

## DA LOCKE A HOUELLEBECQ. MODERNITÀ, ANTIMODERNITÀ E POSTMODERNITÀ TRA RELIGIONE E POLITICA

DOI: 10.7413/18281567061

di Luca Peloso

Università degli Studi dell'Insubria, Varese – Como

### **From Locke to Houellebecq. Modernity, Antimodernity and Postmodernity between Religion and Politics**

#### *Abstract*

Recent terrorist attacks in Paris have revived the debate on the connection between religion and politics; but the subject needs a reflection that goes beyond the urgency of current events, since peoples' destiny and cohabitation depend on the mode of this connection. The aim of my paper is to contribute to the rethinking of the matter, by analyzing the concept of tolerance through two modern classics, Locke and Voltaire, then through Guénon's critical analysis of modern thought, and finally through the remorseless portrait of contemporary human condition in Houellebecq's latest novel *Submission*. By means of these four different “voices” I intend to reflect on religion and politics in the light of current challenges and European tradition of thought, in order to overcome the perspective of the “clash of civilizations” and to retrieve some fundamental acquisitions from Locke's *A Letter Concerning Toleration*.

**Keywords:** Locke, Modernity, Tolerance, Voltaire, Houellebecq.

“La tolleranza non è una posizione contemplativa [...];  
è un atteggiamento dinamico, che consiste nel prevedere,  
nel capire e nel promuovere ciò che vuol essere. La diversità  
delle culture umane è dietro di noi, attorno a noi e davanti a noi.  
La sola esigenza che possiamo far valere nei suoi confronti [...]

è che essa si realizzi in forme ciascuna delle quali sia un contributo alla maggior generosità delle altre.

Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia*

### 1. Conservazione dei beni e cura dell'anima. La tolleranza secondo Locke

Come è noto, la nozione di tolleranza è figlia della modernità; scaturisce dagli avvicendamenti della Storia, a fronte di situazioni inedite, sconosciute al Medioevo: è il frutto del pensiero che si confronta con il cambiamento. Essa si configura quindi innanzitutto come necessità teorica propedeutica a un rimedio pratico: è la stessa esperienza della storia, dominio della mutevolezza, a reclamarla. È questo che lascia intendere Locke all'inizio della sua *Lettera*<sup>1</sup>, quando afferma che bisogna dire e fare più di quanto non si sia fatto: espressione giustificata da uno stato di anomalia, di potenziale dissesto. Per questo il lessico è preso dalla medicina: “è ora venuto il momento buono per cercare una cura radicale. Abbiamo bisogno di rimedi più generosi di quelli impiegati finora nei nostri malanni” (p. 3; cors. nostro). La mescolanza di termini che afferiscono ai bisogni con altri che rimandano alla virtù consente a Locke di smarcarsi immediatamente dal sospetto (o peggio, dall'accusa) di utilitarismo: la tolleranza è infatti ai suoi occhi “equa e praticabile” (p. 4), non solo realizzabile dunque, ma anche giusta. Giusta e necessaria (“assoluta libertà, giusta e vera libertà, libertà uguale e imparziale: ecco ciò di cui abbiamo bisogno”, p. 4): questa doppia istanza si riflette anzi deriva, per Locke, dalla stessa natura umana, a suo avviso composta da un'anima immortale e da un corpo mortale (p. 40): qualsiasi discorso sull'uomo e la società non può prescindere da questo dato. La necessità del rimedio, che inerisce alla contingenza storico-politica, non deve dunque far dimenticare ciò che trascende la storia stessa. Cadere in questo errore significherebbe fare della temporalità storica l'unica scaturigine del diritto, ed è proprio questo che Locke intende evitare: come può un fondamento essere stabile se fondato su ciò che è mutevole? Che cosa, se non ciò che

---

<sup>1</sup> John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2013. Quasi tutte le citazioni del primo paragrafo sono tratte da questo libro, motivo per cui si è preferito segnalare, per le citazioni dalla *Lettera*, i numeri di pagina nel corpo del testo, tra parentesi, anziché rimandare ogni volta alle note a pie' di pagina; nel caso in cui ciò non accada – nel caso in cui le citazioni non siano di Locke – esse vengono riportate a pie' di pagina insieme al testo da cui sono tratte (oppure compaiono direttamente in nota insieme ai testi). Si adotterà lo stesso criterio anche nei paragrafi successivi, salvo l'ultimo, che non è incentrato su un autore e un'opera in particolare: in quel caso a ogni citazione corrisponderà una nota a pie' di pagina.

è consustanziale all'eterno, può conferire solidità a ciò che eterno non è? Il rigetto lockiano dell'ateismo è dovuto precisamente al rischio, potenzialmente catastrofico, di negare l'unico vero fondamento (stabile proprio perché “ultimo” nella catena dell'essere – tutto infine vi risale –, e “primo” nell'ordine della creazione) della convivenza tra uomini: i quali se vogliono preservare la convivenza civile abbisognano di un garante *universale ed eterno* che la legittimi. Questi non può derivare dall'opinione, che nasce molteplice, mentre Dio è uno: è chiaro allora che in questa chiave l'ateo minaccia la stabilità dei legami, presupposto necessario (benché non sufficiente) di una società pacifica, vale a dire ordinata; la sua mancanza di fondamento costituisce la minaccia concreta e costante all'ordine sociale<sup>2</sup>. Ma perché si giunge a quest'ordine? Da dove nasce l'impulso a rompere l'isolamento tra uomo e uomo? La risposta ci viene fornita nel *Saggio sulla tolleranza* (cfr. pp. 63-92): dalla paura della violenza, dice Locke. Senza di essa non ci sarebbe né società, né governo, né Stato (p. 78). Lo Stato dunque è il risultato dell'atto con cui si sancisce la praticabilità della liberazione dalla violenza, e con essa della minaccia della sofferenza e del disordine, insita nelle privazioni materiali. La corrispondenza tra le due parti dell'uomo – cui sopra accennavamo – diventa qui un parallelismo dinamico: come l'anima anela alla salvezza perché in se stessa manchevole nella sua tensione verso l'eterno, così l'uomo materiale anela alla salvezza (di sé) dalla minaccia dell'altro, la cui natura, sostiene Locke senza alcuna illusione, è “depravata e ambiziosa” – p. 68 – quanto la nostra: l'altro non ci minaccia solo fisicamente (direttamente), ma anche indirettamente, tendendo innanzitutto e perlopiù a sfruttare il lavoro altrui. La ragion d'essere della società e dello Stato è allora nella necessità di garantire all'individuo ciò che gli spetta materialmente, ciò a partire dal quale può perseguire il proprio bene sul piano spirituale senza subire interferenze indebite:

---

<sup>2</sup> È l'unica “intrusione” che Locke “concede” alla sfera religiosa rispetto a quella temporale: ma si badi bene, non ha nulla a che fare con una gerarchizzazione (lo vedremo quando prenderemo in esame Guénon, cfr. paragrafo 3): non vi è alcun ordine superiore (religioso) e uno inferiore (temporale, politico). Dio funge da garante *per sua stessa natura* di un ordine politico di cui è l'uomo stesso a sentire la mancanza di fondamento, a posteriori: mentre la dimensione religiosa è in Locke un a priori, inscritta nella sua natura di animale razionale. L'ateo, secondo Locke, negando se stesso come essere dotato di anima immortale, nega l'ordine delle cose e *quindi* la possibilità stessa della convivenza umana. Non si tratta dunque, a ben vedere, di “intrusione” del religioso nel politico: Dio in Locke fonda la possibilità stessa dell'ordine sociale, ma non ha alcuna giurisdizione in tale ambito, se non quando cessa di averla il magistrato (“tra il legislatore e il popolo non c'è sulla terra nessun giudice [...] solo Dio”, p. 43).

per proteggere i prodotti del loro lavoro, come ricchezze e beni, o gli strumenti del lavoro, come la libertà e la forza del corpo, gli uomini devono fondare con i loro simili una società, perché con il reciproco aiuto delle loro forze unite a ciascuno sia assicurata la proprietà privata delle cose utili alla vita. La cura della salvezza eterna invece viene lasciata ai singoli, perché il suo conseguimento non può essere facilitato dal lavoro altrui, la sua perdita non può arrecare danni ad altri e la speranza di essa non può essere strappata da nessuna forza (p. 41).

Sui diritti dell'individuo e i doveri della società Locke insiste spesso (“la società politica è stata fondata soltanto per conservare a ciascun privato la proprietà dei beni di questa vita, e per nessun altro fine [...]. Compito della società civile è pertanto la tutela della vita e delle cose che servono alla vita”, p. 42); ma risulta presto chiaro – da qui l'esigenza di fornire argomenti – che non sorgerebbe alcuna controversia, se il singolo badasse alla cura dell'anima (“ciascuno ha cura della propria anima, e bisogna lasciargliela”, p. 22) e la società badasse a impedire a chicchessia di nuocergli; i problemi cominciano, se così si può dire, nel momento in cui il singolo si riunisce con altri per rendere onore a Dio, dando vita a una sorta di comunità *dentro* la comunità. Per questo vanno definiti nettamente i confini tra le due, tra la società politica e la “società religiosa”: proprio perché la loro esistenza è un dato, come tale indiscutibile. La separazione di Chiesa e Stato è perciò il cuore tematico della *Lettera*, e su questo punto Locke non potrebbe essere più chiaro: lo Stato è “una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili”, cioè “la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore, i possessi delle cose esterne” (p. 8). Le leggi promulgate dal magistrato – figura e rappresentante dello Stato – hanno il compito di conservare tali proprietà a tutti e a ciascuno “nello stesso modo” (p. 9). Si tratta di un inciso capitale, che sancisce l'uguaglianza di diritto<sup>3</sup>, per cui gli uomini nascono in società senza scegliere di farne parte, così come non scelgono i genitori o la lingua che imparano per prima. È questo aspetto a differenziare lo Stato dalla Chiesa: il primo è “imposto” per il solo fatto di venire al mondo ed essere circondato da altri individui: la seconda invece è una società “libera e volontaria” (p. 11) in quanto “nessuno nasce membro di una Chiesa” (id.), vale a dire una società composta da

---

<sup>3</sup> Vedremo l'importanza di questo rilievo quando parleremo di Voltaire – cfr. paragrafo 2 – e nelle conclusioni – cfr. paragrafo 5.

