri dello stoicismo, l'invito a ricercare instancabilmente la verità, e soprattutto la dura critica alla religione superstiziosa, che "teme chi deve essere amato e offende chi venera" perché immagina un Dio capriccioso che pretende deprecabili culti (cfr. SENECA, *Epistolae morales*, trad. it. *Lettere a Lucilio*, Milano, Rizzoli 1966; G. GIARDINI, *Seneca. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Milano, Edizioni Accademia, 1972).

³¹ John Wyclif, nell'Inghilterra del Trecento percorsa da una profonda crisi, politica, economica e sociale, si mosse nella linea di quelle eresie che non dibattevano di dogmi o delle dottrine dei Padri, ma criticavano e condannavano la corruzione della Chiesa, accusata di aver tradito la povertà, l'umiltà e l'autentica fratellanza del Cristianesimo. Egli si fece banditore di una riforma, religiosa, ecclesiale, ma anche sociale e politica, che sottraesse il potere temporale alla Chiesa, consacrassero l'autonomia dello Stato al quale soltanto spetta il dominio civile, realizzasse quel "comunismo dei predestinati", predicato dai suoi "poveri preti", dai lollardi inviati ad evangelizzare le campagne, che sarebbe stato vagheggiato negli anni della rivoluzione e del *Commonwealth* dai "livellatori" e degli "zappatori" (cfr. M. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Il comunismo dei predestinati*, Firenze, Sansoni, 1975; CH. HILL, *From Lollards to Levellers*, in *The collected essays*, vol. II, *Religion and politics in 17th-century England*, Brighton, Harvester Press, 1986).

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

sa della tolleranza ispirata dalla religione irenica di Erasmo³² e proposta da arminiani e latitudinari, e le tesi di quegli eretici italiani del Cinquecento che si opposero alla persecuzione dei dissidenti, come Sebastiano Castellione – che giustificava la tolleranza in nome della fallibilità dell'umana ragione, non in grado di valutare quelle "verità" teologiche che non possono essere sottoposte al giudizio dei sensi e dell'esperienza³³ – e Jacopo Aconcio, che esaltava il libero dibattito e la controversia che consente di progredire nel cammino verso la conoscenza attraverso la contesa³⁴.

Manifesta nelle brillanti considerazioni di Collins è altresì l'eredità della filosofia che ha delineato, con Pomponazzi, l'immagine di un mondo in cui non c'è posto per eventi miracolosi, ha dato valore alla religione solo in funzione del suo essere un forte vincolo sociale con Machiavelli, ha assimilato le credenze religiose al mito, con Giordano Bruno³⁵, e l'eredità del cauto relativismo di Montaigne, che dalla riflessione sulla varietà di credenze e di principî

³² Ad Erasmo da Rotterdam, il grande umanista fiammingo che aveva propugnato la riforma della chiesa cattolica, da ricondurre alla purezza originaria e che si poneva come difensore, contro il *servo arbitrio* proclamato da Lutero, della piena libertà del cristiano, al suo irenismo, al suo rifiuto dell'intransigenza teologica oltre che del formalismo del culto e della devozione e al suo appello alla concordia della Chiesa e alla tolleranza, si ispirarono gli eretici antitrinitari, i sociniani, gli arminiani olandesi, così in sintonia con i teologi razionalisti inglesi del *Tew Circle*, e la maggior parte dei sostenitori della tolleranza. Non a caso Erasmo è il primo dell'elenco finale di filosofi e politici, tra cui l'arminiano Grozio, lord Falkland e Chillingworth, del *Tew Circle*, che Collins intende segnalare come liberi pensatori (cfr. *Discorso*, cit., p. 119).

³³ Sebastiano Castellione che, come altri esuli italiani difese la tolleranza contro l'intransigenza calvinista, esaltò la capacità di dubitare, propria di chi è consapevole della debolezza e della fallibilità della ragione, ed è sollecitato perciò a dibattere e ricercare la via della verità, senza appagarsi di certezze dogmatiche. Egli riconobbe l'utilità del dissenso religioso, utile stimolo alla ricerca, e auspicò una religione fondata su di un nucleo di poche credenze, che si sarebbe resa accettata in ogni paese, come la moneta d'oro che in ogni paese è riconosciuta valida (cfr. S. CASTELLIONE, *Fede, dubbio e tolleranza*, a cura di G. Radetti, Firenze, La Nuova Italia, 1960; D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967).

