

to di fronte ad una verità religiosa rivelata (69). Spieghiamo meglio questo concetto che l'asciutta, essenziale, formale terminologia bolzaniana rende piuttosto oscuro. Bolzano cerca di giustificare la religione naturale attraverso la formulazione di un nuovo concetto di Rivelazione. A questo tema dedica gran parte del primo dei quattro tomi della sua *Religionswissenschaft*.

Per poter considerare un insegnamento, un articolo di fede, un imperativo morale come rivelazione di Dio è necessario che si realizzi in due condizioni. Primo, devono essere moralmente utili; secondo, a loro "rivelazione" deve essere collegata "a fatti non comuni, inusuali (ma non soprannaturali), i quali non devono lasciarsi nel dubbio su quanto Dio desidera, affinché da parte nostra si accetti questo insegnamento come una manifestazione della sua volontà" (70). Parrebbe, anche perché così è stato tradizionalmente tramandato, che proprio e solo il manifestarsi miracoloso di qualche insegnamento possa garantire, anzi lo debba, il suo valore morale e la sua obbligatorietà. Per Bolzano vale il contrario: è l'utilità morale di questo insegnamento, riconoscibile, come sappiamo, con la pura ragione, a decidere se si tratta o meno di una rivelazione divina. Se non regge di fronte a tale prova, non può essere considerato un manifestarsi della volontà di Dio, anche se quell'insegnamento "venisse annunciato da una voce dal cielo" (71). Criteri fondamentali dunque della Rivelazione non sono i miracoli ma la sua "ragionevolezza" e la sua utilità per il genere umano" (72). In questo senso la religione rivelata rappresenta quasi una continuazione e un completamento della religione naturale. Quest'ultima si presenta in tratti chiari, perfettamente riconoscibile, e pertanto possiamo affermare che le verità religiose cui noi accediamo attraverso la ragione, compresa quella del Cristianesimo, appartengono anche alla sfera della religione rivelata. Si imporrà sempre e comunque a proposito di quest'ultima una valutazione critico-razionale, tuttavia anche la religione razionale dovrà sempre sottostare al criterio di verifica rappresentato dal suo "apporto morale"; come d'altronde la verità rivelata, in quanto sempre e comunque essa dovrà esercitare un'influenza notevole sul nostro grado di virtù e di felicità (73). E' chiaro che il rapporto armonico tra ragione e rivelazione è destinato con il tempo a perfezionarsi sempre di più: è la legge del progresso, di quella "perfetibilità", cui anche il

cattolicesimo deve sottostare, perché in nessun tempo la nostra ragione e la religione naturale saranno "complete, perfette, vere e schiette" (74).

Se è vero, come ha sottolineato Schrödter, che Bolzano si riallaccia in queste sue riflessioni al pensiero scolastico di San Tommaso nelle difese dell'autonomia propria del sapere e della fede e a Duns Scoto che prosegue, su questi argomenti, la via indicata dall'acquinate, è altrettanto vero, ci pare, che il termine di riferimento più appropriato e culturalmente più vicino e legato all'esperienza bolzaniana sia da ricercarsi nel pensiero di Spinoza e di Wolff. Spinoza aveva criticato l'apologetica tradizionale, per la quale il miracolo era una delle argomentazioni più adoperate in quanto testimonianza dell'intervento diretto di Dio per la salvezza di un uomo o di un popolo. Il *Tractatus spinoziano*, espressione più peculiare della critica razionalistica, aveva sostanzialmente visto nel miracolo un fatto naturale, seppure inusitato, che l'uomo, ignaro delle leggi naturali non era stato in grado di spiegare e che, saltando le cause seconde, aveva riportato direttamente a Dio. Wolff, proseguendo su tale linea di considerazioni, aveva affermato che vi erano ragioni più specificatamente filosofiche che portavano, non tanto ad escludere l'idea stessa di miracolo, quanto a farne un argomento non decisivo: il miracolo, vale a dire l'interruzione, la sospensione delle leggi naturali, richiedeva da Dio soltanto la conoscenza del particolare laddove lo svolgimento ordinato e regolare dei fenomeni naturali richiedeva necessariamente la sua onniscienza.

Critiche analoghe erano state rivolte alla Rivelazione. Spinoza l'aveva identificata con la conoscenza "adeguata", riportando tutta la Scrittura, cioè la rivelazione nella sua formulazione storica concreta, nell'ambito della conoscenza "inadeguata" o "immaginaria"; Wolff affermava che, in ogni caso, in quanto proveniente da Dio, la rivelazione non può essere in contraddizione con la ragione, che proviene egualmente da Dio, né tanto meno può essere in contraddizione con se stessa. Non potendo ragione e rivelazione essere in contraddizione, la Scrittura può essere esaminata e giudicata in base alle regole imprescindibili di ogni giudizio razionale e che sono rappresentate dal principio di ragione sufficiente, di identità e non contraddizione. Wolff amava l'espressione "combiner la raison avec la

revelation, sans qu'elle se contrediscent l'une l'autre" (75).

Bolzano, come abbiamo visto, proseguì la riflessione su questo elemento decisivo della filosofia woffiana che aveva determinato una svolta nella teologia tedesca intorno alla metà del Settecento. Senza volerci dilungare troppo sull'origine filosofica e culturale delle dottrine bolzaniane riguardo ragione e rivelazione, virtù, beatitudine e felicità, basterà rimandare all'*Educazione del genere umano* di Lessing, o ai *Frammenti dell'onomimo di Wolfenbüttel* del Reimarus, per ritrovare analizzate e approfondite quelle tematiche woffiane dalle quali Bolzano partirà per proporre le sue idee e le sue soluzioni. Tutto pregno di spirito illuministico tedesco è la sua definizione dell'*attenersi all'insegnamento di Gesù*, che traiamo da una *Erbauungsrede* del 1817: "per attenersi alla dottrina di Gesù, io non intendo riferirmi alla semplice professione, vale a dire la testimonianza orale, e il non vivere secondo le esigenze di questa dottrina. Non mi basta neppure, quando alcuni credono e seguono solo ciò che Gesù ha insegnato e prescritto, mentre condannano tutto quanto il cristianesimo è venuto acquisendo nei periodi successivi. Così pure non desidererei che essi si attenessero solo alla dottrina di Gesù e la seguissero alla lettera: piuttosto si attengano allo spirito della dottrina, cioè non si chiedano soltanto che cosa è stato scritto, ma anche se ciò che è stato scritto è utile da seguire e se crederci è costruttivo; perciò bisogna accettare la direzione che Dio ha dato in seguito al nostro spirito, e che ci guiderà anche in futuro, perché così come tutto progredisce, anche il nostro spirito deve progredire" (76).

Se dunque la rivelazione deve essere valida per ogni tempo, essa deve necessariamente progredire con il corso dei secoli: anch'essa sottostà alla legge del progresso generale. Bolzano si muove ancora nel campo della tradizione della chiesa quando definisce il progresso come un "ampliamento ed un arricchimento della dottrina religiosa", ma se ne allontana di molto quando rifiuta i "vecchi superati articoli di fede" (77). D'altra parte, ha notato bene il Loužil, egli è però pronto a rifiutare le conclusioni cui è pervenuta la critica storica illuministica che aveva dimostrato l'insostenibilità di alcuni fatti descritti nel Vangelo (78). Se anche il Vangelo, afferma Bolzano, fosse tutta una bugia o un inganno, la religione cattolica, nonostante questo, sarebbe la vera rivelazione divina, in quanto rispetta i prin-

cipi sopra enunciati: essa si accorda con la nostra ragione ed è straordinariamente utile al benessere, al progresso, alla felicità del genere umano. La fede non ci esime dal dover fare uso della nostra ragione che, in ogni caso, è criterio di verità. Bolzano è fermo nella convinzione che chi accetta la sua concezione della rivelazione e della fede, non potrà poi mai dubitarne, e ne avrà una sicurezza maggiore di quella che i matematici hanno per i loro assiomi (79). Non importerà poi il problema di descrivere il manifestarsi di cose, persone o fatti in contrasto con la realtà. Compito della rivelazione non è quello di mostrarci le cose come sono di per se stesse, ma così come sono moralmente utili. Dio può servirsi della forza naturale della ragione umana, oppure delle passioni, financo dell'inganno o delle eresie per far conoscere quegli insegnamenti che ritiene utili o indispensabili per il progresso del genere umano. E, di contro, un insegnamento non è sicuro per il fatto che ci è stato proposto da Gesù nel Nuovo Testamento, bensì perché con il nostro ragionamento ci convinciamo della sua giustezza e della sua utilità e pertanto crediamo che proprio Gesù Cristo l'abbia a noi annunciato. Se ancora noi ci sbagliassimo su questo punto, l'azione cui saremo indotti da questo errore sarebbe di per se stessa giusta e moralmente buona. L'esempio morale di Cristo si presenta pertanto come un imperativo etico, anche per colui che non crede nella sua esistenza storica: la nostra ragione ci permette in questo senso di riconoscere il valore morale del suo pensiero e delle sue azioni (80).

Anche in questo caso tuttavia la concezione religiosa di Bolzano presenta una forte componente soggettiva, presentando la Rivelazione per ogni uomo un carattere personale, individuale. Ogni idea, ogni affermazione, ogni precetto o insegnamento religioso accettato da un uomo a cuor sereno e dopo una seria riflessione razionale come rivelazione di Dio, diventa una "vera" rivelazione di Dio (81). Secondo la sua dottrina, scrive ancora Bolzano nel primo volume della sua *Religionswissenschaft* "possono esistere in epoche diverse per uno stesso uomo, ma più facilmente per persone diverse, diverse rivelazioni di Dio. Come può cambiare il livello di cultura in relazione a determinate circostanze, e questo vale sia per il singolo, sia per una comunità, sia per tutto un popolo, così una medesima rivelazione può essere utile una volta e la seconda non più. In questo senso pos-

sono acquistare un carattere di rivelazione determinati accadimenti che prima non lo possedevano" (82).

Come conciliare soggettività e il relativismo sopra espresso con il problema centrale per Bolzano di una fondazione oggettiva della verità e della conoscenza? Per il pensatore praghese la risposta non incontra soverchie difficoltà. La critica al soggettivismo è giusta nel caso in cui si tratti di circostanze storico-empiriche "esterne al manifestarsi della rivelazione" o a quegli avvenimenti "insoliti" che li confermano; mai però quando ci si riferisce al loro contenuto oggettivo (83). E' la verità oggettiva a garantire l'essenza della rivelazione. Ma in questo modo, si potrebbe obiettare, Bolzano liquida di fatto la rivelazione, sottoponendone l'attendibilità, la verità al suo valore morale che è rintracciabile dalla ragione umana. Egli non considera che l'affermazione che esiste armonia tra ragione e fede è inevitabilmente o un principio della ragione o un principio della fede. Nel primo caso è da ultimo la ragione umana che stabilisce la verità della fede. Nel secondo caso è un atto di fede, è cioè una delle tante cose in cui la fede cristiana crede, ma che potrebbero essere smentite dalla ragione. Per dirla con lo storico della filosofia Jaromír Loužil, Bolzano "accetta e rifiuta contemporaneamente le 'orgogliose pretese' — l'espressione è dello stesso Bolzano — del razionalismo. Cacciata dalla porta la ragione rientra dalla finestra" (84).