“uomini che si riuniscono spontaneamente per onorare pubblicamente Dio nel modo che credono sarà accetto alla divinità, per ottenere la salvezza dell'anima” (id.). Si potrebbe chiedere a questo punto: in virtù di cosa si sceglie una Chiesa? Non è forse anche l'appartenenza ad essa qualcosa di ereditato, a cui veniamo introdotti senza scegliere? Questa domanda ci permette di giungere alla pietra angolare del “sistema” di Locke, cioè il *primato della coscienza*. Per Locke non si deve né si può mai – in nessun caso – imporre una fede: essa fiorisce *in noi*, non *con noi* (cioè nella società): non si può tramandare una credenza, tanto più che essa, in quanto credenza *speculativa*, non rientra nell'ambito delle pratiche politiche. Locke respingerebbe *in toto* l'osservazione di Leopardi per cui l'uomo tende inevitabilmente ad imitare i suoi simili<sup>4</sup> : secondo Locke nessun vincolo o pressione “culturale” può spingerci ad abbracciare una credenza se noi stessi non lo vogliamo: nell'anima ognuno di noi è solo se stesso, non soggetto al condizionamento: non può, in altre parole, *credere di credere*<sup>5</sup>. Semplicemente crede, e nel credere solo l'anima è sovrana: ciascuno è lasciato a se stesso, dice Locke: così è perché così dev'essere. Perciò la cura dell'anima altro non è se non il processo con cui tentiamo di corrispondere a ciò cui interiormente crediamo, e che per mezzo di tale credenza abbiamo scelto (di nuovo, la sfera religiosa – “spirituale” – non avendo alcun punto di contatto con la sfera politica – “temporale”; l'uomo non confonda ciò che Dio ha distinto)<sup>6</sup>. Tuttavia, se in ultima analisi è il divino a costituire l'umano (l'anima è la scheggia di divinità nell'uomo), è pur sempre la pacifica convivenza il fine ultimo di ogni azione relativa al mondo fenomenico (di cui peraltro la stessa coscienza è insieme guardiano e baluardo); e nel caso in cui il magistrato sia mosso esclusivamente dal desiderio di rappresentare l'interesse di tutti, non fa altro che proteggerli dai torti che potrebbero infliggersi l'un l'altro: è ciò che Locke chiama la “tolleranza perfetta” (p. 66). Essa presuppone l'intangibilità della persona umana, in quanto non esiste alcuna

---

<sup>4</sup> “L'uomo è animale imitativo e d'esempio” (Giacomo Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, BUR, Milano, 2014, p. 59)

<sup>5</sup> Riprendo quest'espressione dal celebre saggio di Gianni Vattimo sui rapporti tra il credente e la comunità religiosa, espressione non a caso associata all'interrogativo intorno a una possibilità di una fede senza Chiesa ... ipotesi che, va da sé, per Locke non avrebbe alcun senso (cfr. Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1999).

<sup>6</sup> È questo l'unico, parziale punto di contatto tra Locke e Guénon, per il resto – come vedremo, cfr. paragrafo 3 – assolutamente contrapposti: in Locke come in Guénon, è il divino che presiede alla divisione tra spirituale e temporale. Solo che in Locke i saperi cui le due sfere non entrano in relazione nel regno degli uomini, ragion per cui non c'è alcun bisogno di postulare una conoscenza “superiore” (religiosa) e una “inferiore” (terrena/umana). Per Locke è fuori luogo anche solo l'idea di una comparazione: ognuna dispone di uno spazio in cui l'altra non ha cittadinanza (salvo nei casi estremi di cui si dirà). Cfr. anche nota 2.

religione che prescriva di uccidere o perseguitare un diverso credo; nel caso in cui avvenga, dice Locke, è nell'uomo, non nella religione, che si deve cercare la causa: “non la differenza di credenze, che non può essere evitata, ma il rifiuto della tolleranza, che poteva essere concessa, a quelli che nutrono credenze diverse, ha prodotto la maggior parte delle lotte e delle guerre, che nel mondo cristiano sono nate dalla religione” (p. 51-2). Si vede dunque quanto sia coerente l'argomentazione lockiana: nessuno desidera il disordine e la violenza, ed è il motivo per cui gli uomini scelgono di associarsi; ma affinché tale associazione non rimanga un mero aggregato – il che potrebbe farla ripiombare nella minaccia di caos che ha inteso arginare – è necessario un principio superiore che renda ragione del suo essere e operare (principio che in senso lato è la società stessa); ma se si vuole che tale principio non sia effimero, bisognerà cercarlo non nel regno del molteplice, ma dell'immutabile: quel Dio unico che diventa il garante tanto della molteplicità delle credenze – modalità diverse di giungere a Lui – come il legislatore si fa garante del diritto di professarle purché non turbino l'ordine sociale (da cui dipende la stessa libertà di culto). Ecco allora che la tolleranza è conforme agli insegnamenti divini e agli interessi della società: e qui davvero la storia è *magistra*, perché dimostra che è proprio la persecuzione per questioni religiose – l'opposto della tolleranza – ad aver generato guerre e discordia (p. 52). Come si vede, siamo all'altezza di problemi per nulla astratti, problemi la cui concretezza è data dall'urgenza con cui l'attualità ne reclama la risoluzione (cfr. paragrafo 5). Sotto questo aspetto la lungimiranza di Locke è straordinaria, eppure deriva – né più o meno – dalla logica stessa degli argomenti impiegati: per cui se è vero che l'assenza di tolleranza genera discordia, ciò significa, per converso, che la discordia provoca danni *solo* dove c'è oppressione<sup>7</sup>. Il governo, allora, se non vuol essere minacciato nella sua esistenza, dovrà *necessariamente* evitare la discriminazione: in questo modo nessuno si sentirà in pericolo tale da sollevarsi contro il potere costituito. “Nessuno – scrive Locke – neppure un pagano o un maomettano o un ebreo deve essere escluso dallo Stato per motivi di religione” (p. 51)<sup>8</sup>. Nessuno,

---

<sup>7</sup> Sulle implicazioni e le ricadute di questo punto – davvero cruciale – cfr. paragrafo 5.

<sup>8</sup> È molto interessante, per quanto a questo punto ovvia, la ragione per cui Locke, nel *Saggio* (pp. 66-7), si oppone all'estensione della tolleranza ai cattolici: essi infatti pongono l'autorità del papa al di sopra di quella del legislatore, anziché distinguere l'una dall'altra, per cui in caso di conflitto si schiererebbero a fianco del potere spirituale *contro* quello temporale, anziché accettare la pena materiale pur ritenendola ingiusta, come dovrebbero fare per dare conferma, sul piano *pratico*, a quella distinzione *teorica* tra Stato e Chiesa che nella concezione del filosofo inglese è il principio stesso di ogni vivere sociale. Questa considerazione riguardo i cattolici, peraltro, contiene *in nuce* le ragioni di molte tribolazioni che l'Italia ha attraversato nel corso dei secoli, e che – seppur attenuate ed evolute – persistono tuttora.

beninteso, a meno che non induca la sua fede a una perversione tale da compromettere la sicurezza della collettività: e nel caso in cui la coscienza si trovi in conflitto con le leggi, si accetti la pena, il che non comprometterà né l'integrità dell'anima – il proprio credo non viene tradito – né l'adesione al patto sociale – che viene rispettato persino nel disaccordo. Locke non avrebbe potuto essere più lucido e persuasivo. La *Lettera sulla tolleranza* è un capolavoro dove chiarezza espositiva, coerenza teorica e ragion pratica (sinonimo qui di realismo politico) fanno tutt'uno.

## 2. Luce e progresso della ragione. Il trattato di Voltaire

Nella *Lettera* di Locke i riferimenti alla ragione sono pochi e circoscritti: si afferma ad esempio che la tolleranza è consona ad essa come al Vangelo<sup>9</sup>, o che la ragione è indotta a riconoscere i presupposti della tolleranza che nella religione sono contenuti<sup>10</sup>. Questa “ragione”, che in Locke non è che uno degli strumenti per l'argomentazione (benché certo non insignificante) diviene ottant'anni dopo, con Voltaire, la facoltà predominante di un apologo dai toni molto diversi. Il primo indizio viene dalla forma del testo: alla compattezza articolata della lettera si preferisce la frammentarietà sequenziale e cumulativa del trattato: la ragione ora *costruisce*, procede secondo un disegno che combacia con la mappatura delle zone d'ombra da rischiarare (in Locke era poco più che una scintilla; propulsiva, non pervasiva; presente, non onnipotente – in tal caso avrebbe rubato la scena a Dio). Cambiano anche le condizioni dell'enunciazione: qui – è una costante nella storia francese, su su fino all' *affaire Dreyfus* e oltre – è un fatto di cronaca nazionale<sup>11</sup>, anziché il portato di una congiuntura politica transnazionale<sup>12</sup>. La linea di discendenza è comunque inequivocabile: Voltaire stesso si richiama al “saggio Locke” (p. 55) e alla sua “ottima *Lettera sulla tolleranza*” (p. 88); in un altro passo Voltaire così motiva il suo apprezzamento: “egli [Locke, n.d.A.] ha provato che la libertà è il potere di agire. Dio dà questo potere; e l'uomo, agendo liberamente secondo gli ordini

---

<sup>9</sup> John Locke, op. cit., p. 8.

<sup>10</sup> Ibid., p. 16.

<sup>11</sup> Jean Calas, ugonotto, accusato ingiustamente di aver assassinato il figlio (in realtà suicidatosi), venne condannato a morte e ucciso nel 1761. Voltaire rivela e analizza l'intolleranza religiosa che ha portato alla condanna di Calas. Il *Trattato* è quindi, e non secondariamente, un'opera che non nasconde immediati propositi d'intervento, il quale prende forma come riabilitazione ragionata di Calas.

<sup>12</sup> Cfr. la Nota Storica di Carlo Augusto Viano che precede il testo di Locke (pp. XV-XXX).

eterni di Dio, è una delle ruote della grande macchina del mondo” (p. 113)<sup>13</sup>. Si potrebbe continuare a lungo: limitiamoci dunque a fornire una selezione di passi che testimoniano la continuità con Locke, tenendo presente che ai fini del percorso che proponiamo<sup>14</sup>, le differenze sono più rilevanti delle somiglianze:

la tolleranza è un diritto di giustizia, un dovere prescritto dall'umanità, dalla coscienza, dalla religione; una legge necessaria alla pace e alla prosperità degli stati” (p. 25)<sup>15</sup>; la tolleranza non ha mai provocato una guerra civile; l'intolleranza ha coperto la terra di carneficine (p. 56); bisogna che lo spirito di intolleranza si fondi su ragioni ben cattive, poiché cerca dappertutto i più vani pretesti (p. 117); non vi è nessun vantaggio nel perseguire coloro che non la pensano come noi e nel farcene odiare (p. 123).