³⁴ Jacopo Aconcio, ben noto in Inghilterra dove giunse esule nel 1564, denunciando come "stragemmi" di Satana il dogmatismo, la presunzione di possedere la verità, e le vane dispute, che sono all'origine delle persecuzioni, esaltò il dibattito e quelle controversie che sono di stimolo a progredire sulla via della conoscenza, e negò, pertanto, che le divergenze di interpretazioni religiose si potessero risolvere con la spada dell'autorità. A lui, come agli altri "fallibilisti", come sono stati efficacemente definiti, avrebbero fatto riferimento i libertari della Rivoluzione degli anni quaranta del Seicento che difesero la tolleranza (cfr. J. ACONCIO, *Stratagematum Satanae* libri VIII (1564), a cura di G. Radetti, Firenze, Vallecchi, 1946, e P. ADAMO, *Liberali e libertari nel Seicento inglese*, in *I due volti della libertà*, "Volontà", n. 4, 1995, pp. 83-108).

³⁵ Nella filosofia del Rinascimento italiano furono anticipate molte delle più note tesi libertine, sia da parte della scuola padovana che riscoprì il "vero" Aristotele, dal quale Pomponazzi riprendeva l'immagine del mondo regolato da cause naturali, in cui non c'è posto per i miracoli, sia da parte di Machiavelli che, nel *Principe* come nei *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio*, individuava nella religione il più saldo puntello del potere, in grado di ridurre all'obbedienza i sudditi con le arti della pace, sia da parte del controverso martire del libero pensiero Giordano Bruno, che approdò, a conclusione di un contorto e difficile percorso intellettuale, a un naturalismo e a un panteismo dalle venature ermetiche, e al rifiuto di tutte le religioni positive, che pure egli riteneva utili a governare i "rozzi popoli", e alla morale dettata dall'"eroico furore" (cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965; E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970).

morali, ha dedotto il rifiuto di verità assolute e della stessa teologia razionale³⁶. Altrettanto manifesta, nelle accuse che egli rivolge alla religione, prudentemente definita *superstiziosa*, nata da frode e impostura, e nella denuncia dell'uso politico della religione, è l'influenza del libertinismo cinque-seicentesco, che con Vanini negò Dio e i miracoli, invenzioni dei principi per infondere terrore nella plebe ignorante, con Cyrano de Bergerac e La Mothe le Vayer ripropose la tesi che la religione nasce dai timori degli uomini, con Gabriel Naudé negò la magia e i miracoli, e sferzò la credulità popolare pronta ad accettare ogni assurdità imposta da "oratori, predicatori, falsi profeti, impostori, praticanti astuti, rivoltosi, sediziosi, superstiziosi e ambiziosi"³⁷.

Si avverte, nella malcelata miscredenza dell'autore, nel suo rifiuto di una religione che si afferma con le *pie frodi*, sempre riproposte per mantenere il potere dei preti, un richiamo alle empirie dottrine del *Theophrastus redivivus*, voluminoso trattato materialista che celebrava l'ateismo (ma riconosceva la necessità di mentire al popolo in materia di religione)³⁸, e a quelle del misterioso *De tribus impostoribus* seicentesco che riprendeva il tema dei *deceptores mundi*, dell'impostura politica di Mosè, Cristo e Maometto³⁹, come nelle sue

³⁶ Michel de Montaigne si appellava alla varietà di opinioni, usi, costumi e leggi che vigono nei vari popoli per negare ogni certezza assoluta, ed affermava uno scetticismo asistematico, che non negava la fede, ma dichiarava la ragione fallibile ed incapace di giungere al vero, per cui suggeriva la serena accettazione della religione patria, difendeva la tolleranza, utile alla pace sociale, ed esaltava la privata libertà di pensiero senza per questo negare la necessità della soggezione all'autorità (cfr. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Garnier, 1958, trad. it. *Saggi*, Milano, Adelphi, 1966; A. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano, Giuffrè, 1961).

³⁷ Naturalismo, critica delle religioni positive, e denuncia delle frodi dei preti furono, nella Francia del Seicento, i temi dominanti di pensatori diversamente eterodossi, da Vanini che morì tra i tormenti sul rogo per non rinnegare il suo ateismo, a Cyrano de Bergerac che espresse le sue critiche radicali alla religione anche nei modelli alternativi di società da lui descritte nei fantastici imperi del Sole e della Luna, al "libertinismo erudito" di dotti increduli, quali Guy Patin, La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé che criticarono credenze e opinioni del credulo popolino, ma teorizzarono e praticarono la prudente doppiezza che maschera l'interiore anticonformismo con l'ostentazione dell'ossequio all'ortodossia dominante, e all'assolutismo, che era accettato e difeso perché in grado di mantenere l'ordine sociale, con l'ausilio della religione che costringe alla "virtù" (cfr. R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943; A. ADAM, *Le libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet-Castel 1964; J.S. SPINK, *French free thought from Gassendi to Voltaire*, London, Athlone University Press, 1960, trad. it. *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Firenze, Vallecchi, 1974; B. CONSARELLI, *Libero pensiero e utopia nel "Grand Siècle"*, Pesaro, Editrice Flaminia, 1990).