Ci soffermiamo ancora un momento sul concetto di fede in Bolzano, perché ci pare illumini di molto il suo pensiero religioso. Intanto le definizioni: "Fede. La fede cieca è un errore in virtù del quale certe persone si professano di una certa religione, senza essersi occupati mai a fondo di essa. Cosa significa aver fede senza aver visto? (Il contrario di quanto profferiva l'Apostolo Tommaso).

Significa credere senza che ci siano testimonianze dei sensi o accertare per verità senza che la prova cui più si ambirebbe sia mai stata fornita.

Che cosa intende la Chiesa quando afferma che la ragione deve essere sottoposta alla fede?

Se ci si propone una qualsiasi considerazione religiosa che ha una buona influenza sul nostro cuore ed ha la testimonianza di Dio, allora noi non dobbiamo rifiutarla adducendo la motivazione che non possiamo dimostrarla scientificamente" (85).

Queste definizioni stralciate dalla *Religionswissenschaft* e da una *Erbaunungsrede* del 1818 introducono ulteriori riflessioni su questo concetto fondamentale della religione cattolica al quale Bolzano rivolge un'attenzione particolare. Già si è ricordato come per il filosofo praghese fosse necessaria la fede nel cristianesimo, anche nel caso in cui si ritenesse di non avere prove oggettive sufficienti della sua verità: il suo incoraggiamento al bene, alla virtù e alla felicità generali, era una conferma più che adeguata. Similmente Bolzano si esprime nei confronti del mistero della religione cattolica. Il suo valore è comprovato comunque dal fatto di aver procurato consolazione, felicità e gioia a decine e decine di generazioni. Anche se la fede fosse ingannatrice, quale immenso merito avrebbe avuto Gesù ad aver fornito al genere umano un inganno che procura felicità (86). Se la dottrina religiosa non ha un valore concreto sostanziale, non c'è da stupirsi che la Chiesa accetti diverse interpretazioni della Scrittura. L'importante è che siano "ragionevoli" e siano volte all'edificazione del bene e della virtù. Se soddisfanno queste condizioni vuol dire che esse sono una prova della volontà di Dio a che esse siano accettate: ed è in questo modo che si manifesta la provvidenza divina (87).

Le manifestazioni di fede, i riti, le cerimonie liturgiche devono essere seguite, anche se la nostra ragione interviene a confermarci che esse sono "senza senso" e significato (88). Deve guidarci il rispetto e l'amore verso il prossimo, in particolare verso il popolo meno istruito (89). Queste cerimonie sono comunque innocue e nulla danno e nulla tolgono alla nostra fede. Bolzano non entra nei particolari, in una disamina sulle funzioni religiose che sono in qualche modo utili e su quelle che invece non lo sono affatto, manifestazioni queste ultime unicamente di *Aberglaube* (superstizione) (90). Probabilmente riteneva estremamente pericoloso per i suoi ascoltatori o per i suoi lettori una classificazione del genere, che avrebbe comunque comportato una decisa reazione da parte delle gerarchie ecclesiastiche. La cosa più difficile da far comprendere al clero e ai fedeli del suo tempo era il fatto che non era importante aggiungere o togliere qualcosa alla dottrina che la tradizione ci aveva tramandato. La fede di ognuno, a suo modo di vedere, non sarebbe rimasta intaccata. La religione non si basava su conoscenze di-

rette, materiali, bensì sulla personale esperienza di ragione e rivelazione: "E' la stessa religione cristiana in cui tutti si riconoscono, è la stessa professione di fede che sgorga dal cuore di tutti; medesimi sono i riti esteriori, le cerimonie utili all'edificazione di tutti [...] ma ciò che uno pensa durante queste cerimonie (e il modo con cui vengono pensate le parole ivi pronunciate), non è in tutto e per tutto identico a ciò che pensa un altro uomo. Uno ha un'idea chiara e precisa di una cosa, l'altro l'ha meno chiara; uno sa di avere dinanzi a sé un quadro preciso della dottrina, l'altro lo suppone soltanto; l'uno rapporta la propria fede ad alcune circostanze, l'altro ad altre; l'uno partecipa di più alle cerimonie, l'altro meno: tutti però aspirano a far propri quei concetti che sono più utili alla virtù e alla felicità personali e attraverso cui pensano di assicurarsi l'ascesa al cielo. E appunto per questo la fede di ogni singolo, per quanto differente dalla fede degli altri, rappresenta la personalissima, convincente, veritiera rivelazione di Dio" (91). E perciò ci sono "tan- te rivelazioni di Dio quanti sono i buoni uomini sulla terra" (92). Loužil suggerisce che per sostenere la propria convinzione sulla assoluta singolarità dell'esperienza di fede, Bolzano giunga persino a servirsi di "argomentazioni nominalistiche", ad esempio quando afferma che "Dio non si manifesta alle generazioni, o alle nazioni: queste sono soltanto idee, concetti, non essenze reali: soltanto agli esseri, ai singoli Egli si manifesta" (93). Bolzano si porrebbe con la sua personale concezione della fede, a cavallo di due epoche, oscillando tra argomentazioni di carattere razionalistico e deduzioni che appartengono decisamente alla teologia romantica del sentimento. Il suo pragmatismo morale in campo religioso lo conduce a delle conseguenze che sono in chiaro contrasto con il suo originario punto di partenza razionalistico: la religione nella prospettiva ultima della sua concezione della fede, cessa di essere un oggetto di conoscenza per trasformarsi solo più in un fatto di cuore, di sentimento. Per Loužil, Bolzano con la sua idea della fede e della rivelazione come fatto esclusivamente personale, come esperienza profonda, interiore, individuale, si avvicinerebbe ai concetti espressi da Schleiermacher nel suo *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, pubblicata a Berlino nel 1799 (94). Benché non si possa documentare se Bolzano abbia letto o meno l'opera del teo-

logo tedesco, alcune delle *Erbauungsreden* del 1813 dedicate al problema della rivelazione e della fede paiono discutere alcuni dei temi fondamentali della riflessione di Schleiermacher. Di certo però Bolzano non poteva condividere l'opinione del teologo berlinese, secondo il quale l'intellettualismo e il moralismo della teologia illuministica erano i peggiori nemici della religione; e che quest'ultima non era né un pensare, né un agire, ma soltanto un sentimento spontaneo e un'idea dell'universo infinito.

La dottrina religiosa di Bolzano, che siam venuti esponendo nelle pagine precedenti, si riprometteva, e questa era la massima aspirazione del pensatore praghese, di convincere anche non credenti e atei e di soddisfare le loro esigenze di una visione integralmente filosofica dell'universo.

Il criterio etico che egli era venuto enucleando e che faceva consistere la vera e perfetta religione nell'essenza di tutte le verità in grado di favorire la nostra virtù e di servire il bene e la felicità del genere umano, gli pareva poter soddisfare tale esigenza (95). E' qui evidente da parte di Bolzano, una ripresa della morale stoica e spirituale: la virtù è un tutt'uno con la razionalità che ci spinge a "rendere grande, quanto più è possibile il benessere del mondo" (96). In questo sforzo noi siamo guidati dalla più alta legge morale che si impone alla nostra ragione, al di là del credere o meno all'esistenza di Dio. E' la più alta legge morale il concetto attorno al quale ruota la riflessione di Bolzano sulla "scienza della religione". Egli è fermamente convinto che la suprema legge morale debba essere applicata nella risoluzione dei problemi che l'uomo si trova a dover affrontare ogni giorno (97). Insegna ai suoi giovani allievi le tre massime che essi devono seguire per la sua realizzazione e che, naturalmente, si legano logicamente tra di loro: 1) Promuovi il bene comune; 2) sii felice e rendi gli altri felici; 3) devi progredire (98). Proprio rispondendo ad una domanda precisa del suo allievo Fesl "sull'ampiezza della sua concezione religiosa" Bolzano scriveva in una lettera del 31 ottobre 1824: "Alla sua domanda circa la mia concezione religiosa, le risponderò brevemente: io ritengo una perfetta religione identica alla vera saggezza; e per saggezza io intendo il concetto (*Begriff*) totale di tutte quelle verità che servono a promuovere la virtù e la felicità [...] e ritengo inerenti la religione tutte quelle verità relative alla virtù e alla felicità, supposto anche che esse non dipendano strettamente dal concetto che noi abbiamo di Dio; è una concezione necessaria questa per il dotto, ma penso che essa non possa nuocere neppure all'uomo semplice" (99).

In questa lettera Bolzano riafferma la relazione tra religione, etica

e bene comune, e nella prospettiva sopra esposta "virtù e desiderio di bene comune si integrano l'un l'altro" (100). Virtuoso è colui che persevera per il bene comune: nel raggiungere il suo scopo egli diventa felice. La felicità non è uno scopo in sé, ma un risultato naturale dell'agire "*sozialtätlich*" (101). Pertanto non è necessario obbligare l'ateo a convertirsi alla nostra fede nella speranza che in seguito egli agisca rettamente e moralmente. L'ateo può benissimo non essere un immorale. Intanto considerare immorali i non cristiani e gli atei significherebbe escludere la maggioranza dell'umanità "dagli esseri morali" (102). E poi l'ateo può essere un uomo religioso e morale se si presta per il bene comune e agisce in modo da eliminare le cause di una situazione sociale ingiusta e "immorale", e lo può essere di più di un cattolico o di un cristiano che rimane indifferente di fronte ad un ordine sociale iniquo (103). Nell'impegno per la giustizia sociale Bolzano non vede alcun contrasto con il Cristianesimo. Anzi, ritiene che il compimento del precetto cristiano consista essenzialmente in un rinnovamento continuo della società, tanto da entrare momentaneamente in crisi per aver a rimproverare a se stesso di aver speso troppo tempo con la matematica e i problemi logico-filosofici e rimpiangendo di non averlo dedicato ai problemi di carattere politico-sociale: "Se noi adoperiamo le forze dateci da Dio per lavori inutili, e omettiamo di combattere i pregiudizi dannosi, di diffondere una luce benevola, di convincere coloro che rigettano la verità o ne fanno un uso cattivo [...] se noi omettiamo di far questo e non concentriamo le nostre forze, allora noi siamo colpevoli di fronte a Dio, anche se gli uomini ci lodano" (104).

E' notevole il fatto che anche nella piccola Těchobuz, Bolzano si sia occupato della scuola locale, si sia impegnato in una serie di proposte pedagogiche sul modo di meglio insegnare a leggere e a scrivere e sui giochi dei bambini, e abbia fondato una cassa mutua per i lavoratori di quella cittadina. E non si dimenticò neppure della sua Praga: per l'istituenda cassa di risparmio della capitale egli offrì uno studio sui fondamenti matematici necessari per una sua corretta amministrazione (105). Ma in un intellettuale come lui la riflessione etico-filosofica doveva necessariamente prevalere rispetto alle iniziative concrete, anche se queste ultime rappresentano un sintomo del-

la sua volontà di poter agire e influire positivamente sulla società.