E così via, la convergenza di prospettiva è un fatto. Ma è una convergenza che non diviene mai, per forza di cose, coincidenza piena; vediamo allora le differenze. Innanzitutto, nel testo voltairiano trapela una passione che, se nella *Lettera* c'è, rimane controllata: in essa infatti il distacco è quello tipico dello studioso che riflette con ponderazione a partire dalla “giusta distanza” da cui mettere a fuoco i problemi, per cui solo a un adeguato “posizionamento” può seguire un passo avanti verso una “soluzione”. In Voltaire niente di tutto questo, il che non è imputabile solamente al carattere polemico del pamphlet, al fatto cioè che si tratta di un testo concepito soprattutto per intervenire nel mezzo di una situazione in cui gli spiriti sono lungi dall'essersi raffreddati (il pamphlet sollecita

---

<sup>13</sup> “[...] il a prouvé que la liberté est le pouvoir d'agir. Dieu donne ce pouvoir”, si legge nell'originale (Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Gallimard, Paris, 2008, p. 140). Si noti, per ora solo *en passant*, come la reiterazione del termine “potere”, che nella *Lettera* non si accompagna alla libertà, spalanchi un orizzonte inedito solo qualche decennio prima (vedremo in che senso). Precisiamo anche che non potremo evitare, per scrupolo filologico, di prendere in esame, in alcuni momenti (come in questo), il testo originale, in quanto Voltaire sarà – a differenza di Locke – oggetto di alcune critiche da parte nostra; critiche che, se vogliono essere mirate, debbono risalire alla fonte.

<sup>14</sup> Un percorso in cui il pensiero anti-moderno a un certo punto si insinua, per convivere infine a fianco della sensibilità postmoderna, la quale attraverso Houellebecq conduce a un esito aporetico (che nella nostra lettura reclama un vero e proprio “salto” che rimette in discussione, senza per questo contrapporvisi o aderirvi *in toto*, l'intera parabola storico-filosofica della modernità – cfr. paragrafo 4).

<sup>15</sup> Questa citazione per la verità è tratta dall' “Avvertimento” degli editori dell'edizione di Kehl che apre (come nell'edizione Moland) il *Trattato*; se verranno citati anche in seguito dei passi di questo breve scritto, è solo perché fanno tutt'uno con l'opera di Voltaire: essendo conformi allo spirito con cui è stata scritta ne sono indissociabili.



*naturaliter* la mobilitazione)<sup>16</sup>. Ora, in Voltaire la ragione ha prerogative e mansioni che oltrepassano di gran lunga quelle di cui in Locke è investita. È il tempo della ragione illuminista, che non è ancella ma dea. Difficile, leggendo asserzioni quali “la menzogna ha troppo a lungo soggiogato i popoli” (p. 82), non pensare a quell’“uscita dallo stato di minorità” con cui Kant, circa vent'anni dopo il *Trattato*, definisce l'Illuminismo stesso<sup>17</sup>. E in effetti i riferimenti alla nozione di progresso – nozione ora implicita, ora evocata, ora apertamente nominata – sono nel *Trattato* numerosissimi (uno su tutti: “[...]E questo ai nostri giorni! Questo in un tempo nel quale la filosofia ha fatto tanti progressi! Questo nel momento in cui cento accademie scrivono per ispirare la dolcezza dei costumi! Sembra che il fanatismo, indignato da un po' di tempo per i successi della ragione, si dibatta sotto i colpi di questa con più rabbia”, p. 37), e sempre vi compare la “ragione che fa tanti progressi” (p. 50)<sup>18</sup>. Stando così le cose, la ragione non è più – com'era in Locke – un'arma al servizio del discorso, bensì discorso essa stessa, artefice unico di un percorso, necessariamente orientato, che senza di essa diviene impensabile poiché la *Sola Scriptura* non è più sufficiente nemmeno per l'anima. È la ragione che ci concede la grazia<sup>19</sup> di vedere dove prima non vedevamo, di uscire dallo stato di prigionieri: essa ci rende liberi. Perciò la battaglia per la tolleranza equivale alla lotta contro il fanatismo come ciò che è contrario alla ragione, ma soprattutto la tolleranza diventa il rimedio contro la superstizione, concetto a Locke del tutto estraneo (“la filosofia [...] ha disarmato mani che la superstizione aveva così a lungo insanguinato”,

---

<sup>16</sup> Si legga in proposito quanto scrive Voltaire alla fine del secondo capitolo: “Forse un quadro sintetico e fedele di tante calamità *aprirà gli occhi* di alcune persone poco istruite, e *toccherà i cuori onesti*” (p. 44), dove nell'edizione originale a “cuori onesti” corrisponde l'espressione “coeurs bien faits” (Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Gallimard, Paris, 2008, p. 25), che rimanda più direttamente a un'idea di rettitudine: ciò che è ben fatto è retto, e lo è *secondo ragione*. Il cuore dunque, cioè la sorgente più profonda di ogni sentire autenticamente umano, e la ragione, che apre gli occhi grazie alla sua azione rischiarante: illumina, mostrando ciò che prima non era dato vedere (ciò che prima rimaneva oscuro). Ebbene, è proprio nel ruolo attribuito alla ragione che registriamo la divergenza più significativa con Locke; vale a dire, non nella prospettiva, ma nel senso della prospettiva: nel significato ad essa attribuito nell'economia del discorso).

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, ETS, Pisa, 2013.

<sup>18</sup> “[...]la raison qui fait tant de progrès” (Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Gallimard, Paris, 2008, p. 29)

<sup>19</sup> Adoperiamo questo termine non a caso, dato che Locke impiega non poche energie a sostenere come nei fatti umani essa non debba entrare, in quanto per definizione insondabile e inattingibile sul piano dell'immanenza, conseguentemente materia per la coscienza nei suoi rapporti con Dio, piuttosto che dell'uomo nei rapporti con i suoi simili. Ma è proprio allorché la ragione si fa strumento della “grazia” che ha nome progresso – grazia d'altra parte rivendicata come “opera” –, che essa, nelle intenzioni e nei propositi la più umana della facoltà (non si dice forse che l'uomo è “animale razionale”?) cessa di essere uno strumento per l'uomo, che ora le risulta subordinato ... cessa, cioè, di essere umana. A questo proposito è d'obbligo richiamarsi all'ormai classico *Dialettica dell'Illuminismo* (Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997).

p. 52). Per Locke non esiste superstizione: ogni credenza è legittima (eccetto – come abbiamo visto, cfr. paragrafo 1, nota 8 – l'ateismo, nella misura in cui mina le basi dello Stato); il fanatismo è il frutto di una deviazione dalla natura, non – come in Voltaire – dell'ignoranza; può sembrare una differenza da poco, ma non lo è: nel primo caso infatti si condanna l'atto ma non si giudica la credenza, in certo modo indipendente dall'atto del fanatico; nel secondo si stigmatizza l'individuo in quanto schiavo, preda di quella minorità che la sola condanna non può riscattare – per questo va educato e “redento”). Per essere ancora più espliciti: il primato della coscienza consente a Locke di non finire ostaggio del pregiudizio<sup>20</sup> e di distinguere una concezione del mondo genuinamente religiosa dalla sua eventuale, sempre possibile manipolazione. Ma allora è un errore sostenere che la tolleranza di Voltaire è più ampia, universale, “compiuta” di quella di Locke: è vero infatti che il filosofo inglese non la estende ai cattolici e agli atei, ma solo in quanto garantirgliela risulterebbe fatale quanto invocare la non-violenza di fronte a un'armata nazista (come si può essere tolleranti con gli intolleranti?). E se è vero che Voltaire auspica la tolleranza universale e illimitata, lo fa pur sempre in nome di una superiorità culturale (data dal fatto che tale cultura è *illuminata*)<sup>21</sup>, oltre che per la pace e il benessere comune. Voltaire condanna incondizionatamente chiunque pecchi d'intolleranza, a qualunque latitudine si trovi; Locke invece giunge ad affermare che nel caso di uno Stato teocratico si dovrebbe ammettere che le leggi ecclesiastiche diventassero – si badi bene, *al suo interno* – leggi civili, perché ciò sarebbe nella “natura” di tale Stato<sup>22</sup>. Per cui se è vero che la tolleranza di Locke è “intra-cristiana”<sup>23</sup>, cioè intraculturale, lontana dal multiculturalismo odierno, in essa troviamo le premesse per riconoscere a ogni cultura, nel proprio dominio, il diritto alla sovranità<sup>24</sup> (purché tale cultura/civiltà non nuoccia alle altre). Questa posizione anticipa un'opzione

---

<sup>20</sup> In questo senso quella di Locke è una prospettiva *realmente* egualitaria, di contro a Voltaire che guarda a molti dei suoi concittadini con quell'atteggiamento paternalistico divenuto tipico, in seguito, di una certa (sedicente) aristocrazia intellettuale.

<sup>21</sup> “Saccente e laborioso”, dice Cioran di Voltaire (cfr. nota 27).

<sup>22</sup> Cfr. John Locke, op. cit., p. 36.

<sup>23</sup> Carlo Augusto Viano, *Introduzione* a John Locke, op. cit., p. XI.

<sup>24</sup> “Se mi si può mostrare in qualche luogo uno Stato costituito su quello stesso diritto, ammetterò che in quello Stato le leggi ecclesiastiche diventano leggi civili e che in esso il magistrato può e deve impedire con la spada a tutti i sudditi anche di praticare culti e di accettare religioni estranee” (John Locke, op. cit., p. 36).

che sarà fatta propria dai migliori antropologi culturali, quasi tre secoli dopo<sup>25</sup>. In Locke è un aspetto consustanziale alle tesi propugnate, si ravvisa una sospensione del giudizio di fronte alle credenze altrui che in Voltaire al contrario non si trova (ognuno è ortodosso di fronte a se stesso, afferma Locke, poiché non può credere sinceramente a qualcosa che allo stesso tempo ritiene falso); il giudizio, semmai, deve subentrare a posteriori sull'atto; non esiste tuttavia un "tribunale della ragione" per le idee, come per Voltaire<sup>26</sup>. Gli editori dell'edizione di Kehl non hanno dubbi nel sostenere, come si legge nel loro "Avvertimento" dalle edizioni Kehl e Moland del *Trattato*, che "libertà di pensiero e tolleranza sono sinonimi" (p. 30; cfr. nota 4): nell'ottica voltairiana l'accento è sulla libertà dell'individuo più che sulla necessità dell'ordine. Per Locke invece il concetto di tolleranza sottintende quello di libertà d'opinione, ma non si riduce ad essa. Sempre nell'"Avvertimento" si legge che la libertà d'opinione "è un diritto altrettanto reale che la libertà personale o la proprietà dei beni" (p. 27). Certo, ma se Locke non aveva bisogno di esplicitarlo era proprio perché la libertà d'opinione non può che necessariamente seguire al diritto di vedere preservate le altre due: ciò non significa che per Locke non sia altrettanto importante. Intendiamo dire che per Locke la libertà d'opinione è implicitamente sottesa, non viene innalzata più del dovuto