³⁸ Il *Theophrastus redivivus*, ponderoso tomo anonimo, che agli inizi del secolo XVIII circolava anche nell'ambiente del principe Eugenio di Savoia e del barone Hohendorf, compendio delle tesi contro la religione che rende i popoli ignoranti vili e servi, e difesa del materialismo e dell'ateismo, che conclude con una critica alla civiltà che snatura l'uomo, è un'ulteriore opera libertina che si colloca tra la tradizione rinascimentale italiana e la scienza e la filosofia dei moderni (cfr. *Theophrastus redivivus*, a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia, 1981-82; T. GREGORY, *Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il Theophrastus redivivus*, "Giornale critico della filosofia italiana", LI, 1972).

³⁹ L'anonimo *Traité des trois imposteurs*, operetta tardolibertina, che circolava dal 1706 e che nel 1719 sarebbe stato pubblicato con la *Vie de Spinoza*, riconduceva l'origine della religione all'ignoranza e alla paura, e riproponeva, con le accuse all'impostura politica, la scandalosa teoria che Mosè, Gesù e

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensatore

critiche alle narrazioni dei miracoli c'è l'adesione al metodo della critica storica del pirronismo che ha insegnato a vagliare la plausibilità e l'attendibilità dei racconti biblici come quelli di ogni altra storia⁴⁰.

Del tutto trasparente, in molte asserzioni del discorso, è l'influsso di filosofi malfamati, di Hobbes, che ha ricondotta alla paura dell'uomo l'origine della religione⁴¹, dell'"ateo" Spinoza, che ha dimostrato come l'uomo, oppresso dai suoi timori, si faccia schiavo degli dei, o del Dio delle religioni monoteiste, idolo anch'esso creato dalla sua immaginazione, e come diventi, di fatto, schiavo dei preti che ne sfruttano l'ignoranza⁴², e di Bayle, che ha dimostrato la vanità delle credenze superstiziose ed elogiato l'ateo virtuoso⁴³, o, perfino il richiamo

Maometto, i "deceptores mundi" dell'avverroismo padovano e di Bruno e Campanella, altro non fossero che impostori, "inventori" della religione che si fa baluardo del potere e strumento di dominio sulle moltitudini (cfr. *Traité des trois imposteurs*, trad. it. *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1994).

⁴⁰ Un moderato scetticismo che induceva a considerare la storiografia "opera d'arte e di parte", secondo la definizione di Le Vayer, suggeriva di valutare, prima di accettarne la verità, sia la plausibilità dei fatti narrati sia l'attendibilità dei testimoni che li narravano. Applicato all'esegesi delle Scritture lo stesso metodo poté sollevare una rigorosa analisi critica della Bibbia e un'interpretazione allegorica delle sue narrazioni che sollevava molteplici dubbi sui fatti e sui miracoli che essa narrava (cfr. C. BORGHERO, *La certezza e la storia: Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983, L. BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica*, Milano, Franco Angeli, 1988).

⁴¹ Thomas Hobbes non solo assimilò religione e superstizione, perché entrambe nate dal timore di potenze invisibili, e negò che il potere spirituale esercitato dalla Chiesa potesse pretendere obbedienza nelle cose civili, ma dimostrò anche, con una spregiudicata esegesi biblica, che, fin dal "patto" tra Dio e il popolo ebraico, il potere temporale assorbiva in sé quello spirituale, ma contestò tutte le pretese delle chiese, che intendono mantenere gli uomini nelle tenebre e nell'errore, nella superstizione alimentata dai timori e dalle ansie suscitate dall'ignoranza delle cause degli eventi e dei fenomeni naturali (cfr. TH. HOBBS, *Leviathan*, a cura di C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968, trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Bari, Laterza, 1974).