Le idee utilitaristiche e di progresso che egli traeva dalla cultura illuministica e del primo liberalismo lo portarono anche ad un atteggiamento estremamente interessato nei confronti delle teorie di Bentham sulla felicità, pur riconoscendo i diversi presupposti teorici e filosofici della sua dottrina (106). Bolzano si preoccupò sempre di fornire alla suprema legge morale un fondamento, in cui il concetto e il significato di felicità venissero espressi in termini non "piattamente illuministici", per servirci dell'efficace espressione dello Schrödter (107). Egli definì la felicità, al cui concetto dedicò un breve saggio, l'*Ueber das Recht der Geistlichkeit* apparso nel 1838 nei "Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchentum" di Stoccarda, come la situazione o il momento in cui un uomo è in accordo con le proprie propensioni essenziali, che egli percepisce con piacere e la cui continuità è da lui desiderata. Essa appartiene all'uomo e può essere di carattere intellettuale, spirituale, morale, oppure appartenere anche alla "sfera corporale" (108). Essa gli appartiene come gli appartengono il dovere (dovere di far ciò che la ragione e la morale impongono per il conseguimento del bene comune) e la libertà. Coerentemente con tutto il suo pensiero Bolzano definisce ancora la felicità come il lato soggettivo della perfezione oggettiva. La consapevolezza della perfezione si esprime in felicità: la sua promozione (*Beförderung*) può diventare il contenuto (Inhalt) della più alta legge morale (109).

D'altra parte la virtù, intesa come principio di autopertezioneamento, appartiene, come la felicità, alla sfera della perfezione, in quanto "momento reattivo di essa" (110); pertanto nel giudizio di Bolzano, l'affermazione che la virtù rende felici è — in base alla ragione e alla logica — vera! E' possibile affermare allora che anche l'istinto e la propensione alla felicità dipendono da una convinzione teorica (111). Le dimensioni attraverso cui l'uomo si sviluppa e progredisce sono in conseguenza di quanto detto finora, la verità, la morale (che è atteggiamento virtuoso) e la felicità. Virtù e felicità sono infine le dimensioni di vita dell'uomo saggio. Con questa sua dottrina Bolzano è sicuro di aver superato le contraddizioni insite nel pensiero kantiano sulla felicità (definita dal filosofo di Königsberg come il realizzarsi delle nostre inclinazioni), pensiero accusato

di empirismo, in quanto le nostre inclinazioni si possono stabilire solo in base all'esperienza, e di formalismo, in quanto l'*a priori* dell'"imperativo categorico" non è legato a motivazioni empiriche, come ad esempio la felicità di un individuo (112). E superare questa contraddizione, a giudizio del Bolzano, è possibile solo nell'"idea": là soltanto il sistema della moralità è indivisibile dalla felicità, è, cioè legato ad essa (113).

Una conseguenza diretta di ciò che abbiamo finora illustrato del pensiero religioso e morale del Bolzano, conseguenza di cui egli si rese ben presto conto, dissertando su di essa in un discorso di edificazione del 1810, è che il dovere di fare ogni sforzo possibile per conoscere la verità non è assoluto e incondizionato, ma è al contrario "derivato e subordinato" al dovere fondamentale di rispettare la più alta legge morale. Conoscenza e verità dunque non sono la cosa più importante, valori al di sopra di ogni condizionamento. Ad esempio è meglio non sapere dell'esistenza di un qualche nostro errore, o se ci inganniamo quando si tratta della nostra capacità di raggiungere verità e conoscenza (114). Quest'ultima è soltanto "la convinzione della giustezza di una verità, oppure, [si può dire] si riconosce la verità di un'affermazione se si è convinti della sua giustezza (significa anche comprendere, riconoscere, capire). Volgare o incolta conoscenza poi è quella che non si fonda su motivi chiaramente riconoscibili, oppure su proposizioni dimostrabili, della cui verità uno è tuttavia convinto, anche se di essa non si ha una dimostrazione sistematica" (115). Dobbiamo inoltre sentirci in dovere di nascondere certe nostre acquisizioni, certe nostre scoperte, se ciò dovesse in qualche modo danneggiare la felicità collettiva: dobbiamo "coscientemente e volontariamente" ingannare noi stessi e gli altri se questo lo esige la virtù (116). L'uomo spesso inganna e si autoinganna nell'interesse del vizio: perché allora non servirci dell'inganno e dell'autoinganno a vantaggio del proprio e dell'altrui perfezionamento morale? E perché ancora nel nostro stesso interesse non potrebbe ingannarci Dio? Un'idea ingannatrice può essere più utile della verità stessa. Dio non deve mantenere tutto quanto ha preannunciato. Dobbiamo esserGli grati: la Sua onniscienza ci

guida senz'altro nel migliore dei modi. Per Lui valgono criteri di verità diversi da quelli dell'uomo (117).

In questo atteggiamento di Bolzano nei confronti del vero e del falso, della conoscenza vera od errata, dell'ortodossia e dell'eterodossia, si mescola in maniera stupefacente l'ottimismo razionalistico tipico dell'età illuministica e un fideismo irrazionale. La sua teoria dell'inganno e dell'autoinganno lo pone distante dalle posizioni dell'illuminismo; ma chi lo contesta per queste sue affermazioni è da lui tacciato di "orgoglio e di vanità umana" (118): la nostra ragione non è illimitata e il cuore può sbagliare, dice Bolzano; e nella lotta contro il male e i pregiudizi non possiamo fare affidamento su di essi e dobbiamo usare tutti i mezzi a nostra disposizione (119). "Nell'arte del saggio autoinganno è contenuto il segreto della grandezza degli uomini più nobili della storia" (120). L'esempio probante è quello di San Paolo che non si peritò di immaginare certe cose diversamente da come erano nella realtà, allo scopo di rendere più efficace la sua opera di apostolato (121). Cos'è Socrate nel confronto con Paolo, si chiederà Bolzano in uno dei suoi discorsi di edificazione più densi di significato (122).

La contrapposizione San Paolo-Socrate ci mostra il segno di un certo ripiegamento del teologo praghese dalle sue prime, coerenti posizioni giovanili razionalistico-illuministiche a posizioni che risentono del clima culturale della restaurazione. Ma la difesa accanita della religione cristiana e della Chiesa da parte di Bolzano di contro all'ipercriticismo del pensiero illuministico è spiegabile anche psicologicamente attraverso la sua tragica esperienza personale di sacerdote e il profondo conflitto interiore che ne seguì. Scrive giustamente il Loužil che Bolzano difende la Chiesa ufficiale, i dogmi, i miracoli, ma nel contempo cerca di dare al tutto un senso, un significato pratico, pragmatico, razionale e utilitaristico, tale da renderlo accettabile anche ai colti e agli intellettuali del suo tempo. C'è da chiedersi, continua il Loužil, se la costruzione della sua dottrina religiosa non sia stata vana, e come essa possa reggere il confronto con la *Wissenschaftslehre*, opera che ha rappresentato uno dei momenti più significativi della rivoluzione del pensiero logico e scientifico dell'Ottocento (123).

Bolzano non riesce ad uscire dal "cerchio trascendentale" (124)

rappresentato dalla sua interpretazione del messaggio cristiano con il concetto della più alta legge morale, e a dedurre da essa l'esistenza di Dio che è a sua volta in perfetta armonia con la più alta legge morale. Egli finiva per apparire uno pseudorazionalista agli occhi dei seguaci della tarda cultura illuministica, e un pericoloso razionalista agli occhi dei cattolici ortodossi. Se da una parte egli faceva piazza pulita di quelli che la cultura settecentesca riteneva elementi superstitiosi della religione cattolica, dall'altra si serviva del criticismo illuminista per difendere la Rivelazione, compromettendo in ogni caso la sua "scienza della religione", anche se il pensatore praghese ha sempre affermato, e lo abbiamo già notato, che la religione non può trovarsi in contrasto con la scienza perché compito suo non è ampliare i nostri "orizzonti di comprensione", ma offrirci solamente quei concetti che contribuiscono alla nostra pace interiore, ci portano consolazione e ci indirizzano verso la felicità (125).

Bolzano elude, non risolve la dicotomia scienza-fede, che pur si era proposto di cancellare. Lo stesso suo appello alla moralità come criterio conoscitivo della veridicità di un concetto religioso presta il fianco a numerose critiche. Già il teologo Stoppani, peraltro amico suo, gli faceva rilevare che "se il criterio della giustizia morale fosse giusto, qualsiasi fede popolare superstiziosa potrebbe essere difesa e salvata in quanto moralmente utile" (126). Al che Bolzano avrebbe potuto obiettare che l'ordine morale del mondo è legato al compimento della più alta legge morale. Il nostro mondo non è il migliore dei mondi possibili: "esso è fatto in modo che migliori e si perfezioni continuamente" (127). Con questo atteggiamento Bolzano superava l'ottimismo metafisico-religioso di Leibniz. Il senso di questo sviluppo e di questo progresso del mondo non va ricercato in rapporto a fatti singoli, bensì in relazione al perfezionamento dell'armonia generale del mondo. Da questa convinzione scaturisce la volontà di Bolzano di "migliorare socialmente" il mondo. Sotto questo aspetto il pensatore praghese si riallacciava al riformismo settecentesco, per cui un miglioramento nel grado di cultura e di moralità in una data società, avrebbe comportato necessariamente un progresso sociale e politico.

Non è possibile in questo saggio, e non sarebbe forse neppure opportuno, seguire Bolzano nell'applicazione dei suoi "concetti pragmatici" a singoli aspetti, elementi o a questioni particolari della religione cristiana. Esempi, e tra i più significativi come la fede o il problema della rivelazione, sono già stati proposti. Ne avanziamo ancora due, d'accordo con il Loužil e il Duchon che essi rappresentano momenti peculiari sia della riflessione bolzaliana che della religione cattolica: la preghiera e la dottrina sull'immortalità dell'anima (128).

Vediamo innanzi tutto la lunga definizione di preghiera che Bolzano offrì nella sua *Asketik*, manoscritto andato perduto, ma che in alcune sue parti è possibile ricostruire facendo riferimento al *Begriffssammlung* bolzaliano approntato nel 1821 da Florian Werner, un allievo e collaboratore di Josef Michal Fesl:

"Preghiera si definisce l'unione di chiare rappresentazioni di Dio con emozioni tollerate dalla ragione. *Elementi di questo concetto:*

- 1) Ogni preghiera comporta una rappresentazione di Dio nell'animo di chi prega.
- 2) Si esige che il pensiero rivolto a Dio non sia soltanto una oscura rappresentazione, ma una chiara coscienza, un insieme di concetti e di rappresentazioni chiaramente pensati.
- 3) I chiari concetti di Dio devono essere accompagnati da emozioni, sentimenti, desideri e conseguenti decisioni.