---

<sup>25</sup> A questo proposito è illuminante la polemica tra Claude Lévi-Strauss e Roger Caillois (cfr. Roger Caillois – Claude Lévi-Strauss, *Diogene coricato. Una polemica su civiltà e barbarie*, Medusa, Milano, 2004). Essa scaturì dalle critiche – pubblicate sulla "Nouvelle Revue Française" – da Roger Caillois, che attaccò le tesi lévi-straussiane esposte in *Razza e storia*; egli rimproverava a Lévi-Strauss di rinnegare gli ideali della cultura occidentale, pur continuando a considerarla, senza rendersene conto, il prototipo stesso di civiltà. Secondo Caillois il fatto che si disponga di mezzi per valutare una cultura estranea alla propria, proverebbe la superiorità di questa su quella. Caillois attacca frontalmente la nozione di impermeabilità delle culture (il fatto che debbano essere valutate nel loro contesto), sostenendo che "è pericoloso fare della complessità un criterio di perfezione"; per Caillois l'aver prodotto degli etnografi costituisce la prova dell'incontestabile superiorità dell'Occidente, e la sua conclusione è lapidaria: il rifiuto della civiltà occidentale è venuto, in Lévi-Strauss, prima dello studio in questione, e ne ha ispirato le tesi di fondo. La risposta di Lévi-Strauss, memorabile per ampiezza, grado di articolazione e *vis polemica*, non tardò a giungere: in essa il grande antropologo riprende le tesi di *Razza e storia* invitando la coscienza occidentale a fare autocritica, in quanto tutte le civiltà sono degne di questo nome, per il solo fatto che esistono. Si oppone all'idea di Caillois di trarre dalla diversità delle culture un argomento contro il progresso, in quanto, sostiene, la diversità stessa è un fatto progressivo, ma quest'ultimo non può essere considerato da una sola prospettiva; per essere etnografi bisogna "dare testimonianza di altri, il che significa che "la diversità delle tecniche e delle forme messe in atto dall'operosità preistorica non è questione di giudizio di valore, ma di realtà"; e se è vero che l'Occidente ha "creato" gli etnografi, ha anche distrutto gli oggetti di studio che riconosceva loro. Può apparire una disputa non troppo vicina ai nostri temi (come abbiamo detto, la prospettiva di Locke è intraculturale), per cui sarebbe certamente difficile sostenere una convergenza tra Locke e Lévi-Strauss; ciononostante si deve ammettere che in entrambi i casi il rispetto della diversità è una conseguenza ineludibile (di un'impostazione teoretica nel primo, di criteri pratici nel secondo). Del resto l'atteggiamento di superiorità di Caillois ha più di un punto di contatto con il piglio di Voltaire. Insomma possiamo dire, semplificando, che sotto questo rispetto Lévi-Strauss sta a Locke come Voltaire sta a Caillois.

<sup>26</sup> Così come, naturalmente, per Kant. Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 2001, pp. 9-10.

a discapito delle altre; questo lo preserva dai rischi da cui purtroppo la cultura francese ha molto faticato a rendersi immune<sup>27</sup>: i rischi insiti nel passaggio da un elogio incondizionato della libertà di opinione al dileggio quando non all'offesa<sup>28</sup>. Come si arriva a questo? A nostro avviso, a partire dalla convinzione per cui “non si può negare che la conoscenza della verità non sia per gli uomini il primo dei beni” (p. 27)<sup>29</sup> (si ricordi come per Locke la verità non sia affatto tra i “beni” da preservare: al contrario, è dato per scontato che chiunque agisca in buona fede agisce “secondo verità” poiché non è la ragione, ma la sincerità del credere a rendere vero il suo contenuto): una volta ammesso questo, chi non è in possesso della “verità” è automaticamente in errore e non può che essere corretto<sup>30</sup>. Come correggere qualcuno se in nome della tolleranza non lo si può e non lo si deve perseguire? Di nuovo dall’“Avvertimento”:

Non si è intolleranti nel mettere in ridicolo chi ragiona male. Se coloro che ragionano male fossero tolleranti e onesti, sarebbe imbarazzante; se costoro sono insolenti, è un atto di giustizia, è un servizio reso al genere umano, ma non si tratta mai di intolleranza: mettere in ridicolo un uomo, e perseguirlo, sono due cose ben distinte (p. 30-1).

È vero: non si è intolleranti nel mettere in ridicolo chi ragiona male. È anche vero che mettere in ridicolo un uomo, e perseguirlo, sono due cose diverse. Tuttavia c'è da dubitare che un uomo da noi ridicolizzato ci venga a ringraziare per l'umiliazione subita. Qui il *Trattato* sembra mancare del tutto di quel senso pratico (per non dire comune) che la *Lettera* lockiana possiede in abbondanza, e

---

<sup>27</sup> Su questi temi si veda l'insuperato e insuperabile *Sulla Francia* di Cioran (Emil Cioran, *Sulla Francia*, Voland, Roma, 2014).

<sup>28</sup> Per una trattazione più puntuale di tale argomento, qui solo accennato, si veda il paragrafo 5.

<sup>29</sup> Una critica risoluta e risolutiva a Voltaire su questi temi è presente nell'appunto “Per Voltaire” presente nella *Dialettica dell'Illuminismo* (cfr. Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, op. cit., pp. 236-7: “la tua ragione è unilaterale, sussurra la ragione unilaterale [...]; solo quando il discorso tende anch'esso all'oppressione, e difende il potere invece dell'impotenza, partecipa all'ingiustizia universale [...]; dove la lingua diventa apologetica, è già corrotta [...] tutto ciò che entra nel suo *medium* – il linguaggio come puro strumento diventa identico alla menzogna come le cose tra loro nell'oscurità [...]; solo nello sguardo sull'albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento della maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina”).

<sup>30</sup> È vero che anche Locke esordisce sostenendo che la tolleranza è un rimedio contro “i nostri malanni” (p. 3); ma fra essi non c'è la superstizione – e quindi non esistono uomini *stricto sensu* superstiziosi – bensì il pericolo di disordini; il morbo per cui occorre il vaccino non riguarda cioè un gruppo delimitato di individui, ma la società come tale.

che di fatto è il primo – proprio in quanto, tautologicamente, *comune* – ad oliare i meccanismi delle relazioni tra uomini; esso solo preserva dall'oltrepassare quel senso del limite che – questo sì – dovrebbe essere naturale (spontaneo). Poco più oltre Voltaire afferma che “il ridicolo [...] oggi giorno colpisce il fanatismo da parte di tutte le persone per bene” ed è “una potente barriera contro le stravaganze di tutti i settari” (p. 58)<sup>31</sup>. Obiettiamo: c'è davvero bisogno di ridicolizzare? Di più: è auspicabile? Non basta opporre argomenti? È davvero necessaria questa “barriera” o disponiamo di altre più efficaci? Ci sono pochi dubbi su quel che Locke risponderrebbe. Fermo restando la necessità incondizionata di impedire ogni sopruso contro la persona (pena il ritorno al disordine di cui la società costituisce il rimedio), è l'atto che va eventualmente considerato, non ciò che *sembra* averlo preparato (salvo nel caso dei cosiddetti “atti linguistici”, dove la parola è convenzionalmente anticamera dell'azione o azione essa stessa<sup>32</sup>). Tanto basta: il ridicolo è una barriera inutile, la società buona dispone di altri, migliori strumenti di difesa, meno arbitrari. In altre parole: la libertà d'opinione, se può (deve) ammettere la “libertà di ridicolizzare”, può (dovrebbe) impedire che il diritto di esprimersi conduca al ridicolo come abitudinario esercizio di “tolleranza” contro i fanatici<sup>33</sup>. Ciò non toglie che chiunque reagisca con violenza per essersi sentito ridicolizzato vada condannato (verbalmente, penalmente, socialmente); c'è da chiedersi però se quello di ridicolizzare non sia, prima che un esercizio di libertà, un vezzo superfluo (che presuppone la libertà ma con essa ha poco a che fare). I motivi per cui ce lo chiediamo sono evidenti e li svilupperemo in seguito (cfr. paragrafo 5). Quel che preme sottolineare in questa sede è che lo stesso Voltaire pone le basi per il ridimensionamento di alcune sue tesi. Cerchiamo di spiegare in che senso.

Da quanto abbiamo detto finora, sembrerebbe che Voltaire incarni ai nostri occhi un pensiero da accantonare, in quanto ciò che di buono vi è in lui sembrerebbe derivare da Locke, e ciò che vi

---

<sup>31</sup> Nell'originale: “Et compta-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd'hui à l'enthousiasme par tous les honnêtes gens? Ce ridicule est une puissante barrière contre les extravagances de tous les sectaires” (Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Gallimard, Paris, 2008, p. 37).

<sup>32</sup> Cfr. John L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova-Milano, 2012.

<sup>33</sup> E questo, aggiungiamo, perché chi si trova esposto al rischio del ridicolo non sarà più disposto a credere: e chi non è più disposto a credere non avrà nemmeno “credenze ultime”, farà di ogni questione un pretesto per *ragionare*, togliendo alle idee la vitalità che la sola ragione non può conferire loro, privando infine la società dei suoi valori più “sacri” (inviolabili). In fin dei conti la distanza tra Locke e Voltaire è tutta qui: è come se il primo riconoscesse nell'atto (insindacabile) di credere l'ultimo baluardo di fronte all'abisso che una ragione assoluta spalancherebbe; il secondo pensa invece che la ragione possa e debba decidere di ogni cosa. Su questo si vedano anche i paragrafi 4 e 5.

aggiunge pare un regresso più che un passo avanti. Non è così, perlomeno non completamente; c'è infatti in lui qualcosa di unico, prezioso, più attuale che mai: l'elogio della fraternità (che fra l'altro contraddice, almeno in parte, l'elogio del ridicolo come "barriera": come posso desiderare di ridicolizzare mio fratello?). La tolleranza, leggiamo, "è il solo modo per stabilire tra gli uomini una vera fraternità" (p. 27); concetto che viene ribadito nella seconda parte del *Trattato*, al capitolo 22, non a caso intitolato "Della tolleranza universale": "bisogna considerare tutti gli uomini come nostri fratelli", p. 143). Ebbene, questo in Locke non c'è, e gli va attribuita perciò tutta l'importanza che merita: si tratta del valore più negletto tra quelli considerati propri dell'età rivoluzionaria. Proprio per questo è necessario e, oggi, decisivo.