⁴² Per Spinoza la denuncia della servitù derivante dalla superstizione di cui si servono i preti per sfruttare l'ignoranza e la credulità degli uomini e la rivendicazione della libertà dello spirito fanno tutt'uno con il rifiuto del potere temporale delle chiese e del potere politico puntellato dalla religione, con la rivendicazione della libertà di pensiero e di parola, principio e fondamento delle libertà civili, e con la critica di ogni pregiudizio teologico. Egli utilizza inoltre le armi della critica biblica che riduce le Scritture a narrazioni da verificare con gli strumenti dell'indagine storica, e rivendica la libertà di coscienza anche nei confronti del potere politico, al quale non spetta proporre un'ortodossia, ma promuovere la tolleranza (cfr. B. DE SPINOZA, *Libertà religiosa e libertà politica*, a cura di G. Radetti e E. Giaccotti Boscherini, Firenze, La Nuova Italia, 1974).

⁴³ Pierre Bayle, la cui opera principale, il *Dictionnaire historique et critique* del 1696, presentava, tra l'altro, personaggi eretici e devianti con ammirazione e simpatia, da difensore dei diritti della coscienza errante, con minor cautela rispetto ai libertini eruditi e alla loro scelta elitaria, non solo condannò la superstizione, madre di intolleranza e di fanatismo, ma denunciò il fenomeno religioso nel suo complesso, sottolineando come le varie religioni fossero tutte conteste di superstizioni, e tutte invenzioni politiche, fin dai *Pensieri sulla cometa*, suggeriti dai terrori che aveva suscitato l'apparire della cometa nel 1680. Bayle fu un punto di riferimento costante per i liberi pensatori, che esplicitamente si richiamarono alla sua critica all'uso dogmatico della ragione, alla sua difesa della tolleranza, e alla sua ipotesi di una possibile società di atei dotata di una moralità autonoma dalla religione, e che, trascurando il fideismo che rappresentava l'altra faccia del suo scetticismo, trassero dalle sue opere argomenti per la loro battaglia tutta politica in favore dell'emancipazione degli uomini dalla religione (cfr. G. CANTELLI, *Teologia e ateismo: Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969;

all'utopia della pura religiosità attribuita nei racconti di viaggi immaginari al selvaggio innocentemente onesto e pio⁴⁴. Si rivela inoltre nelle parole di Collins la stessa passione per la libertà che, negli anni della repubblica, quando chiunque sentisse in sé la voce dello spirito, fosse pure un ciabattino o un fabbro o una donna⁴⁵, poteva levarsi a pronunciare i suoi sermoni, fu celebrata da pensatori libertari, quali furono Milton, che lottò a viso aperto contro la censura, e per la "libertà [...] di apprendere, di parlare e di discutere liberamente e secondo coscienza", baluardo di tutte le libertà, messe in pericolo quando ci si incammina sulla via delle proibizioni⁴⁶, e di John Goodwin, che denunciò sarcasticamente la ridicola impotenza di coloro che avrebbero voluto impedire l'espressione del pensiero, da paragonare a chi volesse "mettere un gruppo di armigeri a guardia di una casa per impedire l'accesso dell'oscurità quando cala la notte"⁴⁷.

Collins – che, come Locke, invita ad affidarsi all'esperienza e alla ragione anche in materia di religione e a rifiutare qualsiasi asserzione che contraddica l'evidenza della conoscenza intuitiva o sia in contrasto con la ragione dalla

G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980).

⁴⁴ L'interesse di Collins per il filone romanzesco che ritraeva popoli "altri" e che poteva insinuare più di un dubbio sullo stesso cristianesimo, o proporre una diversa organizzazione politico sociale insieme con una diversa e più naturale religiosità, è testimoniato dalla presenza, nella sua biblioteca, di opere quali *La terre australe connue* dello spinozista Gabriel de Foigny e *l'Histoire des Séverambes* di Denis de Vairasse (cfr. S. BARTOLOMMEI, *Illuminismo e utopia*, Milano, Il Saggiatore, 1978).

⁴⁵ Negli anni più caldi della rivoluzione i seguaci delle varie sette religiose affollavano le loro chiese per ascoltare i predicatori più "santi" o si riunivano nella casa dell'uno dell'altro per leggere e commentare la Bibbia, in un'atmosfera di piena libertà dove ognuno poteva pronunciare il suo sermone. Alla pari di chierici dissidenti, anche uomini non dotti di latino e greco, ma che sentivano di essere guidati dalla voce dello Spirito, in una predicazione selvaggia e difficile da controllare, avanzarono le idee più audaci e si proposero come la frangia estremistica del puritanesimo, la frangia "folle" che esprimeva eresie dei ceti inferiori, di radicali che credevano fermamente nella libertà di coscienza e nella conquista della verità nel dibattito, esaltavano la fertile libertà, e facevano dei misteri della religione un argomento di conversazione tra uomini semplici come tra dotti (cfr. CH. HILL, *Il mondo alla rovescia*, cit.).