Tipi di preghiera sono:

- a) *La preghiera di ammirazione* nei confronti di Dio e la sua adorazione riguardo la sua perfezione, soprattutto la sua onnipotenza, la sua massima saggezza, l'eternità, e i sentimenti di rispetto, di ammirazione, di venerazione che ci inducono a tali preghiere.
- b) *La preghiera dell'amor di Dio* nella quale noi cerchiamo di sollecitare in noi sentimenti di amore attraverso l'osservazione della perfezione divina e delle grazie a noi concesse dalla sua bontà.
- c) *La preghiera di ringraziamento* durante la quale noi cerchiamo di richiamare al nostro spirito quei grandi benefici che abbiamo avuto o riceviamo adesso da Dio, e quali impegni queste grazie richiedono, come le abbiamo adoperate e come Lui desiderava noi le impiegassimo.
- d) *La preghiera della speranza*, nell'osservazione dell'onnipotenza

divina, della sua saggezza, della sua bontà e fedeltà e dei benefici già ricevuti, e così di altri pegni che Lui ci darà per tener viva la speranza che col tempo saremo ancora più felici col vincere le nostre cattive passioni ed abitudini, nel prender parte alla beatitudine eterna riservata ai cristiani e che tramite noi forse anche altri potranno essere conquistati a tale beatitudine.

e) *La preghiera della ricerca personale* nella quale noi ricerchiamo Dio nel profondo, nel pensiero della sua Omnipotenza alla quale nulla resta celato, della sua giustizia che nulla lascia senza ricompensa; ricerca di cosa in noi sussiste di male e di imperfetto.

f) *La preghiera del pentimento e del proponimento*, nella quale noi osserviamo certe perfezioni divine, ad esempio la giustizia, la tolleranza, la bontà e simili per cercare di applicarle in relazione al nostro pentimento, cioè al dolore per le nostre cattive azioni, e con il proponimento di migliorare in avvenire con più forza, vivacità e sicurezza.

g) *La preghiera del voto* nella quale diamo più peso ai nostri proponimenti, poiché chiediamo noi stessi al Signore di punirci per la trasgressione.

h) *La preghiera per richiedere una grazia* nella quale noi chiediamo a Dio di esaudire un nostro desiderio moralmente ammesso, e per cui noi crediamo con tanta più speranza, tanto più è in noi viva la rappresentazione della sua onnipotenza, saggezza e bontà, e quanto più ci impegnamo e gli prometiamo in caso che Egli esaudisca le nostre preghiere e i nostri desideri di effettuare certe buone azioni" (129).

Per cogliere appieno lo sviluppo del concetto bolzaliano di preghiera, facciamo riferimento ad una sua *Erbauungsrede* del 1812, dedicata proprio all'argomento (130). In quella predica Bolzano afferma che se anche avessero ragione i nemici della religione, i deisti e gli atei, e se anche fosse vero che Dio non prendesse in alcuna considerazione le preghiere, i desideri e le richieste degli uomini di fede, esse sarebbero ugualmente utili procurando al "postulante" serenità e consolazione. Nel 1816 Bolzano tornava sulla questione con un'altra serie di riflessioni: egli vedeva allora l'essenza di una preghiera "in un esame sui mezzi più idonei per raggiungere un certo fine" (131). Nel pensare con fervore durante una preghiera "possono sopraggiungere tante idee felici, per le quali potremo poi ringra-

ziare Dio". All'obiezione secondo la quale sarebbe assurdo pensare che Dio, essere assolutamente perfetto, possa cambiare le sue decisioni in base alle preghiere dei fedeli, Bolzano risponde che appunto per questo Dio è perfetto: per le sue decisioni Egli ha tenuto conto anche delle nostre preghiere. Possiamo immaginare che Dio abbia deciso una volta per tutte durante la creazione, oppure che Egli decida un passo passo e in ogni momento il nostro destino. Per Dio il tempo non esiste e per noi il risultato è identico (132).

In maniera analoga Bolzano giustifica la dottrina cattolica sull'immortalità dell'anima. Al problema egli dedica non solo alcuni dei discorsi di edificazione del 1811 (133), ma anche una delle sue opere più fortunate, l'unica ad aver avuto, lui vivente, una seconda edizione. Ci riferiamo all'*Atbanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*, pubblicata, come abbiamo già ricordato, nel 1827 (1838²) a Sulzbach. Di quest'opera Robert Duchon ha messo in rilievo l'importanza filosofica per il concetto di sostanza che Bolzano vi sostiene in discussione, a volte polemica, con Leibniz e Spinoza (134). Quello che più interessa qui sottolineare è che Bolzano coglie nella speranza "de se revoir un motif déterminant d'immortalité puisé chez Leibniz qui le place sur la voie d'un rationalisme logico-mathématique situé dans le domaine de l'a priori où la démonstration est reine. La mort est désormais une inévitable étape au cours d'une évolution de l'âme humaine dont l'éternité est génératrice de perfectibilité interne" (135). E ancora, afferma Bolzano, l'idea dell'immortalità dell'anima "richiama in noi e ci induce ad uno sforzo per il raggiungimento della virtù, e ci procura pace interiore". Anche se la fede in essa fosse errata, o fosse soltanto un sentimento, occorrerebbe mantenerla tenendo conto del bene che ci genera (136). Essa rappresenta un tipico esempio di "inganno che genera felicità e che ha senz'altro più valore di una verità che ci getterebbe nella prostrazione". Torna in queste affermazioni a prender rilievo il criterio pragmatico di Bolzano che avrebbe lo scopo di essere utile alla totalità del genere umano, sia ai credenti che ai non credenti. Presupponendo una vita dopo la morte Bolzano afferma che chi si aspettava un senso di felicità dopo il trapasso, ne avrà ancora di maggiore e per di più di carattere spirituale. Chi si aspettava dopo la morte di ritrovarsi con i propri cari, è probabile che si inganni; tuttavia

nella sua felicità eterna, in cui Bolzano crede fermamente, non ne sentirà più il bisogno e neppure il desiderio, e ringrazierà Dio per il fatto che quella sua aspettativa gli è stata di conforto e di consolazione durante la vita terrena e nel momento dell'addio (137).

Come sempre, anche nella dottrina sull'immortalità dell'anima, se è insufficiente il criterio teorico, Bolzano supplisce con quello pragmatico. Il Louzil si chiede con un certo acume, se la sottomissione della verità alla sua utilità morale "non sia una variante modernizzata della tradizionale convinzione scolastica della subordinazione della conoscenza alla fede" (138).

Bolzano è comunque fermo nella persuasione che le dottrine religiose conducano a intolleranze e contrasti, solo se vengono prese alla lettera, vale a dire, se vien loro riconosciuto un valore teorico-conoscitivo, insomma un carattere dogmatico. La maggior parte di esse però ha una evidente natura simbolica: la dottrina cattolica ad esempio, egli non si stanca di ripeterlo, ha il solo compito di incitare al bene e alla virtù. Bolzano è conscio del fatto che la Chiesa non avrebbe mai accettato questa sua teoria sull'importanza simbolica della dottrina. Essa non avrebbe mai accettato di non riconoscere un concetto come vero in sé. Le conseguenze di un simile atteggiamento dottrinale, e su questo punto egli non si sente di dissentire dalla Chiesa, sarebbero disastrose comportando un enorme scompiglio nelle menti dei semplici fedeli, ai quali sarebbe opportuno lasciar credere in alcune cose come, ad esempio, nei miracoli (139). L'uomo colto deve però pensare, ragionare, giudicare diversamente: la spiegazione simbolica è sempre necessaria quando la mente umana (e si noti la tipica espressione bolzaliana) "vuol raggiungere l'infinito" (140).

Nella prospettiva sopra esposta Bolzano concede a tutte le dottrine religiose un significato e una importanza morale (e sociale): tutte sono manifestazioni della rivelazione divina, anche il buddismo e l'islamismo. Naturalmente egli giudica la religione cattolica la migliore, perché meglio delle altre risponde al fine di incitare al bene e alla virtù, ed è l'unica in grado di crescere, di evolversi, di perfezionarsi continuamente in relazione alle necessità dell'uomo e della società (141). E' severo invece nei confronti del protestantesimo e del suo "biblismo religioso": è un errore tornare alla fede dei padri o a quella degli apostoli, significherebbe rinunciare al progresso dei seco-

li (142). Sa tuttavia che la Chiesa non può accettare, nonostante il privilegio che le ha accordato, la sua dottrina della "perfettibilità", ritenendosi essa la vera Chiesa, perfetta una volta per tutte (143). Egli spiegava di contro, che il perfezionamento di essa doveva essere raggiunto e realizzato praticamente sulla base di un accordo e di una volontà generali. In tal modo era possibile spiegarne anche l'infallibilità: "La Chiesa è infallibile quando insegna in accordo con tutti i suoi membri". In questo senso la religione cattolica è anche una "religione sociale" (*Gesellschaftsreligion*) e una "religione totale" (*Gesamtreligion* o, altrove, *Gesamtgläubigkeit*). La vera rivelazione di Dio era insomma "la ferma convinzione accettata dalla stragrande maggioranza dei fedeli" (144). Verità e rinnovamento dovevano scaturire dall'incontro delle diverse opinioni all'interno della Chiesa: l'uniformità gli era inaccettabile e la giudicava praticamente impossibile (145).

Come Bolzano immaginasse la realizzazione concreta delle sue concezioni religiose, non ci è dato sapere. Qualcosa possiamo desumere dalla lettura della sua utopia *Vom besten Staate*, ma è troppo poco. Di sicuro, e nella migliore tradizione giuseppinista, egli auspicava un aumento dell'influenza del basso clero nelle decisioni e nella vita interna della Chiesa, come affermò (e tentò di mettere in pratica) il suo discepolo František Náhlovský durante la rivoluzione praghese del 1848 (146). Egli era fermamente convinto del ruolo eccezionale e insostituibile dei sacerdoti, nella vita politica, sociale, morale e religiosa dell'uomo. La "condizione sacerdotale" non sarebbe scomparsa neppure nella sua utopia, pur auspicando che nella vita di tutti i giorni l'impegno sacerdotale venisse a coincidere con l'impegno dei laici (147).

In quanto abbiamo illustrato finora sta la sostanza del suo *Reformkatholizismus*, anche se Bolzano nell'unica definizione che ci ha lasciato di questo concetto, ha scritto soltanto (ma quanto *pathos* c'è nelle sue parole) che *Reformkatholizismus* è "il servirsì di un solo linguaggio durante la Santa Cena, di un linguaggio che possa essere capito da tutti i partecipanti, in modo che essi partecipino più attivamente di quanto succede ai nostri giorni... che si moltiplichino i testi della parola di Dio, che si leggano pian piano i passi dei quattro Vangeli e si spieghino a tutto il popolo" (148).

III

Per concludere questa parte dedicata al pensiero religioso di Bolzano ci appare opportuno dedicare una particolare attenzione, che finora da parte degli studiosi non ha ricevuto, ad uno scritto che il teologo praghese pubblicò a Sulzbach nel 1834, in forma di volume dopo che l'opera gli era stata rifiutata dal "Tübinger theologischen Quartalschrift". Si tratta delle *Ansichten eines freisinnigen katholischen Theologen über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat*. Occuparsi nella prospettiva di "teologo liberale" di un argomento importantissimo come quello dei rapporti tra Stato e Chiesa aveva per Bolzano significati molteplici. Intanto le sue argomentazioni potevano rappresentare una risposta personale nei confronti delle due istituzioni che lo avevano allontanato dall'impegno della vita intellettuale e spirituale attiva; di poi, come scrive egli stesso nella breve presentazione al volume, le opinioni concernenti i rapporti tra Stato e Chiesa coinvolgevano e impegnavano tutti coloro che avevano qualcosa a che fare con la vita pubblica e quindi con la politica. "L'oggetto del tema è importantissimo" e la sua trattazione deve convincere il lettore "sia dal punto di vista della logica che del buon senso" (149). Dal punto di vista storico, lo scritto interessa ancora perché esso rappresenta un tentativo di applicazione di quei valori religiosi ed etici che era venuto elaborando nei suoi *Discorsi di edificazione* e nella sua dottrina religiosa, ad un problema concreto, verso il quale la sua formazione giuseppinista doveva renderlo particolarmente sensibile, e che in prospettiva "liberale" stava diventando un problema fondamentale della cultura politica progressista nel periodo del *Vormärz*.