### **3. Verità della tradizione. *Autorità spirituale e potere temporale* di Guénon**

Nel tragitto che dai primordi della modernità conduce all'età contemporanea, a partire dal momento in cui alcune tendenze mortifere della prima cominciano ad agitarsi imperiose nella seconda, si fa strada un approccio (prima ancora che una tendenza) trasversale a qualsivoglia corrente di pensiero, che trova nella critica sistematica delle istanze filosofiche, politiche e scientifiche (nonché economiche) della modernità il suo principio di individuazione<sup>34</sup>. Nell'alveo di questa sensibilità oggettivata dalle idee trova posto anche René Guénon; ma se in questo paragrafo abbiamo scelto di soffermarci su un suo testo, *Autorità spirituale e potere temporale*<sup>35</sup>, non è per un'ipotetica rappresentatività o in virtù di un suo carattere emblematico (Guénon è solo una delle tante voci, neppure la più incisiva, del pensiero anti-moderno), quanto perché esso è dedicato proprio ai temi il

---

<sup>34</sup> Il discorso meriterebbe uno spazio considerevole e rigorosi approfondimenti, abbracciando tale "approccio" più di un secolo di pensiero, passando per Nietzsche e la Scuola di Francoforte, su su fino ad oggi; ma soprattutto, da qui la difficoltà di circoscriverlo, alcune sue "intuizioni" confluiscono in territori tra loro eterogenei, nutrendo in qualche caso tradizioni filosofico-politiche che alla modernità si richiamano o che vi si riconoscono. Di tali paradossi, antinomie e paralogismi si è occupato più volte, su questa stessa rivista, Paolo Bellini (cfr. soprattutto Paolo Bellini, *Identité européenne, pouvoir politique et globalisation*, in "Metabasis", n. 5, Maggio 2008; *Tra mito e logos. Il concetto di Mitopia e la civiltà tecnologica post-moderna*, in "Metabasis", n. 8, Novembre 2009; *21st century liberal democracy and its contradictions*, in "Metabasis", n. 16, Novembre 2013). Per quanto riguarda invece specificamente il pensiero anti-moderno nella sua traiettoria e nei suoi obiettivi, rimandiamo alle opere di Massimo Fini, che in Italia ne è il rappresentante più accreditato e riconoscibile (cfr. soprattutto Massimo Fini, *La ragione aveva torto?*, Marsilio, Venezia, 2014; *Il vizio oscuro dell'Occidente. Manifesto dell'antimodernità*, Marsilio, Venezia, 2012; *Sudditi. Manifesto contro la democrazia*, Marsilio, Venezia, 2004; *Il denaro «sterco del demonio»*, Marsilio, Venezia, 2012).

<sup>35</sup> René Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale*, Adelphi, Milano, 2014.

cui rapporto si è cercato di analizzare a partire da Locke e Voltaire. Guénon in questa luce non è che la terza tappa di un itinerario che speriamo via via si chiarisca fino in fondo.

Guénon attua nel saggio in questione una vera e propria contrapposizione frontale con la modernità: ai suoi occhi ogni “acquisizione” moderna è un regresso: la relazione tra religione e politica – che lui intende come un impoverimento di quella, più originaria, tra autorità spirituale e potere temporale, tra sacro e profano – non è che l'occasione per minare le basi dell'intero edificio speculativo del pensiero moderno. Per Guénon è infatti la “confusione [...] la caratteristica eminente del pensiero moderno” (p. 13), il “disordine” (p. 16) a cui si può rimediare solo con la “restaurazione” (p. 17)<sup>36</sup>. Che cosa re-instaurare? L'antico ordine fondato sull'armonia, sull'unità originaria delle due funzioni in un secondo momento separatesi e perciò ora distinte. “Alle origini – scrive Guénon – i due poteri [...] erano contenuti nel principio comune da cui procedono tutti e due e del quale non rappresentano che due aspetti indivisibili” (p. 20). Nella concezione di Guénon, l'uguaglianza “tanto cara al mondo moderno [...] in realtà non esiste da nessuna parte” (p. 21); vi sono differenze di natura ineludibili tra gli uomini, cui deve corrispondere nelle cose umane una gerarchia nel quale si possano riflettere: questo è, secondo Guénon, il significato dell'istituzione delle caste in Oriente, ed è anche l'essenza della filosofia politica di Dante (pp. 109-29). Il potere temporale occupa un posto necessariamente inferiore all'autorità spirituale, in quanto se entrambi traggono legittimazione dal principio divino che li fonda, il primo vi trarrà la sua linfa direttamente, attraverso la conoscenza superiore data dall’“intellettualità pura” (pp. 17-8), sintetica, contrapposta allo spirito analitico caratteristico della scienza “profana” (che per Guénon è *ipso facto* moderna). La distinzione tra le due è insita alla terminologia stessa che le rispettive sfere di appartenenza impiegano:

il termine «potere», infatti, evoca quasi inevitabilmente l'idea di potenza o di forza, e soprattutto di una forza materiale, potenza che si manifesta visibilmente all'esterno e

---

<sup>36</sup> Come si vede, il lessico è sostanzialmente identico a quello di Locke e Voltaire – benché gli scopi non possano che divergere totalmente. C'è sempre, al fondo, un malanno che affligge l'uomo e la società: un male che reclama una cura e un rimedio adeguati. Vedremo – cfr. paragrafo 4 – che proprio a partire da qui Houellebecq compie un “salto” definitivo (benché sul piano simbolico del romanzo) oltre la modernità così come oltre la sua antitesi: per lui non sussiste più alcun rimedio, l'unico destino è la morte – fisica o morale – perché *la vita dell'uomo è diventata la malattia stessa*.

si afferma con l'utilizzo di mezzi esteriori; e tale è, per definizione, il potere temporale. L'autorità spirituale invece, per essenza interiore, non si afferma che per se stessa, indipendentemente da ogni appoggio sensibile, e si esercita in certo modo invisibilmente (pp. 33-4).

Dunque a rigor di termini non si può parlare di “potere spirituale”, ma non perché, come in Locke, si tratta di distinguerlo (anche linguisticamente) da quello temporale, che ha altri fini e dispone di altri mezzi per raggiungerli; bensì in quanto per lui “si tratta di potenza (anziché potere, n.d.A.) totalmente intellettuale, che ha nome saggezza, e della sola forza della verità” (p. 34). Questa “verità” ovviamente non ha nulla a che spartire con quella invocata da Voltaire e ottenuta grazie alla ragione: in Voltaire infatti, la filosofia è “sorella della religione”<sup>37</sup>, essa sola sconfigge la superstizione; per Guénon, l'unica vera superstizione è ritenere che la ragione sia l'istanza suprema, mentre all'opposto la verità è data dalla tradizione (che nel caso dell'Occidente risale al Medioevo<sup>38</sup> e oltre, a ritroso). In questo quadro la religione, il sacro, non ha alcuna connessione col pensiero filosofico: per Guénon la filosofia “nel suo significato primitivo [...] designa innanzitutto una disposizione preliminare per pervenire alla saggezza, e può designare anche, per naturale estensione, la ricerca che, nascendo da questa disposizione, deve condurre alla conoscenza autentica [...]. La filosofia così intesa si potrebbe chiamare, volendo, saggezza umana [...], ma la saggezza umana, proprio perché umana, non è la vera saggezza, la quale si identifica con la conoscenza metafisica” (pp. 116-7). Non si dà dunque “ragione”, non si dà “progresso”, perché ciò che rischia è dato dalla Rivelazione, o meglio è Rivelazione, non filosofia; è “grazia” (divina), non “opera” (umana), conoscenza intuitiva, non discorsiva<sup>39</sup>. Si tratta di una concezione molto affascinante e

---

<sup>37</sup> Voltaire, op. cit., p. 52.

<sup>38</sup> Su questo argomento cfr. Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

<sup>39</sup> La forma di conoscenza propugnata da Guénon presenta molti punti di contatto con l'intuizione nella psicologia analitica: la stessa che Jung colloca al culmine di quattro tipi funzionali (sensazione, pensiero, sentimento e per l'appunto intuizione, la quale ci fa comprendere provenienza e fine di ciò che la sensazione ha scoperto, il pensiero ha definito e il sentimento ha rivelato come piacevole o meno). Si tratta di ben più che un parallelismo curioso: è, piuttosto, un dato essenziale che funge da indicatore di un'affinità: se infatti per Jung “il razionalismo dell'uomo moderno ha distrutto le sue capacità di rispondere ai simboli e alle idee soprannaturali” (Carl Gustav Jung, *Introduzione all'inconscio*, in Carl Gustav Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, TEA, Milano, 2011, pp. 75-6; su questo tema vedi Gerhard Adler, *Psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 207-232), per Guénon il vero fondamento del simbolismo è l'armonia tra unità principiale e molteplicità dei fenomeni (p. 27), che la cultura moderna ha



rigorosa, benché non esente da critiche: affermazioni come “l'epoca moderna [...] dal punto di vista politico potrebbe caratterizzarsi come la sostituzione del sistema nazionale a quello feudale” (p. 101), sono generalmente valide in relazione a Voltaire, ma troppo generiche per quanto concerne Locke, la cui filosofia (politica, morale), se certo non nasce con il sistema feudale sotto gli occhi, non è comunque interamente riducibile a una logica tutta “interna” agli stati nazionali (su questo cfr. paragrafo 5, dove si esaminerà la nozione lockiana della tolleranza nel contesto attuale). È comunque innegabile che essa rimette in discussione l'intera parabola del sapere occidentale dal Medioevo in poi, con il sovvertimento dell'ordine spirituale ad opera della sfera temporale. Piaccia o non piaccia, si tratta di un'elaborazione che ha trovato inaspettate conferme proprio da parte di alcune branche più avanzate di quegli stessi saperi che della modernità sono figli, come l'antropologia contemporanea di scuola francese<sup>40</sup>. Qui tuttavia non è in discussione la coerenza o l'eshaustività della teoria di Guénon (la quale, benché non abbia la solidità né l'ampiezza di quella junghiana, ci trova in molti aspetti d'accordo), bensì l'esito cui conduce (che, di nuovo, ha poco a che fare con Jung): il proposito di Guénon, cioè, di “riconnettere tutto ai principi” in vista di una restaurazione dell'ordine originario (che si richiama a una visione non lineare della Storia – tipica della modernità –, fondata quindi sulla corrispondenza e l'analogia, nonché dell'esclusione sia della ciclicità pura sia della “novità” di ogni fatto storico, cfr. pp. 92-3), la domanda non può essere elusa: che fare?

È qui che Guénon delude: la sua risposta è “aspettare”. “Aspettare la fine” (p. 135), attendere cioè che il disordine diventi talmente insostenibile che l'ordine umano (l'umanità nel suo insieme) non possa far altro che sprofondare in una catastrofe cui seguirà la palingenesi, cioè “la restaurazione

---

compromesso intaccandone, in teoria e in pratica, l'originaria corrispondenza. In altre parole, ogni cultura genuinamente simbolica non può che essere, nell'essenza come nelle manifestazioni, radicalmente e inevitabilmente anti-moderna.