⁴⁶ John Milton, di cui Toland avrebbe scritto la *Vita*, e difese le eccellenti opere scritte in difesa della libertà politica, religiosa ed individuale, non solo non cessò mai di combattere contro ogni coercizione delle coscienze da parte del potere, religioso o civile, e contro la censura del tutto estranea alla libertà del Cristiano, ma difese, nell'*Areopagitica*, la libertà di stampa quale insostituibile momento del processo che conduce alla conquista della verità e della libertà (cfr. J. MILTON, *Areopagitica*, cit.; J. TOLAND, *The Life of John Milton*, London MDCXCIX, trad. it. *La Vita di Milton*, a cura di A. Saberti, Napoli, Liguori, 1989).

⁴⁷ John Goodwin, sacerdote e teologo, denunciò, nella *Theomachia*, che qualora si cerchi di sopprimere dottrine e comportamenti giudicandoli con il metro della fallace conoscenza umana, si rischia di combattere contro Dio, sostenne la via tollerante delle congregazioni indipendenti che rifiutavano il fanatismo, predicavano il libero esame delle Scritture, il pluralismo, l'eguaglianza tra i fedeli, il rifiuto della cieca obbedienza all'autorità, e garantivano costante dibattito e confronto, ed esaltò la "giusta e cristiana libertà di stampa nel Commonwealth d'Inghilterra", in una protesta contro ogni ipotesi di ripristino della censura (cfr. J. GOODWIN, *Theomachia*, London, Henry Overton 1644, *A fresh discovery of the high-Presbyterian spirit...*, trad. it. *Lettera sulla libertà di stampa*, in *Theomachia e altri scritti sulla tolleranza*, a cura di P. Adamo, Tirrenia, Edizioni del Cerro, 1996).

Ida Cappiello Anthony Collins: l'elogio del libero pensare

quale mai si può esigere che creda in ciò che le è contrario – svolge le sue argomentazioni con la stessa elegante ironia delle prime opere di Shaftesbury, che, contro ogni fanatismo e ogni conformismo, ha riscattato la morale dalla religione e gli atei dalla cattiva fama⁴⁸ e con la stessa battagliera passione di Toland, che ha condannato superstizioni e pregiudizi inculcati da balie ignoranti e alimentati in quel “vivaio di pregiudizi” che è l'università⁴⁹, ed ha celebrato l'*Adeisidaemon*, l'uomo che non vive nel terrore di Dio⁵⁰.

Senza farsi apostolo di una religione *altra*, contro dogmi, superstizioni e pregiudizi che imbrigliano l'intelligenza, egli elabora infatti la sua difesa della libertà di pensiero, come di ogni altra libertà, innanzitutto con la denuncia di chi la libertà nega in nome di inoppugnabili certezze, di chi si presenta come detentore della Verità, di quei teologi, di quei filosofi e di quelle autorità che vogliono imporre invalicabili limiti al pensare *per il bene della società*, che si pretendono infallibili, e possono sempre scatenare la caccia a nuove streghe. E affida al libero pensare, che può vantarsi di aver strappato ai preti il potere “di distruggere la vita e la reputazione di tanti innocenti”⁵¹, il compito di aggredire la superstizione e di fondare, con un'etica e una politica non “mercenarie”, una filosofia che sia maestra di virtù e di tolleranza, come quella del vescovo e “libero pensatore” Tillotson, che con i suoi sermoni ha inteso promuovere la “vera religione, ossia la virtù (nel cui esercizio consistono la pace e la felicità della società) e il libero pensiero”⁵².

⁴⁸ Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury, amico e discepolo di Locke, protettore, e non solo per scelta politica, di Toland e di altri liberi pensatori, non insinceramente rispettoso della Chiesa anglicana, ma teorico dell'autonomia della morale dalla religione come dalla politica, condannò l'etica teologale e l'impostura clericale in saggi quali la celebre *Letter concerning enthusiasm*, del 1708, ispiratagli dal fanatismo dello stravagante misticismo degli esuli francesi cacciati dalle Cevennes, e il saggio *Sensus Communis: An essay on the freedom of wit and humour*, del 1709, nei quali utilizzava con maestria l'arma del ridicolo per condurre la stessa lotta dei liberi pensatori contro il fanatismo e il conformismo, di cui egli denunciava l'inevitabile approdo all'autoritarismo politico, e contro l'etica repressiva e la religione corrotta in superstizione (cfr. SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, trad. it. *Saggi morali*, a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1962; E. GARIN, *L'illuminismo inglese: i moralisti*, Milano, Bocca, 1942).