Lo scritto è occasionato dall'uscita di un lungo articolo di Adam Gengler (1799-1866), un teologo tedesco docente a Tübinga, allora di discreta fama, con una serie di aforismi sui rapporti tra Stato e Chiesa. Tali aforismi erano stati pubblicati proprio nella stessa rivista, il "Tübinger theologischen Quartalschrift", che poi rifiutò lo scritto di risposta e di commento del Bolzano.

Il primo aforisma di Gengler riguardava "la coscienza della libertà religiosa". Il teologo tedesco affermava che per libertà di coscienza

za non era da intendere "la presa di coscienza del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto", appartenendo essa ad una sfera di libertà interna che è prodotta anche dalla ragione, ma che può facilmente essere corrotta dai pregiudizi, dalla cupidigia e dalle passioni. Più importante per Gengler è quella che lui chiama libertà di coscienza esterna, che è un emergere delle convinzioni "interne" che in qualche modo condizionano la vita di relazione sociale. Ma questa libertà di coscienza esterna sarebbe impossibile in quanto diversa in ogni uomo e pertanto il risultato sarebbe uno "scioglimento dell'ordine sociale" (150).

A queste argomentazioni Bolzano risponde che le deduzioni di Gengler sono affrettate. Ciò che è buono e giusto per l'individuo non provocherebbe lo scioglimento dell'ordine sociale. Servirebbe come "apporto al miglioramento del bene comune". Applicando la legge, si può affermare che lo Stato limiti la nostra coscienza? Bolzano crede sia impossibile pensare ad uno stato che pur ha la fiducia dei suoi sudditi, che non abbia alcuna disposizione "asociale" o in qualche modo, contro i fini stessi che lo Stato si prefigge. Qui non si tratterebbe di libertà di coscienza, ma piuttosto di un legame tra quelli che sono i valori della nostra coscienza con quelli espressi dallo Stato. In base a ciò che vien ritenuto più o meno giusto deve stabilirsi un più o meno forte legame tra il cittadino e lo stato. Ma un cittadino può obbedire alle leggi di uno stato, in buona coscienza, anche se le prescrizioni cui ci si deve attenere, non sono ritenute le migliori, ma che comunque non contrastano con il suo concetto di bene (al massimo, non concordano con certe sue "inclinazioni") (151).

Bolzano non è d'accordo con Gengler neppure sulla sua concezione di assoluta libertà religiosa della quale i "nuovi" Stati Uniti d'America sarebbero l'esempio di applicazione integrale. Il praghese afferma che chi in America uccide un uomo per motivi d'ordine religioso, non rimarrà certo in libertà: e quindi il concetto di assolutezza non può in alcun modo essere accettato senza qualche limitazione di ordine razionale ed etico-morale. A questi valori lo stato deve far riferimento nella sua attività legislativa: il suo compito è quello di por argine all'arbitrio dell'individuo. Tocca al legislatore considerare i vantaggi derivanti alla società nel suo complesso dall'attività che egli esercita.

Ma la religione è fuori da quello che è l'ambito di intervento del

potere dello Stato, si chiede Gengler? Quale è il suo compito essenziale? Che concetto ne possiamo poi avere? A Gengler che si dice seguace delle teorie di Kant sullo stato e fa esplicito riferimento al volume del kantiano Anton B. Bauer, il *Lehrbuch des Naturrechts* (152), Bolzano oppone la sua dottrina: è implicito nella sua visione il rimprovero a Kant della mancanza di una dottrina organica della Società in generale, nella quale sia possibile concepire razionalmente la subordinazione del singolo a fini e voleri superindividuali. Tale mancanza aveva indotto Kant a risolvere la società nello stato, nella cui struttura interiore pare realizzarsi un'unità organica, un corpo ed una volontà comuni da cui gli individui traggono norme e finalità. Lo stato kantiano era un'astrazione razionale, a cui nulla corrispondeva nella realtà. L'idea del tutto che in essa si esprimeva era un'idea pura della ragione. Bolzano contrappone un'idea, a suo modo di vedere più approfondita, di diritto e di Stato. Il formalismo kantiano non gli è sufficiente per una loro definizione corretta. Un'azione è giusta o legale in senso giuridico quando gli altri hanno il dovere di non ostacolarci nel corso di essa tramite una qualche costrizione. Il diritto di agire si configura come un rapporto uomo-azione, che non deve essere ostacolato anche se si ha il potere e la forza di farlo. Quando un'azione è legale e nel contempo la riteniamo giusta in base alle nostre idee e convinzioni religiose, e quindi "vera", allora non abbiamo solo il "dovere alla tolleranza" di quella azione, ma anche quello di favorirla. Allo Stato spetta il compito di mettere in pratica il diritto, vale a dire, di formulare l'elenco di tutte quelle azioni che gli uomini hanno il dovere di tollerare. Illegale è tutto ciò che l'uomo ha il dovere di rifiutare. Dovremmo allora concludere che lo stato è una "istituzione legale"? Per Bolzano non è così, perché se così fosse, qualsiasi definizione che si desse delle "norme di diritto" potrebbe essere definita uno stato. Il compito di legiferare comporta più scopi e fini, e non soltanto quello del mantenimento del diritto. Negli stati più progrediti del suo tempo Bolzano individua una serie di istituzioni il cui compito non è certo quello di evitare che si ledano i diritti altrui. Per i saggi che sono al timone di uno stato, è un "santo dovere" realizzare il massimo bene possibile per i sudditi, affinché per tutti sia possibile raggiungere il più alto grado di virtù e di felicità.

cià. La società di uno stato è formata di molte "piccole società", come ad esempio *die bürgerliche, die Kirchliche*, le società dei dotti, le società commerciali, etc., tutte con un fine, uno scopo partitici. Esse sono sì differenti tra loro, ma non devono essere in contrasto sul fine ultimo dello stato, e tutto il bene che può derivare da queste "forze" particolari deve potersi realizzare nello stato. Stato e società hanno un linguaggio comune: ciò che li differenzia sono i mezzi e la forza, non il fine ultimo. Per Bolzano uno stato si costituisce nel momento in cui un certo numero di persone sono in grado di imporre un potere di costrizione tale da essere tollerato attraverso norme di legge; e uno stato si "scioglie" se il potere di costrizione si è indebolito per una qualsiasi circostanza, a tal punto che le norme di diritto non riescono più a suscitare "il dovere alla tolleranza". E afferma ancora che si riforma uno stato nello stato, se si sviluppa all'interno di una società civile un'associazione di uomini che riesce ad abrogare il potere di costrizione che, invece, dovrebbe appartenere all'insieme.

Continuando a postillare l'opera di Gengler, Bolzano si dichiara d'accordo con lui quando afferma che il fine ultimo dello stato è rappresentato dal compimento della volontà divina: ciò significherebbe accettare il principio che la religione e le sue verità morali sostengono l'attività legislativa degli organi dello stato. Ma è un assunto questo che vale non solo per lo stato, ma per ogni associazione di uomini all'interno di una società, quali quelle ad esempio, enumerate poco sopra a proposito della forma e struttura della società. E ancora, aggiunge Bolzano, lo stato non è l'unica istituzione che aiuta l'uomo "a compiere il proprio destino: si pensi a tutte quelle istituzioni ecclesiastiche, ad esempio, che aiutano l'uomo a trovare la via della verità e della fede. Sarebbe troppo chiedere allo stato anche questo! Già nell'attività legislativa lo stato deve tener conto delle verità religiose come momento essenziale, fondamentale di essa; e più uno stato è bene organizzato, più dovrebbe riuscire a garantire a tutti di esprimere i propri convincimenti religiosi che più si avvicinano al fine del benessere generale, della virtù e della felicità. Al proposito Bolzano si chiede perché si dovrebbe giudicare diversamente un "ragionevole protestante" o un israelita, o anche soltanto un deista: "ciò non significa che io sia indifferente rispetto a dottri-

ne religiose differenti. Io mi ritengo cattolico perché ritengo la religione cattolica la più perfetta e ritengo che le sue dottrine apporino il massimo per la virtù e per il bene comune. Il cattolico ha certi doveri che altre religioni non riconoscono. Doveri che non interferiscono con il potere dello Stato, doveri che, se anche seguiti sotto costrizione, portano solo al bene della società". Tuttavia chiudeva questo commento al primo aforisma di Gengler asserendo di non riuscire a vedere "cosa ci autorizzerebbe, senza nulla esagerare, ad affermare che la costituzione che noi cattolici riteniamo la più perfetta, debba essere essenzialmente diversa da quella ritenuta perfetta da un ragionevole protestante" (153).

Il secondo aforisma di Gengler affronta il tema *Della giusta posizione dell'autorità religiosa in uno stato perfetto*

Gengler definisce nel suo scritto la Chiesa come una società che ha per scopo la realizzazione della vera religione (154). Bolzano al solito, non è d'accordo e propone una enunciazione più sottile e raffinata: la Chiesa sarebbe, a suo modo di vedere, un'associazione di persone unita dall'unica circostanza di ritenere giusto e vero un sistema di dottrine religiose e di sentirsi in dovere verso di esse. "Tuttavia ciò però soltanto come conseguenza di certi principi della religione cattolica, in questo caso soprattutto quelli che essa ha in comune con la religione naturale" (155). Scopo dell'associazione di questi credenti cattolici è di far del bene, ma ci sono anche altri doveri e tra questi il non ledere in alcun modo l'attività dello stato; mentre i fini di altre associazioni, quali quelli di instaurare migliori rapporti tra i cittadini, promuovere conoscenze utili alla società, non devono assolutamente essere ripudiati come qualcosa di estraneo alla Chiesa cattolica. Egli tiene comunque a sottolineare con forza l'affermazione secondo la quale "con questa chiesa non sono da confondersi le autorità ecclesiastiche dei singoli stati, dato che esse sono, anche se composte da cattolici, soltanto una piccolissima parte dell'insieme della Chiesa cattolica". Coerentemente con le proprie idee sulla fede e sulle rivelazioni, Bolzano non attribuisce alle gerarchie ecclesiastiche alcun privilegio riguardo alla conoscenza delle "verità religiose", e questa presa di posizione è da riferirsi evidentemente anche

alla sua esperienza personale ed alla sua ferma convinzione di essere stato nel giusto quando aveva cercato di giungere con i propri mezzi intellettuali e attraverso una personale esperienza nei confronti della rivelazione di Dio, alla verità di fede. Ed a trasmetterla, come riteneva suo dovere, agli allievi ed ai suoi ascoltatori (156).

Gengler sosteneva al riguardo una tesi analoga, contrapponendo la Chiesa nella sua totalità alla sua autorità, cui è stata affidata la cura degli interessi ecclesiastici in un determinato stato. Ma, si chiedeva ancora il teologo tedesco, le forze, e gli interessi dello stato e della chiesa, devono essere indipendenti oppure in qualche modo coordinati? Risponde con la considerazione che la Chiesa è sotto la sfera d'influenza delle cose mondane, e viceversa che il potere mondano non è indipendente da quello della Chiesa. Il problema principale da affrontare è quello di trovare limiti opportuni al "potere del tempore". Non può sussistere una situazione di completa estraneità dei due poteri: le guerre civili e religiose non sono forse state un effetto di simili situazioni? Nei rapporti tra Stato e Chiesa, all'interno di uno stato, esisterebbe, secondo Gengler, un rapporto di subordinazione, o di conseguente dominio, di una delle due istituzioni. Egli è decisamente favorevole ad una posizione di supremazia da parte della Chiesa: in caso contrario saremmo costretti ad affermare che "il corpo comanda allo spirito e la terra al cielo" (157).