<sup>40</sup> Si vedano in proposito le opere di Maurice Godelier, in particolare *Al fondamento delle società umane*, dove si mostra che la società, ben lungi dal fondarsi – come gran parte dell'antropologia moderna ha sostenuto – sulla famiglia o sulla parentela, deriva dal “comune esercizio di una sorta di sovranità su una parte di natura e sugli esseri che la popolano, non solo vegetazione e animali, ma anche gli esseri umani, e con loro i morti, gli spiriti e gli dei che possono risiedervi – e che si ritiene diano agli uomini la vita o la morte” (Maurice Godelier, *Al fondamento delle società umane. Ciò che ci insegna l'antropologia*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 77). In questa luce ogni teoria sullo Stato o sulla famiglia come “strutture elementari” della società, deve cedere il passo a una teoria del simbolismo come fenomeno originario della cultura: il fenomeno *costitutivo* dell'esistenza umana (individuale e collettiva). È una tesi fatta propria ed elaborata nel dettaglio da Alan Barnard (Alan Barnard, *Genesis of symbolic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012). Di Godelier si veda anche lo splendido *L'enigma del dono* (Maurice Godelier, *L'enigma del dono*, Jaca Book, Milano, 2013).

dello stato primordiale” (p. 135)<sup>41</sup>: nel frattempo, “occorre innanzitutto denunciare l’inanità delle illusioni «democratiche» ed «egualitarie»” (p. 137). Ora, anche si convenga con la diagnosi della “malattia moderna”, la cura non sembra all’altezza, o meglio: dà l’impressione che si voglia curare il malato sussurrandogli all’orecchio che in fin dei conti sta per raggiungere la beatitudine eterna. Può anche esser vero: ciò non toglie che si possa tentare di fare qualcosa finché è ancora in vita<sup>42</sup>. Non è un’opzione migliore la ricerca di un parziale rimedio, che consenta di riformare – seppur lentamente – un ordine caratterizzato da storture, squilibri, disordine?

#### 4. La notte dell’Occidente. *Sottomissione* di Houellebecq

Ogni considerazione sulla postmodernità in letteratura, per quanto non completamente fuori luogo, essendo l’oggetto di questo paragrafo un romanzo, ci porterebbe eccessivamente lontano dai nostri temi, costringendoci a una lunga digressione intorno ai criteri in grado di tenere insieme scrittori diversissimi quali Pynchon, DeLillo, Wallace e Vollman (per citarne solo alcuni); se ci sentiamo dispensati da tale compito (benché Houellebecq indubbiamente rientri, in parte o del tutto, all’interno di tale categoria) è perché *Sottomissione*<sup>43</sup> ci interessa non per le sue qualità letterarie ma per il modo in cui in esso viene sviluppata la drammatizzazione delle idee. La postmodernità che ci interessa, dunque, e che il libro porta alla luce sia come sfondo assiologico sia come oggetto di ricerca, coinvolge le componenti che costituiscono la cosiddetta “condizione postmoderna”<sup>44</sup>. Il

---

<sup>41</sup> A ben vedere ciò non stupisce: è Guénon stesso a sostenere che la conoscenza vera è quella contemplativa, per ciò stesso pretendere di “cambiare le cose” – *agire* – significherebbe ricadere in quell’*ideologia dell’azione* che per Guénon è retaggio della modernità stessa: da questo punto di vista anche le vette più alte del pensiero filosofico del Novecento, come l’attualismo gentiliano, diventano effetti della modernità anziché ripensamento critico della stessa: andrebbero quindi letti, per Guénon, come espressioni supine dell’ideologia moderna.

<sup>42</sup> È questo il lato fastidioso degli apocalittici, i quali non si limitano a scoprire il male, vogliono anche il paziente morto, scambiando così la realtà con i propri desideri, e perdendo in tal modo quella lucida obiettività che li aveva contraddistinti in sede diagnostica. È successo in passato a un gigante come Pasolini, capita oggi a un dignitoso divulgatore come Massimo Fini. Fatte le debite proporzioni, l’operazione è la stessa: si pone un’equivalenza assoluta tra il proprio malessere *cosciente* e quello *inconscio* dell’umanità intera.

<sup>43</sup> Michel Houellebecq, *Sottomissione*, Bompiani, Milano, 2015.

<sup>44</sup> Ci riferiamo a Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2014. Qui Lyotard scrive che “nella società e nella cultura contemporanee, società postindustriale, cultura postmoderna, il problema della legittimazione del sapere si pone diversamente. La grande narrazione ha perso credibilità” (p. 69); tale legittimazione, prosegue, avviene su basi estranee alla performatività (pp. 75-7); a metà tra il disincanto e la delegittimazione (p. 7), la condizione postmoderna sfugge tuttavia ad entrambe, il che comporta: sul piano epistemologico, la scissione del sapere dalla sapienza, per cui il primo diventa puro oggetto di scambio cioè di vendita (pp. 12-3); dal punto di vista sociale “ognuno è rinvio a sé” (p. 31); sul piano culturale, “la preminenza della forma

romanzo di Houellebecq rilancia la problematica definita da Lyotard, ma nella misura in cui essa costituisce il suo punto di partenza, Houellebecq – trentacinque anni dopo – compie un passo ulteriore per cui, a differenza di Lyotard, non riconosce pari dignità ai linguaggi: la nega a tutti, ne attesta la perdita irreparabile. Sotto questo aspetto *Sottomissione* mette in scena l'Apocalisse incruenta dell'Occidente come fine di ogni possibilità di vita non superflua: della dignità dell'uomo (come dei suoi ormai inutili, atrofizzati saperi, equivalenti nel loro esser nulla). L'uomo è indegno persino di morire: non a caso il protagonista del romanzo si avvicina al suicidio senza compierlo. Ma prima di tutto *Sottomissione* è un romanzo sull'oggi, in cui i temi da noi affrontati sin qui vengono svolti – benché narrativamente – quasi *more geometrico*. Al contempo, benché Houellebecq non dismetta i consueti panni del provocatore<sup>45</sup>, e si muova qui sul terreno friabile del romanzo a tesi (l'uomo occidentale, senza più valori, idee né vitalità biologica, non può che capitolare di fronte ad un ostacolo esterno appena più fastidioso delle incombenze quotidiane), tuttavia conserva comunque l'ambiguità necessaria a fare di esso un'opera letteraria<sup>46</sup> (il che è tanto più singolare per un romanzo “letterale” nel ritratto e volutamente piatto sotto ogni aspetto fuorché nello stile – è pur sempre un romanzo *francese*), celando solo le conseguenze “ultime” della sua sottomissione al nuovo ordine (è quel che si dice un finale aperto, proprio nella misura in cui il suo volto letterale è svelato sin dal titolo). Ai nostri fini ciò è tanto più utile in quanto ci dispensa da un'interpretazione richiesta dal finale (il che esula dai nostri scopi), e ci spinge a concentrarci sul protagonista e il suo ambiente, questi ultimi davvero tagliati con l'accetta, univoci... inequivocabili. Vediamo allora di ricostruire una traccia narrativa che incroci i nostri temi dando loro risalto, prima che nell'economia della *fabula*, come temi *attuali*.

---

narrativa” (pp. 39-40), benché – come si è detto – non la grande narrazione o la grande utopia; infine, l'interdisciplinarietà (p. 96). In ultima analisi la condizione postmoderna ha la sua ragion d'essere nella cosiddetta *paralogia* intesa come “serie di «mosse» grammaticali del gioco linguistico scientifico” (p. 7 e 110-12); il sapere postmoderno, sostiene Lyotard, non è più solo uno strumento di potere (osservazione decisiva, se teniamo presente che uno dei detti più celebri della modernità è il “sapere è potere” di Bacone).

<sup>45</sup> Si veda *Le particelle elementari* (Michel Houellebecq, *Le particelle elementari*, Bompiani, Milano, 1999), dove l'esperienza del limite è restituita al lettore per mezzo di un accordo tra due variazioni sullo stesso tema: il limite come ciò che si varca attraverso il lavoro della forma – stesura, composizione, struttura, sintassi, stile – e il limite dello stupore, costantemente riattivato attraverso il *topos* della trasgressione, riguardo i contenuti dell'esperienza umana (perceptiva, intellettuale, sessuale). Eppure ne *Le particelle elementari* non viene messo radicalmente in discussione l'umano come tale, ma l'“umanità” come superstita posticcio, declassato e grottesco dell'umanesimo novecentesco. In esso persiste, se non altro, il desiderio di stupire; in *Sottomissione* al contrario rimane solo la pura, disarmante regolarità della necrosi.

<sup>46</sup> Cfr Roman Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 2008.

Il protagonista del libro – ambientato nel 2022 – è François, professore di letteratura ed esperto di Huysmans, la cui miserevole esistenza ci viene subito gettata addosso, nella sua nuda vulnerabilità, dalla sua voce narrante. “Per tutti gli anni della mia triste giovinezza” (p. 9), così l'incipit: l'infelicità è dunque il primo dato connotativo del romanzo. Un'infelicità che, scopriamo, non si è attenuata, semmai acuita, e ciò nonostante l'apparente successo di François, che se insegna in una prestigiosa università parigina e perciò gode dei vantaggi sociali che la sua posizione gli garantisce (un discreto tenore di vita e la possibilità di avere relazioni – quasi sempre esclusivamente sessuali – con le sue studentesse, emotivamente analfabete quanto lui), d'altra parte sopporta ogni seccatura quotidiana con blanda rassegnazione. Ha un rapporto fatalmente amorfo con la sfera spirituale, schiavo com'è di quella materia raffinata e pronta al consumo ch'è diventata l'unico valore universale (quello di Houellebecq è un mondo di corpi senza anime). È il regno della necrosi individuale e sociale, dove la morte del prossimo è l'unico evento accertato dopo la morte di Dio<sup>47</sup>... finché la situazione politica precipita, in tutto il Paese scoppiano disordini e violenze di cui non vengono accertati i responsabili e di fronte ai quali l'alternanza democratica, stanco rito inspiegabilmente caro agli occidentali, si rivela per quel che è: un fenomeno del tutto inadeguato a far fronte all'onda travolgente di una cultura musulmana vitale, non annichilita dai beni di consumo, che unisce alla forza di una tradizione intransigente eppure “moderata” (non-violenta nei toni e nei comportamenti) la volontà, sostenuta da mezzi generosi, di impadronirsi di istituzioni che devono il loro prestigio proprio a quella “tradizione” cui l'Occidente non ha saputo tener fede, le cui vestigia (nella fattispecie il nome: la Sorbona) hanno, per ovvi motivi, un valore simbolico smisurato. A tale vitalità proveniente dall'esterno non corrisponde nemmeno un baluginio di resistenza collettiva o individuale: “nel complesso [...] ero estremamente solo” (p. 66) confessa sconcolato François dopo l'ennesima rottura con una delle sue studentesse. Non trattandosi della solitudine come dato culturale (è il caso ad esempio dell'America di Emerson), ma come prodotto di circostanze storiche, il destino dell'individuo è una deriva progressiva, per cui a questo punto l'unica incognita diventa la modalità del naufragio. E qui Houellebecq ha l'intuizione di mettere in scena l'unica reale alternativa allo scontro di civiltà. Quest'ultimo infatti presuppone due forze, l'una contro l'altra armata: ma è del tutto evidente che l'Occidente è troppo asfittico, prostrato, infiacchito anche solo

---

<sup>47</sup> Cfr. in proposito l'eccellente *La morte del prossimo* di Luigi Zoja (Luigi Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009), che può essere visto come una sorta di premessa teorica al romanzo di Houellebecq.

per accennare a una timida autodifesa. A questo proposito lo sguardo di Houellebecq è clinico, impietoso:

Il mio interesse per la vita intellettuale era molto scemato; la mia esistenza sociale non era più soddisfacente della mia esistenza carnale, anch'essa si presentava come una successione di piccoli fastidi – lavandino otturato, collegamento Internet saltato, donna delle pulizie disonesta, errore nella dichiarazione dei redditi – che anche in quel caso si susseguivano senza interruzione, in pratica non dandomi mai tregua (p. 88).