⁴⁹ Alla regina “repubblicana” Sofia Carlotta di Prussia, John Toland indirizzava nel 1704 quelle *Lettere* intese a convertire i governanti a un punto di vista materialista, libertino, o quanto meno ad un deismo radicale, nelle quali egli, oltre a denunciare pregiudizi e superstizioni, e a richiamare un'origine egizia dell'asserzione dell'immortalità dell'anima, affrontava e sfidava la cultura newtoniana dominante, e proponeva una filosofia della natura che era anche una particolare rilettura dell'ermetismo e del pantheismo di Bruno (cfr. J. TOLAND, *Letters to Serena*, London, printed at The Middle Temple Gate, 1704, rist. anast. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, trad. it. *Lettere a Serena*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1977).

⁵⁰ La presentazione di un Livio che non ha alcun reverenziale timore superstizioso nel narrare le vicende di Roma dà a Toland l'occasione per riproporre l'elogio dell'ateo virtuoso che non crede Dio vendicatore dei delitti, né teme le fiamme dell'inferno, che non perseguita nessuno per divergenze di opinioni, che è tollerante e pensoso del bene della società (cfr. J. TOLAND, *Adeisidaemon sive Titus Livius a superstitione vindicatus, Origines Judaicae*, Hagae-Comitis, apud Thomam Johnson, 1709, trad. it. a cura di A. Sabetti, *Adeisidaemon e Origines Judaicae*, Napoli, Liguori 1984).

⁵¹ A. COLLINS, *Discorso*, cit., p. 26.

⁵² *Ivi*, p. 116.

Alla fine del discorso che, quanto ai suoi contenuti, si presenta come abile ed eclettico recupero di temi eterodossi antichi e moderni, Collins sembra dunque concludere con la proposta di una piana religiosità, promotrice di una virtù consona alla debole natura dell'uomo, al suo sobrio egoismo, come egli dimostra, quando raccomanda al destinatario del suo *pamphlet* di farlo diffondere, se lo ritiene degno di stampa, ma di non avallarlo con la sua esplicita approvazione, perché è “vera virtù sforzarsi di fare del bene, ma solo nei limiti in cui non si faccia danno a se stessi”⁵³. Attento a non sfidare da temerario le condanne che toccano agli empi, con un'ambigua dissimulazione delle conseguenze radicali della sua difesa del libero pensare, egli dipana tuttavia un discorso coraggioso, un discorso laico, che difende la libertà di ricerca, senza la quale non ci sarebbe progresso, perché la considera la fonte primaria di ogni altra libertà, il principio che guida all'emancipazione morale e politica che, in quanto tale, deve valere per tutti, perché non ci sarebbe libertà per il singolo ove i più fossero lasciati nell'ignoranza e nell'illibertà, come vorrebbero ispirati fanatici e pavidì conformisti.

Il libero pensatore invero non offre nuove tavole della Legge, perché un laico non fonda religioni, ma propone un modo di rapportarsi criticamente alla realtà, di costruire per tentativi, senza preclusioni, una conoscenza che è strumento di liberazione individuale e di comprensione e di comunicazione tra i membri di una stessa società, una conoscenza che può essere conquistata solo attraverso la ricerca liberata da ogni censura e da ogni catechismo. L'invito a pensare liberamente, a cercare la verità “che non è mai utile agli scopi dei furfanti, così come non sarà mai consona alla mente degli stolti”⁵⁴, è chiaramente un invito a dissacrare la religione, a metterne in luce gli aspetti ridicoli e minacciosi, a lottare contro la prepotenza delle fedi che si proclamano interpreti del vero e del bene, che si arrogano la guida delle scelte morali, etiche, sociali e politiche, che rivendicano i loro miracoli. Ed è un monito a ricordare che qualsiasi fede, religiosa, ideologica o perfino filosofica, non può che proporre, con nuovi miracoli e nuove imposture, le “superstizioni” per le quali gli uomini creduli e in preda a vari terrori si affidano al dominio di chi su quelle imposture ha costruito il suo potere.

⁵³ *Ivi*, p. 120.

⁵⁴ *Ivi*, p. 4.