Nella critica alle considerazioni del Gengler, Bolzano ribadisce che l'autorità ecclesiastica ha la funzione di decidere in materia di insegnamento e di sviluppo della dottrina religiosa ed inoltre dei riti, delle cerimonie pubbliche e di impegni di tal genere. Però, e anche qui la critica all'istituzione ecclesiale riverbera la sua esperienza personale, lo Stato ha affidato a questa autorità compiti in materia legislativa che per loro natura sono compiti "di costrizione"; ne deriva quindi il pericolo di "scadere" in un abuso di potere. Gengler dice che in uno stato perfetto l'autorità ecclesiastica deve detenere il più alto grado di potere. Bolzano gli oppone che si realizza uno stato perfetto quando gli uomini che si sono riuniti in una società "posseggono la perfetta religione", e in questa società (che merita il nome di Chiesa, della vera e più perfetta Chiesa), si erge un potere di costrizione legale "che è il più alto possibile tra gli uomini". L'idea gengleriana di una supremazia dell'istituzione ecclesiastica è per Bolzano errata:

La Chiesa rimarrebbe comunque una piccola associazione o società all'interno della più vasta società civile, e il potere di costrizione del quale verrebbe a disporre, seppur bene tollerato, non sarebbe il massimo possibile essendo riferito alle forze ed agli interessi di quella associazione. Se la natura dello stato consiste nel fatto che e un'associazione di uomini che con l'attività dei suoi organi legislativi ha "il potere di costringere tanto quanto può essere tollerato" all'interno della società, la Chiesa cui verrebbe affidata questa attività legislativa e quindi il potere di costrizione, risulterebbe nel contempo essere ed identificarsi con lo Stato; sarebbe cioè una Chiesa-Stato. Perché uno stato sia perfetto non è sufficiente che la Chiesa ne assuma la guida: occorre che la Chiesa nella sua totalità sia perfetta. E qui Bolzano fa conoscere in sintesi le condizioni "razionali" della fede e della rivelazione, e il suo concetto di verità religiosa che noi abbiamo analizzato nelle pagine precedenti; soffermandosi a sottolineare come abusi e superstizioni nell'ambito di una chiesa compentino spaccature al suo interno che condizionano, non solo il formarsi di una nuova religiosità, ma anche le varie associazioni di cui si è già parlato e che formano la società di uno stato. Quanto più una religione si avvicina al massimo grado di perfezione, tanto più si avvicina alla perfezione la costituzione di uno stato, e come prima aveva affermato, si realizza il miglior stato nel momento in cui chiesa e società nel suo complesso vengono a coincidere (158).

Il terzo aforisma gengleriano tratta *Della giusta organizzazione dei poteri dello Stato dal punto di vista dei principi cattolici*. Bolzano riassume in breve le considerazioni in proposito del teologo tedesco. Se l'autorità ecclesiastica deve rappresentare il potere supremo di uno stato, allora la più alta autorità deve essere rappresentata dalla figura del vescovo. Un ritorno insomma alla costituzione politica ideale del Medio Evo. Il teologo praghese afferma che si è già discusso a sufficienza degli errori e degli abusi cui l'istituzione ecclesiastica può andare incontro. Lo stato, nella visione di Bolzano, può anche avere il compito di prevenire dagli abusi e di correggere gli errori. E' lo stesso Gengler, egli conclude, ad ammettere che tra tutti gli stati europei, sono proprio quelli che si definiscono stati-chiesa, ad avere

le peggiori costituzioni politiche. E se lui ammette tutto questo, come può continuare a sostenere le proprie idee? (159).

Il quarto ed ultimo aforisma riguarda *L'organizzazione dei poteri dello stato da un punto di vista dei principi protestanti*. Secondo Gengler la "qualità", ovvero la caratteristica della religione protestante è da ricercarsi nel suo riconoscere la "ragione individuale quale unica autorità nella soluzione delle questioni religiose; allo stesso modo la ragione di ogni uomo individua il principio di ogni diritto e di ogni legislazione nella sovranità popolare. Ne consegue che dai principi del protestantesimo derivano le costituzioni degli stati e "la democrazia con tutte le sue conseguenze".

Questa tesi tipica della cultura teocratica della Restaurazione, con la sua polemica antiprotestantica e contro l'individualismo dissolvente i vecchi valori, non viene accettata dal Bolzano. Ogni "*aufgeklärte Katholik*" fa uso della propria ragione per cogliere e individuare la rivelazione divina. La differenza tra cattolici e protestanti consiste nel fatto che il Cattolicesimo trova nella Chiesa i segni della rivelazione di Dio; mentre il protestantesimo è convinto di ritrovare unicamente nelle parole e nelle azioni di Gesù Cristo, oltre che nel Vecchio Testamento, i segni della rivelazione. Tuttavia, anche accettando che per i protestanti la ragione rappresenti il più alto criterio di giudizio in materia di fede, così come fanno di regola i razionalisti, Bolzano non riesce a comprendere come Gengler pretenda di affermare che una *Staatsform* fondata sui principi del protestantesimo, debba essere necessariamente una democrazia. Ciò sarebbe possibile se il Gengler la ritenesse il principio ispiratore di uno stato perfetto, frutto delle riflessioni della nostra ragione. Quest'ultima tuttavia, asserisce Bolzano (che, ricordiamo, nel *Vom besten Staate* tenterà di configurare una società e uno stato "più perfetti" ed avvanza ti rispetto al regime democratico) non riuscirebbe a dimostrare tale assunto. Ma anche nel caso che questa forma si presentasse alla ragione come la più perfetta, Gengler dovrebbe soltanto dire che esiste "un dogma che insegna a noi cattolici l'inopportunità delle costituzioni democratiche". E chiude curiosamente, e in maniera vaga e allusiva, questa sua interessante operetta con un elogio a Pio VII,

il quale nel giudizio di Bolzano, non avrebbe saputo assolutamente nulla di "un simile dogma, almeno sino a quando era stato vescovo di Imola" (160).

NOTE

- Ausgewählte Schriften*, cit., p. 41 e G. RUTTO, *Reformkatholizismus e utopia*, cit., p. 346.
- (2) Cfr. l'introduzione di E. WINTER sopra cit., p. 42.
- (3) *Ibid.*, p. 42; ma vedi anche le pp. segg. di commento.
- (4) *Ueber die Perfectibilität des Katholizismus*, Leipzig 1845. Una scelta di queste lettere è apparsa in una antologia, che porta lo stesso titolo dell'opera bolzaniana, di scritti religiosi di Pascal, Bolzano, Brentano e Knoll, curata da E. WINTER, Berlin 1971.
- (5) ER I, pp. 1 segg. Desidero qui ringraziare di cuore la Sig.ra Hilde Verde e la Sig.ra Army Rinaldi per l'aiuto generoso prestatomi nella traduzione dei passi più difficili delle opere di Bolzano.
- (6) Cfr. l'introduzione di E. WINTER sopra cit., p. 43.
- (7) *Ibid.*, pp. 44-45. Sulla figura del Möhler rimando alla *Storia religiosa della Germania*, dello SCHNABEL, cit., pp. 64-70 *et passim*.
- (8) Sulla scuola teologica di Tubinga cfr. JOSEF RUPERK GEISELMANN, *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre ideologische Eigenart*, Freiburg 1964.
- (9) Vedi l'introduzione del WINTER cit., p. 44.
- (10) *Ibid.*, p. 45.
- (11) Cfr. H. SCHRÖDTER, *Philosophie und Religion*, cit., pp. 96-97. Sul razionalismo teologico dell'Ottocento e sulle idee di progresso e di perfectibilità della Chiesa cfr. EDGAR HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, vol. II, Paris 1952.
- (12) RW, II, p. 5.
- (13) *Perfectibilität*, p. 115.
- (14) *Ibid.*, p. 349
- (15) *Ibid.*, pp. 349-350.
- (16) *Ibid.*, pp. 350 segg.
- (17) ER IV (1809), p. 54.
- (18) *Ibid.*, p. 56
- (19) *Ibid.*, pp. 56-57.
- (20) *Ibid.*, ancora p. 56.
- (21) *Albanasia*, p. 323.
- (22) Cfr. le osservazioni di J. LOUŽIL, *B. Bolzano*, cit., pp. 129 segg.
- (23) ER III (1817) p. 134. *Ueber die Missbräuche der Religion* è il titolo significativo di questo discorso di edificazione.
- (24) *Ibid.*, p. 122.
- (25) ER IV (1809), p. 60.
- (26) *Ibid.*, p. 118.

- (27) ER IV (1819), p. 218.
- (28) RW, I, paragr. 17. L'intera definizione è pure riportata nei *Bolzanos Begriffe*, in B. Bolzano, *1781-1848 Studien und Quellen*, cit., pp. 246-247.
- (29) Sulla definizione bolzaniana di religione cfr. ancora la sua RW, I, pp. 60 segg.; la suddivisione proposta da SCHRÖDTER nella sua *Philosophie und Religion*, cit., p. 88.
- (30) *Bolzanos Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft, hapt in einer beurteilender Übersicht*, Sulzbach 1841, p. 123. Sul concetto di metafisica cfr. J. BERG, *Bolzanos Metaphysik, in Ost-West Begegnung in Österreich*, cit., pp. 27-33.
- (31) RW, I, pp. 170-173.
- (32) H. SCHRÖDTER, op. cit., p. 89.
- (33) RW, II, pp. 72 segg.; e ER II, p. 236.
- (34) H. SCHRÖDTER, op. cit., p. 90.
- (35) ER I (1817), pp. 309, 326 e 329; RW, I, p. 443.
- (36) Rimando al volume di E. HERRMANN, *Der religionsphilosophische Standpunkt B. Bolzanos*, cit., che dedica particolare attenzione a questi aspetti del pensiero bolzaniano; cfr. le pp. 195-214.
- (37) ER III (1817), pp. 125 segg.
- (38) Vedi il *Bolzanos Begriffe* cit., p. 206.
- (39) R. DUCHON, *Une tentative manquée*, cit., p. 42.
- (40) *Adversarien*, 1805, p. 19. Sulle *Adversarien* cfr. ancora il DUCHON, sopra citato, pp. 35 e 49.
- (41) RW I, paragr. 61; e ER (1813); cfr. il *Bolzanos Begriffe* cit., p. 223.
- (42) R. DUCHON, op. cit., p. 43.
- (43) *Adversarien*, 1806-1812, cit., p. 23.
- (44) DUCHON, cit., p. 43
- (45) RW I, p. 48.
- (46) Sul concetto di "verità in sé" rimando al volume cit. dello SCHRÖDTER, pp. 39-63; ma si veda anche il volume del VOLTAGGIO già ricordato pp. 79 segg.
- (47) La prima definizione si trova nel manuale della WL, I, pp. 112 e 115; la seconda nelle *Adversarien*, cit. dal VOLTAGGIO nel suo lavoro su B. Bolzano cit., p. 202.
- (48) *Albanasia*, p. 377.
- (49) F. VOLTAGGIO, op. cit., p. 203.
- (50) *Ibid.*, p. 204.
- (51) RW I, p. 256.
- (52) R. DUCHON, op. cit., pp. 44-45.
- (53) B. BOLZANO, *Miscellanea philosophico-theologica 1806-1812*; tratta la citazione dal saggio fondamentale di E. WINTER, *Die Deduktion des Obersten Sittengesetz B. Bolzanos in historischen Sicht Ein Beitrag zur Ge-*