È una descrizione da cui traspare chiaramente l'intento di fornire un compendio della vita dell'europeo medio (borghese: ma chi oggi non lo è, se non altro nella mentalità?); che senso può avere in tale contesto il concetto di tolleranza, che per sussistere richiede una “fede” (nell'equità e in Dio – cfr. Locke) o un'idea di progresso (della ragione – cfr. Voltaire)? Di quale potere può disporre la politica se, privata di ogni valore e di ogni senso, ha ceduto definitivamente il mandato all'economia? Che ruolo può rivendicare la sfera religiosa se non ha più alcuna autorità, se il suo orizzonte coincide con la sfera temporale? Se l'unica realtà è data da un'umanità in ginocchio, incapace di una reazione dopo la “cura Ludovico”<sup>48</sup> dei beni di consumo? Perché, come speriamo sia ormai chiaro, *Sottomissione* è un romanzo sull'Occidente, non sull'Islam (che costituisce più che altro il pretesto storico per contrapporre un'umanità vitale, affermativa, “maschile” a una malaticcia, dubitante, femminile senza essere davvero “femminile”). Da questa angolazione, a noi interessa evidenziare come nel romanzo il tramonto dell'Occidente sia evocato a partire dai dispositivi forgiati all'inizio dell'epoca moderna, che ora si rivelano armi che la civiltà occidentale rivolge contro se stessa. La cosa interessante – qui si annida la provocazione dello scrittore francese – è che

---

<sup>48</sup> Cfr Anthony Burgess, *Arancia meccanica*, Einaudi, Torino, 2005. Nella distopia di Burgess il protagonista, Alex, viene sottoposto a una terapia “rieducativa” – la cura Ludovico – che fa leva sull'associazione reiterata di nausea indotta dai farmaci e immagini violente, il cui risultato è l'incapacità di Alex a reagire anche di fronte a una minaccia contro la sua incolumità fisica (e la conseguente costrizione a subire violenza dalle sue vittime di un tempo); nella distopia – molto meno fantascientifica – di Houellebecq non è più un singolo, ma una larga parte del globo ad essere stata “rieducata” (dal consumismo): il risultato è che siamo tutti come Alex, privi di reattività. Ne consegue che è la totalità di una cultura a “subire violenza”: la differenza rispetto a Burgess è che in Houellebecq non si ha nemmeno più il fegato di prendersi le botte.

in una simile prospettiva è vana la riscoperta dei valori moderni, in quanto sono quegli stessi valori ad aver condotto alla crisi irrimediabile di ogni valore; ma sarebbe vano anche un ultimo soprassalto d'orgoglio, che equivarrebbe al gesto di un uomo senza gambe che cerca di rialzarsi in piedi senza l'aiuto delle stampelle. La tolleranza infatti può esistere se e solo se i membri di una società sono sufficientemente *autonomi* per esercitarla: ma come si può parlare – lockianamente – di primato della coscienza, nell'universo houellebecquiano popolato di *automi*? Lo scenario delineato da *Sottomissione* è tale che il governo per primo – l'organismo più corrotto, dunque il più debole – non è in grado di garantire più nulla, non è nemmeno in grado di legiferare senza ricorrere ad alleanze o compromissioni potenzialmente devastanti (cosa che in Locke, si ricorderà, era il primo dovere del magistrato in qualità di rappresentante della società politica)... figuriamoci di garantire il diritto del singolo a non subire violenza, o a esercitare il potere di essere intollerante con gli intolleranti. Ma il vuoto è generalizzato fin nell'ultimo dei cittadini: se ne ha la triste (eppure quasi comica) conferma quando Myriam, la studentessa ebrea con cui François ha una relazione, si dispera perché deve abbandonare il suo paese per stare al riparo dall'antisemitismo che comincia a dilagare: “io amo la Francia!” esclama, ma non sa dire le ragioni di questo amore. Non le sa dire perché non ne ha. “Io amo, non so ... io amo il formaggio!” (p. 92). Questo perché i vecchi valori sono morti, ma nulla li ha sostituiti: l'appartenenza non designa nulla perché non c'è più un sentire comune, non c'è più comunità. E allora cosa resta? Le miserabili vogliuzze dell'individuo, vale a dire il sesso, ma ancor più il cibo: non è un caso che il narratore insista ossessivamente sui piaceri del palato, perseguiti morbosamente nelle epoche di decadenza<sup>49</sup>. Houellebecq, che tra l'altro cita proprio Guénon – cfr. p. 230 e 232 – sulla contrapposizione tra civiltà moderna e civiltà tradizionale (rievocata più volte, nel romanzo, da molti monologhi su politica e religione), ci fornisce tuttavia – probabilmente suo malgrado – una pista che è anche una remota, fioca (e ciononostante reale) ragione di sperare che la scomparsa della dignità non sia irreversibile. La troviamo nel bel mezzo di un passo in cui François, vicino al suicidio, illustra i motivi del suo orrore per la vita:

---

<sup>49</sup> “Lo sradicamento dei valori e il nichilismo istintivo costringono l'individuo al culto della sensazione. Quando non si crede più a niente, i sensi diventano religione. E lo stomaco finalità. Il fenomeno della decadenza è inseparabile dalla gastronomia” (Emil Cioran, op. cit., p. 67).

la mera volontà di vivere, era evidente, non mi bastava più a resistere all'insieme dei dolori e delle seccature che affliggono la vita di un occidentale medio, ero incapace di vivere per me stesso, e per chi altro avrei dovuto vivere? *L'umanità non m'interessava, anzi, mi disgustava, gli umani non li reputavo neanche lontanamente miei fratelli*, tantomeno se consideravo una frazione più ristretta dell'umanità, per esempio quella costituita dai miei compatrioti, o dai miei ex colleghi. Tuttavia quegli umani erano miei simili, in un senso spiacevole, dovevo ammetterlo, ma era proprio quella somiglianza a farmeli evitare. (pp. 177-8; cors. nostro)

Ora, non è questa la descrizione perfetta dell'assenza – e del bisogno – di fraternità, quella fraternità che Voltaire invoca come cemento di una tolleranza universale?

## 5. Ripartire da Locke. Conclusioni

I recenti fatti di Parigi<sup>50</sup> hanno riaperto il dibattito sul fondamentalismo e la tolleranza, così come sui rapporti tra sfera politica e sfera religiosa. Alla diffusione delle notizie riguardanti gli attentati, si è registrata un'unanime reazione di sdegno unita alla sacrosanta condanna della violenza, che in quei giorni oltre a colpire la libertà di pensiero – i giornalisti assassinati – ha provocato la morte di vittime civili la cui sola colpa era di trovarsi nel posto sbagliato al momento sbagliato (i poliziotti e gli ostaggi del supermercato kosher). La condanna della violenza tuttavia – proprio perché scontata – non basta, e a questo proposito sarebbe un peccato che l'Occidente utilizzasse questo evento per “chiudersi a riccio” anziché riflettere su di sé e cercare di comprendere quali sono i mali che lo affliggono. Insomma, dato per scontato che chiunque non possa che condannare un atto di violenza (a meno che non sia per autodifesa), la domanda da porsi è: che cosa può spingere delle persone nate e cresciute in Occidente a odiarlo a tal punto da desiderarne la rovina, l'implosione, la caduta? Riteniamo che la religione qui c'entri poco (e c'entri più il potere), essa non è che un pretesto: ed è sulla base di questa convinzione che proponiamo di ripartire da Locke. Vediamo perché.

All'indomani degli attentati, da ogni parte si sono levate voci che si richiamavano genericamente a Voltaire e alla libertà di espressione – perlopiù citando la celebre affermazione, attribuitagli

---

<sup>50</sup> Ci riferiamo all'attentato del 7 gennaio 2015 alla sede del settimanale *Charlie Hebdo* e agli episodi di violenza ad esso seguiti, dentro e fuori Parigi, nei due giorni successivi.

erroneamente, “non sono d'accordo con quello che dici, ma difenderò fino alla morte il tuo diritto a dirlo”. Nessuno pare sia stato disposto ad andare oltre e chiedersi come quegli eventi siano stati possibili. È in parte comprensibile: nessuna “parte lesa”, specie nel cordoglio, è disposta ad interrogarsi su di sé. Quasi nessuno ad esempio ha sottolineato il fatto, per nulla casuale, che i due attentatori alla sede del giornale provenissero dalle banlieues. Non serve ricorrere alla psicologia o ai sociologi per capire come in molti casi di emarginazione sociale un'ideologia estremista si presti a riempire un vuoto, nella fattispecie quel vuoto di valori di cui l'Occidente non si cura, e che Houellebecq ci mostra con cruda, monotona spietatezza. Riteniamo, e cercheremo di argomentarlo ancora una volta (cfr. anche paragrafo 2), che a Voltaire si debba, nella sostanza, preferire Locke; che si debba ripartire da quest'ultimo. Nel filosofo inglese infatti è evidente come qualsiasi forma di rivolta contro l'ordine costituito sia indice inequivocabile di reazione a una qualche forma di emarginazione (l'altra faccia, quella più morbida, della persecuzione). Questo significa forse che gli assassini di Parigi siano da ritenere vittime indifese, la cui condotta non è che l'esito prevedibile e “meccanico” di condizioni di vita insostenibili? Niente affatto<sup>51</sup>. Sono e restano carnefici; ma proprio il fatto che esistano ci deve interrogare. E invece da ogni parte non si è fatto altro che invocare il diritto alla libertà d'opinione, come se questo fosse in discussione. Non è di *questo* che c'è bisogno: se davvero vogliamo richiamarci a Voltaire, facciamo nostro innanzitutto il suo appello alla fraternità universale. Per ragioni pratiche: in una società in cui l'altro è una minaccia o un fastidio (cfr. paragrafo 4) non è da escludere che il disagio raggiunga livelli tali da creare le condizioni per la formazione di un bubbone; e in assenza di una vera prossimità tra uomini, è da escludere che, una volta formatosi, il bubbone non scoppi<sup>52</sup>. Per cui, anche nell'ambito di una logica dell'antitesi, qualsiasi ricorso al concetto di “scontro di civiltà” non dovrebbe esser fatto a cuor leggero, in quanto da un lato le sue implicazioni oltrepassano i corpi e le idee fino a coinvolgere

---

<sup>51</sup> “Dico questo non per giustificare i comportamenti che penso di aver sufficientemente condannato nella parte precedente di questo discorso, ma per mostrare qual è la natura e il comportamento degli uomini” (John Locke, op. cit., p. 86).