- schichte der Ethik*, (Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staatsrechts und Wirtschaftswissenschaften, 1968, n. 5), p. 9.
- (54) Lo scritto è interamente riportato dal WINTER in appendice al saggio sopra citato.
- (55) Vedi l'edizione PAVLÍKOVÁ più volte cit.; oppure quella inserita negli scritti scelti del Bolzano, curati dal Winter e più volte citati, pp. 55-107.
- (56) *Miscellanea philosophico-theologica 1806-1812*, cit. dal WINTER nel saggio sopra ricordato, p. 8.
- (57) G. RUTTO, *Reformkatholizismus e utopia*, cit., p. 350.
- (58) RW I, pp. 256 segg. Cfr. anche il saggio di DUCHON, cit., p. 45.
- (59) La citazione in WINTER, *Die Deduktion...*, cit., p. 14.
- (60) *Ibid.*, pp. 14-15.
- (61) RW I, p. 60.
- (62) Vedi la nota 46.
- (63) *Albanasia*, p. 377.
- (64) Fondamentale a questo proposito lo studio di E. WINTER, *Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie B. Bolzanos*, Breslau 1932. La citazione di Bolzano in ER III (1817), p. 122.
- (65) ER II (1818), p. 238.
- (66) Sull'equivalenza religione-sagezza cfr. E. WINTER, *Religion und Offenbarung*, cit., p. 52; e SCHRÖDTER, op. cit., p. 91.
- (67) Cfr. ancora SCHRÖDTER, op. cit., p. 93 e i riferimenti alle opere di Bolzano in nota.
- (68) ER I (1817), p. 298.
- (69) RW I, pp. 92 e 169.
- (70) ER III (1817), p. 307.
- (71) *Ibid.*, p. 301.
- (72) ER III (1817), p. 108.
- (73) RW III, p. 4.
- (74) RW I, pp. 268 e 310.
- (75) Su questi aspetti del pensiero di Wolff, cfr. MERKER, *L'illuminismo tedesco*, cit. Vedi inoltre le interessantissime pagine introduttive di FAUSTO PARENTE a *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, Napoli 1977, in particolare le pp. 26-27 dalle quali abbiamo tratto le utilissime indicazioni riportate nel testo. Sui rapporti del Bolzano con il "neologismo" del Reimarus cfr. R. DUCHON cit., p. 47.
- (76) Cfr. i *Bolzanos Begriffe* cit., p. 214.
- (77) ER I (1817), p. 308.
- (78) J. LOUŽIL, *B. Bolzano*, cit., p. 135.
- (79) ER III (1817), p. 320.
- (80) *Ibid.*, p. 309 e segg..

- (81) *Ibid.*, p. 329.
- (82) RW I, p. 443.
- (83) J. LOUŽIL, op. cit., pp. 136 segg..
- (84) *Ibid.*, p. 137.
- (85) *Bolzanos Begriffe*, p. 222.
- (86) ER IV (1810), p. 52.
- (87) ER IV (1819), p. 224.
- (88) ER III (1820), p. 198.
- (89) *Ibid.*, pp. 198 segg..
- (90) La definizione nei *Bolzanos Begriffe* cit., p. 198.
- (91) ER I (1813), p. 336.
- (92) *Ibid.*, p. 336.
- (93) *Ibid.*, p. 337.
- (94) LOUŽIL, op. cit., p. 145.
- (95) DUCHON, op. cit., p. 47; e WINTER, *Ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, cit., p. 83.
- (96) Cfr. l'introduzione di REMO CANTONI all'*Etica e al Trattato teologico-politico*, pubblicati nella collana dei "Classici della Filosofia" UTET, Torino 1972, pp. 9-75.
- (97) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., p. 84.
- (98) Vedi le osservazioni del WINTER *ibid.*, pp. 84-85.
- (99) Cfr. la lettera in *Wissenschaft und Religion im Vormärz. Der Briefwechsel B. Bolzanos mit M. J. Fesl*, a cura di E. WINTER e W. ZEILL, Berlin 1965, p. 46.
- (100) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., p. 87.
- (101) *Ibid.*, p. 88.
- (102) *Ibid.*, p. 88. Cfr. ivi le altre interessanti notazioni del WINTER.
- (103) *Ibid.*, pp. 88-89.
- (104) *Korespondence B. Bolzanas F. Exnerem*, a cura di E. WINTER, Praha 1935, p. 46.
- (105) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., pp. 89-90.
- (106) J. LOUŽIL, op. cit., p. 34.
- (107) H. SCHRÖDTER, op. cit., p. 110.
- (108) La definizione di "felicità" nei *Bolzanos Begriffe* cit., p. 223.
- (109) RW III, p. 152.
- (110) H. SCHRÖDTER, op. cit., p. 111.
- (111) RW I, p. 259 e segg..
- (112) H. SCHRÖDTER, cit., pp. 114-115.
- (113) *Ibid.*, p. 114.
- (114) ER IV (1810), p. 43.
- (115) *Bolzanos Begriffe*, p. 213.
- (116) ER IV (1810), p. 40.

- (117) ER III (1817), p. 11.
 (118) *Ibid.*, pp. 11-12.
 (119) *Ibid.*, p. 12.
 (120) ER IV (1810), p. 50.
 (121) *Ibid.*, p. 37.
 (122) *Ibid.*, p. 37. Ma si vedano anche le pagine seguenti.
 (123) J. LOUŽIL, op. cit., pp. 140 segg..
 (124) *Ibid.*, p. 141.
 (125) ER II (1813), p. 82.
 (126) *Perfectibilität*, cit., p. 46
 (127) RW III, p. 275
 (128) LOUŽIL cit., p. 146; DUCHON cit., pp. 44 segg..
 (129) La definizione è riportata anche nei *Bolzano's Begriffe* cit., pp. 217-218.
 (130) ER III (1812), pp. 252 segg..
 (131) La citazione in LOUŽIL, op. cit., p. 146.
 (132) ER III (1812), p. 249.
 (133) ER IV (1811), pp. 298 segg..
 (134) R. DUCHON, op. cit., pp. 42-43. Bolzano sosteneva che se la sostanza fosse stata creata "nel tempo", essa dipenderebbe unicamente dalla "benevolenza di Dio", ma essa, in quanto attributo della sua perfezione, ha la proprietà di essere immutabile, di non generarsi, di non variare di grado, di essere indistruttibile: esattamente come la sostanza. Di qui la certezza dell'"indistruttibilità" di ogni cosa esistente e, ciò che molto più importa a Bolzano, soprattutto dell'anima. Cfr. *Atbanasia*, pp. 72 segg..
 (135) R. DUCHON, op. cit., p. 42.
 (136) ER IV (1811), p. 298.
 (137) ER I (1813), p. 336.
 (138) J. LOUŽIL, op. cit., p. 148.
 (139) ER I (1817), p. 352.
 (140) ER I (1817), p. 208.
 (141) ER I (1813), pp. 179, 283 e 335.
 (142) ER IV (1819), p. 227.
 (143) ER I (1813), p. 177. Cfr. anche LOUŽIL, op. cit., p. 149.
 (144) ER II (1818), p. 23, dove Bolzano fa riferimento alle dottrine di Vincenzo di Lérins.
 (145) ER III (1820), p. 187.
 (146) Cfr. PAVEL KRÍVSKÝ, *Das Nachleben des Reformkatholischen Programms Franz Náblosky's in den späteren Reformbestrebungen der Katholischen Geistlichkeit*, in *Ost-West Begegnung* cit., pp. 157-166.
 (147) Cfr. J. LOUŽIL, op. cit., p. 150. Vedi anche ER III (1811), p. 282.
 (148) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 275.

- (149) *Ansichten*, p. 5. Notizie sulla figura e l'opera del teologo di Tubinga nell'*Allgemeine Deutsche Biographie*, voce *Adam Gengler*, Bd. 8, Leipzig 1878, p. 568. Ho potuto avvalermi della traduzione italiana delle *Ansichten*, dell'amica dott.ssa Emanuela Cacherano d'Osasco a cui voglio esprimere la mia gratitudine.
 (150) *Ibid.*, p. 6.
 (151) *Ibid.*, p. 8.
 (152) *Ibid.*, p. 11. L'opera fu pubblicata nel 1825 a Göttinga, dove Anton B. Bauer insegnava; vedine la voce sull'*Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 2, Leipzig 1875, pp. 139-140.
 (153) *Ibid.*, p. 23.
 (154) *Ibid.*, p. 24.
 (155) *Ibid.*, pp. 24-25.
 (156) *Ibid.*, p. 26.
 (157) *Ibid.*, p. 27.
 (158) *Ibid.*, p. 32.
 (159) *Ibid.*, p. 33.
 (160) *Ibid.*, p. 35.

CAPITOLO TERZO

IL PENSIERO ETICO-SOCIALE

L'analisi delle *Ansichten* di un cattolico liberale sui rapporti tra Stato e Chiesa, ci ha condotto in una dimensione diversa delle riflessioni di Bolzano. L'opera rappresenta uno dei pochi tentativi compiuti, e pubblicati, di applicazione delle sue dottrine religiose e morali ad un problema di carattere concreto, che, dal punto di vista storico-intellettuale, era anche un momento particolarmente significativo nello sviluppo del pensiero e della politica ecclesiastica, investendo problemi e preoccupazioni non solo di ordine giurisdizionale, ma anche di libertà religiosa, o almeno di tolleranza religiosa. Non si era più disposti ad accordare all'ortodossia religiosa l'importanza decisiva di cui aveva goduto sino ad allora anche per la vita civile (1). Negli anni della Restaurazione le *Ossezzerazioni* di Bolzano, pur nella loro impostazione formale di considerazioni filosofico-moralistiche, si configurano come una prosecuzione della polemica culturale dell'epoca giuseppinista nei confronti delle istituzioni e della gerarchia ecclesiastica, venendo ad assumere una connotazione ed una valenza politico-civile di non scarso rilievo.

Tuttavia se volgiamo la nostra attenzione all'attività di catecheta universitario che Bolzano esercitò per più di quindici anni, non possiamo non rilevare come tutti i suoi pensieri e i suoi sforzi fossero indirizzati ad un tentativo di delimitare un ordine sociale corrispondente ai canoni della più alta legge morale che, abbiamo visto, ha valore e per gli esseri umani e per Dio stesso. In una *Erbauungsrede* del 1812 aveva scritto: "Di quali attenzioni si dovrà colmare la considerazione sulla più alta legge morale, se teniamo conto che questa è

l'unica legge alla quale Dio stesso, l'Onnipotente, il Signore assoluto, il Re dei Re obbedisce, e deve obbedire, altrimenti non è più Dio, essere perfetto" (2).