<sup>52</sup> Da questo punto di vista ci sembrano perfettamente giustificate le reazioni di ampi strati del mondo cattolico, che pur profondamente toccati dai fatti di Parigi non se la sono sentiti di proclamare “Je suis Charlie”, sulla base dell'opinione – a nostro avviso condivisibile – che la rivista in questione, nei toni e nei contenuti, era spesso talmente sgradevole da risultare offensiva. Perché mancare di rispetto verso una fede? In nome della libertà di opinione? Davvero non è possibile esprimersi senza mancare di rispetto? A questo riguardo Papa Bergoglio ha sostenuto che nel caso qualcuno insulta la madre di un altro, si deve aspettare un pugno; affermazione che dimostra più senso pratico e conoscenza delle cose del mondo di molti dei cittadini europei di oggi e di ieri, Voltaire compreso.



l'immaginario delle culture (hanno cioè conseguenze più estese di quanto comunemente si creda)<sup>53</sup>; dall'altro perché, in bocca a certi sobillatori incoscienti, possono contribuire ad aggravare il male anziché curarlo. Bisognerebbe che l'Europa ripensasse se stessa, a partire dalla revisione teorico-critica dei legami su cui si fondano le società che la compongono (legami sempre più lontani dalla fraternità auspicata da Voltaire). Si dirà: questa situazione è il frutto di un sistema economico che costringe i singoli a sgomitare per emergere; a ignorare il prossimo, si dice, per sopravvivere. C'è del vero: ma non è una buona ragione per tentare di cambiarlo? Non siamo così ingenui, dopo un secolo di utopie naufragate, da credere nelle alternative radicali: si è visto a che cosa porta la fede nella rivoluzione, il fallimento del socialismo reale l'ha provato a scampo di dubbi; d'altra parte ci sembra altrettanto ingenuo – di più: colpevole – attendere supinamente, come suggerisce Guénon, una restaurazione a venire (che peraltro non è dato sapere quando avverrà, né in che misura potrebbe attuarsi). Eppure la domanda rimane: che fare? La risposta non può che essere parziale, dunque in una certa misura insoddisfacente: cercare di praticare, come individui, la fraternità, per combattere quel fenomeno sempre più diffuso che è la morte sociale, il meno vistoso e il più tragico dei malanni occidentali. Questo per quanto riguarda il singolo; agli Stati invece, anche e soprattutto nel loro interesse, spetterebbe innanzitutto di combattere le disuguaglianze economiche, perché se è vero come dice Guénon che l'uguaglianza nella realtà non esiste, ciò non toglie che si possa evitare di aggravare le sperequazioni già presenti: perché in un sistema come il nostro, in cui il censo è spesso una barriera (nel senso opposto a quello di Voltaire) che impedisce a molti l'accesso a servizi di base quali la sanità e l'istruzione (in termini lockiani: i beni civili e quelli – in senso lato – “spirituali”), l'uguaglianza di diritti è una parola semivuota, e continuerà ad esserlo finché ci sarà qualcuno nelle condizioni di comprarseli (i diritti). A questo dovrebbe aggiungersi una politica culturale, perché la cultura è la sola vera arma contro il fanatismo: purché sia garantita a tutti la possibilità di attingervi. Se Locke è stato così lungimirante, è perché ha intuito che la tolleranza è sia utile che giusta (cfr. paragrafo 1): conviene al governo, che in cambio non sarà minacciato da disordini, e conviene al singolo, cui sarà garantito il diritto di scegliere il proprio credo secondo coscienza, e di procacciarsi i beni necessari per continuare ad esercitarlo. È chiaro che, oggi, non si può accettare la tesi lockiana dell'esclusione degli atei dalla pratica della tolleranza: lo spirito

---

<sup>53</sup> Sul tema si veda Paolo Bellini, *Civiltà e conflitto come forme di rappresentazione della realtà*, in “Metabasis”, n. 18, Novembre 2014.

europeo moderno, laico per definizione, non accetta discriminazioni di alcun tipo nella sfera temporale. Si tratta tuttavia di interpretare questa esclusione nel suo contesto originario: avremo allora che il senso di tale esclusione è precisamente quello di escludere dalla società coloro che non si riconoscono nei suoi fondamenti (da Locke riconducibili, nella loro radice, all'unico essere immutabile, Dio); ragion per cui in tal caso l'intolleranza diventa per la società una sorta di autodifesa. Guardiamoci comunque, stavolta senza clausole a Locke, dall'imputare a una cultura responsabilità che sono del singolo: di nuovo, è la *Lettera* stessa ad affermare che “nessuno deve essere additato all'odio e al sospetto degli altri se non per la colpa che ha commesso, non per i vizi altrui”<sup>54</sup>. Lavoriamo sulla cultura *per* la cultura, ciò gioverà alla società come al singolo cittadino: perché ha ragione lo storico Niall Ferguson a dire che “ciò che rende una civiltà reale agli occhi dei suoi abitanti non sono soltanto gli splendidi edifici [...] né il buon funzionamento delle istituzioni che ospitano. Al fondo una civiltà consiste nei testi che vengono insegnati nelle sue scuole, assimilati dai suoi studenti e richiamati alla mente nei momenti di tribolazione”<sup>55</sup>, ma ciò non può e non deve corrispondere, nei fatti, al considerare essenziali testi e valori di una singola tradizione nazionale<sup>56</sup>. Finché non si ragionerà, da un punto di vista sia politico che culturale, in termini di tradizione europea, dimostrando di conoscerla e soprattutto di amarla nelle sue diverse e irriducibili componenti, l'Europa continuerà a costituire un'accozzaglia di paesi il cui unico dato certo sarà dato dai confini territoriali, dalle lingue nazionali e dalla diversità di costumi. Il che, va da sé, non basta.

---

<sup>54</sup> John Locke, op. cit., p. 50.

<sup>55</sup> Niall Ferguson, *Civilisation. The Six Killer Apps of Western Power*, Penguin, London, 2012, p. 324 (trad. mia).

<sup>56</sup> È l'errore in cui cade lo stesso Ferguson, che alla fine del suo pur brillante saggio *Civilisation* si chiede quali siano i testi fondativi della civiltà occidentale, e risponde: “la *Bibbia* di Re Giacomo, i *Principia* di Isaac Newton, I due *Trattati sul governo* di John Locke, la *Teoria dei sentimenti morali* e *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, le *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* di Edmund Burke e *L'origine della specie* di Charles Darwin – a cui bisognerebbe aggiungere le opere teatrali di William Shakespeare, dei discorsi scelti di Abraham Lincoln e di Winston Churchill” (Niall Ferguson, op. cit., p. 324). Dunque la miopia di Ferguson è tale per cui la grande cultura occidentale, bontà sua, si riduce a quella anglo-americana. Verrebbe da chiedergli: e Dante, Vico, Montaigne, Rousseau, Tocqueville, Ortega, Unamuno, Pessoa, Kant, Hegel – tanto per citare alcune figure non proprio trascurabili della tradizione occidentale che non hanno avuto, ahimè, la fortuna di nascere nel glorioso impero inglese?

## Bibliografia

- Adler, Gerhard: *Psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008
- Austin, John L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova-Milano, 2012
- Barnard, Alan: *Genesis of symbolic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012
- Bellini, Paolo: *Civiltà e conflitto come forme di rappresentazione della realtà*, in “Metabasis”, n. 18, 2014
- Bellini, Paolo: *Identité européenne, pouvoir politique et globalisation*, in “Metabasis”, n. 5, 2008
- Bellini, Paolo: *Tra mito e logos. Il concetto di Mitopia e la civiltà tecnologica post-moderna*, in “Metabasis”, n. 8, 2009
- Bellini, Paolo: *21st century liberal democracy and its contradictions*, in “Metabasis”, n. 16, 2013
- Bianchi, Lorenzo: *Introduzione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano, 2014
- Burgess, Anthony: *Arancia meccanica*, Einaudi, Torino, 2005
- Cioran, Emil: *Sulla Francia*, Voland, Roma, 2014
- Caillois, Roger – Lévi-Strauss, Claude: *Diogene coricato. Una polemica su civiltà e barbarie*, Medusa, Milano, 2004
- Ferguson, Niall: *Civilisation. The Six Killer Apps of Western Power*, Penguin, London, 2012
- Fini, Massimo: *Il denaro «sterco del demonio»*, Marsilio, Venezia, 2012
- Fini, Massimo: *Il vizio oscuro dell'Occidente. Manifesto dell'antimodernità*, Marsilio, Venezia, 2012
- Fini, Massimo: *La ragione aveva torto?*, Marsilio, Venezia, 2014
- Fini, Massimo: *Sudditi. Manifesto contro la democrazia*, Marsilio, Venezia, 2004
- Godelier, Maurice: *Al fondamento delle società umane. Ciò che ci insegna l'antropologia*, Jaca Book, Milano, 2009
- Godelier, Maurice: *L'enigma del dono*, Jaca Book, Milano, 2013

- Grossi, Paolo: *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2006
- Guénon, René: *Autorità spirituale e potere temporale*, Adelphi, Milano, 2014
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997
- Houellebecq, Michel: *Sottomissione*, Bompiani, Milano, 2015
- Houellebecq, Michel: *Le particelle elementari*, Bompiani, Milano, 1999
- Jakobson, Roman: *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 2008
- Jung, Carl Gustav: *Introduzione all'inconscio*, in *ibid, op. cit.*, TEA, Milano, 2011
- Jung, Carl Gustav: *L'uomo e i suoi simboli*, TEA, Milano, 2011
- Kant, Immanuel: *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 2001
- Kant, Immanuel: *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, ETS, Pisa, 2013
- Leopardi, Giacomo: *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, BUR, Milano, 2014
- Lévi-Strauss, Claude: *Razza e storia-Razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2002
- Locke, John: *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2013
- Lyotard, Jean-François: *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2014
- Vattimo, Gianni: *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1999
- Viano, Carlo Augusto: *Nota Storica*, in John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2013
- Voltaire: *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano, 2014
- Voltaire: *Traité sur la Tolérance*, Gallimard, Paris, 2008
- Zoja, Luigi: *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.