E' stato rilevato (3) che Bolzano per tutto l'arco della sua vita sentì la necessità di sostenere la sua dottrina morale e l'eudemonismo sociale ad essa collegato, sia contro la teologia cattolica tradizionale che identificava la felicità dell'uomo con la salvezza dell'anima, mostrando così scarso interesse verso la condizione terrena dell'uomo, sia contro il formalismo dell'"imperativo categorico" di Kant (4). Del filosofo di Königsberg respingeva la convinzione per la quale un'opera buona perdeva il suo merito quando era indotta da un sentimento interiore d'amore e non solo dall'osservanza della legge: per Kant questa azione era dovuta unicamente ad un sentimento d'amor proprio. Bolzano riteneva il pensiero di Kant una manifestazione della sua più che "fondata" critica all'eudemonismo illuministico e al suo rifiuto della felicità come valore etico. La rivendicazione del carattere autonomo della morale e l'idea di una destinazione pratica dell'uomo, che tanta fortuna ha avuto in seguito nella tradizione filosofica, non convinceva Bolzano. Egli era sicuro di poter dimostrare che "ricerche etiche e ricerche logiche formavano un'unità indivisibile" (5), e che ragione e logica portavano al riconoscimento dell'esistenza della suprema legge morale. Questa, posta su salde basi scientifiche, indicava che il fine condizionante di necessità la morale dell'uomo era il raggiungimento del "bene comune" o quanto meno del massimo grado di felicità per tutti. Questi fondamenti rendevano possibile l'azione dell'uomo sulla società ed una riforma di essa: "Diffondi il benessere fin dove puoi" (6), perché essere felice e rendere felici è il destino dell'uomo (7). E ancora "Se noi vivremo secondo natura, svilupperemo tutte le nostre forze nel migliore dei modi a che si raggiunga il nostro destino per la nostra virtù e la nostra felicità" (8). Non è difficile riconoscere in queste affermazioni, al di là del loro valore filosofico su cui agli storici della filosofia è piaciuto soffermare di più la loro attenzione (9), un retaggio della tradizione culturale del *Reformkatholizismus* di cui Bolzano era erede e continuatore. Nella sua visione dell'uomo e del mondo, il cristiano e il cittadino non erano realtà separate, distinte, ma soltanto aspetti diversi di un'identica tensione progettuale, di uno stesso impegno nei con-

fronti di se stessi e della società. Egli offriva al cattolicesimo illuminato, che aveva un carattere eminentemente pratico, se non una sistemazione dottrinale, di certo una giustificazione filosofica. Accettare però la prospettiva kantiana, avrebbe significato distruggere la costruzione di un pensiero in cui venivano a conciliarsi logica, religione ed etica. Per Bolzano la più alta legge morale era garantita dall'ordine razionale del mondo, la sua osservanza era empiricamente possibile e realizzabile nell'ambito della società. Per Kant, l'"imperativo categorico" imponeva all'uomo di scegliere soltanto quelle azioni il cui principio poteva divenire una legge generale. Egli poneva il problema della libertà nel senso di problema di autonomia, non come criterio astratto di distinzione di una forma buona di governo da una cattiva: "La pietra di paragone di ciò che può imporsi ad un popolo come legge è nella questione: se un popolo potrebbe imporre a se stesso una tale legge" (10). In questo senso il diritto per Kant si poteva definire come "l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale di libertà". Scopo della legislazione era quindi di garantire una sfera di libertà in cui ogni membro della comunità potesse agire non impedito dagli altri. Bolzano offriva una definizione piuttosto lunga ed articolata del concetto di legge. Intanto esistevano le leggi intese come comandamenti di Dio: erano le leggi alle quali gli uomini erano "veramente legati, l'obbedienza alle quali sarà meritevole e troverà ricompensa, la cui inosservanza genera colpa e punizione". V'erano poi le leggi divine, o leggi rivelate, nelle quali la rivelazione rappresenta esplicitamente la volontà di Dio; di poi i doveri naturali, riconoscibili dall'uomo per mezzo della ragione; a prescindere dalla rivelazione; quindi le leggi naturali rappresentate da "quelle proposizioni che contengono i doveri naturali di cui sopra". Infine esistevano le leggi per i cittadini "prescritte dalle autorità del paese in cui i cittadini vivono"; e le leggi dispersive che "son quelle che impongono certe azioni e ne proibiscono altre. Quelle che impongono certe azioni hanno di solito lo scopo di promuovere il bene comune, quelle proibitive di evitarne il disturbo" (11). E' naturale in Bolzano il continuo, esplicito riferimento alla più alta legge morale, alla felicità e al bene comune, nella definizione del concetto di legge. La stessa considerazione vale per il concetto di libertà. Essa rappresenterebbe nel

suo pensiero il potere di scegliere tra due azioni possibili, delle quali una tende alla beatitudine o alla gioia e l'altra riconosce la ragione come giusta, oppure di ripudiare la prima e di volere la seconda. Esiste anche per Bolzano un'accezione di libertà "in senso molto comune — per la quale — libero è colui le cui azioni non subiscono costrizione né imposizioni di alcun genere"; ma occorre sottolineare che la libertà ha diversi "gradi in quanto un uomo agisce più o meno liberamente, in quanto ragione e istinto alla gioia o alla beatitudine non sono in egual misura in opposizione. Se un contrasto del genere è presente in alcune persone, allora non si tratta di *più* libertà o *meno*, perché essere *più* o *meno* liberi significa *maggiore* o *minore* possibilità, e ciò varrebbe a dire *maggiore* o *minore* realtà. (...) Dio è libero, significa in senso ecclesiastico che non esiste nulla che potrebbe costringerlo ad agire nel modo in cui Egli agisce..." (12). La libertà, quella vera, consisteva dunque, per Bolzano, nella possibilità di seguire le norme della più alta legge morale.

Gioele Solari e Norberto Bobbio hanno sottolineato che libertà e possesso sono, nel pensiero di Kant, concetti strettamente connessi: si potrebbe dire che possesso equivale a "libero" uso di una cosa, dove "libero" sta per "non-impedito". "La proprietà — ha scritto il Solari — viene ... a porsi come il principio supremo del sistema giuridico e politico kantiano ... Il possesso assurge a categoria suprema dell'ordine giuridico naturale kantiano, poiché in esso l'attività giuridica dell'uomo, la sua libertà esterna, prende forma concreta ... Nella proprietà la libertà esterna prende forma e valore giuridico" (13). La differenza tra il "formalismo" kantiano e l'"oggettività" delle prescrizioni della più alta legge morale di Bolzano, si evidenzia in tutta la sua ampiezza proprio nei riguardi del concetto di proprietà. Bolzano è pronto a riconoscere il diritto di proprietà come "libertà dalla costrizione, sfera di libertà lasciata al singolo su come meglio impiegare un suo oggetto al fine di un benessere comune; dovrebbe essere proibito nel modo più assoluto costruire il singolo ad ascoltare o a seguire consigli altrui; anche se per ipotesi essi si accorgessero di un suo errore o della inopportunità del procedere del singolo. Questa libertà dalla costrizione è: *Eingetretumsrecht* (diritto di proprietà). Lo scopo dell'impiego delle proprietà di un patrimonio estraneo è identico a quello prima illustrato:

La promozione del bene comune. Soltanto le modalità d'impiego sono diverse e, in questo senso, libere ...". Abbiamo ancora un'altra sua definizione di proprietà: "*Eigentum* significa che altri non hanno il diritto di costringerci con la forza sul come impiegare un certo patrimonio. Nella nostra coscienza l'impiego resta tuttavia assoggettato a certe regole. Tenendo conto dello scopo con il quale dobbiamo impiegare, non esiste la minima differenza tra patrimonio proprio e patrimonio altrui: entrambi devono essere impiegati per la promozione del bene comune" (14). Come si può notare, costante è in Bolzano il riferimento al fine morale di ogni diritto, di ogni legge. Kant invece progrediva con il suo pensiero verso una concezione liberale della libertà. Essa si evidenziava viepiù nella teoria dei fini dello stato. Per Kant, fine dello stato non è la felicità, ma la libertà garantita dal diritto; per Bolzano è il compimento della più alta legge morale e definisce inoltre la costituzione (*Verfassung*) come "la disposizione di uno stato affinché corrisponda alla massima promozione del bene comune" (15). Allo stato tocca favorire il destino (*Bestimmung*) degli uomini: se essi vivono secondo natura, tutte le loro forze e capacità si svilupperanno nel modo più idoneo e consono al destino dell'uomo, che consiste nel favorire la crescita della sua virtù e della sua felicità (16). Tutti gli uomini hanno il diritto di pretendere che lo stato assolvera questo suo compito fondamentale, in quanto tutti gli uomini sono uguali: "Nulla al mondo dovrebbe essere più chiaro ed evidente della proposizione secondo la quale tutti gli esseri umani di questo mondo debbono avere sostanzialmente gli stessi diritti. Si potrebbero avere dubbi su altre verità, piuttosto sull'origine divina della nostra fede, piuttosto sull'immortalità dell'anima, piuttosto — che dico! — dubitare dell'esistenza di Dio, che dubitare della fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini e del dovere, che ne consegue, di amare il prossimo come se stesso e di non dubitarne neppure per un istante" (17). Forse Kant avrebbe condiviso l'entusiasmo etico del Bolzano, ma non avrebbe mai fatto della *obersten Sittengesetz* la fonte e la condizione della moralità e dello stato. L'uomo che contrasta e supera in sé le tendenze egoistiche e si conforma alla "legge del dovere" è l'uomo morale di Kant, che rimase sempre intimamente ostile a tutte le dottrine tendenti a dar forma giuridica ad una fede politica, morale, religiosa. "Ma guai al legislatore che

volesse imporre con la forza una costituzione tendente a fini morali", scriveva Kant in un passo famoso della *Religione nei limiti della semplice ragione* (18). "La società giuridica ha per Kant un valore essenzialmente formale, perché è forma della naturalità che ne è il contenuto: può definirsi la naturalità razionalizzata ai fini della coesistenza umana, e rispecchia la natura umana divisa tra il senso e la ragione" (19).

La distanza e la contrapposizione tra il pensiero di Kant e quello di Bolzano sul diritto, la società e lo stato che siamo venuti esaminando nelle pagine precedenti, si riducono notevolmente nel momento in cui si esamina più a fondo il concetto di società che il filosofo di Königsberg ha sviluppato. Infatti anche il concetto kantiano di società culmina nell'idea etico-religiosa di un regno dei fini. Nella società naturale, dove l'individuo, chiuso nella sua soggettività, non partecipa alla vita spirituale degli altri, e anche nella società giuridica, dove l'uomo si eleva sulla naturalità del suo essere fino a riconoscere l'esigenza di una norma di ragione regolatrice della libertà esterna, un intimo dissidio divide l'uomo (fenomenico) dalla norma universale che ne regola le manifestazioni. "Tale dissidio è superato nello stato, nel quale la norma di giustizia è riferita ad una volontà comune che opera come principio d'ordine e di organizzazione coattiva delle attività empiriche.

Solo nella comunità morale il fine umano si attua nella sua forma più alta e perfetta. Presupposto della morale kantiana è l'uomo noumenico che attua in sé la legge del dovere" (20). Vita morale per Kant è essenzialmente vita comune. Moralizzarsi è elevarsi ad un piano superiore alla singolarità; poiché se l'oggetto della legge morale è universale, l'uomo realizzandolo in sé si universalizza, vive cioè "l'umanità nella sua propria persona". Ogni essere morale contempla e vive in sé la stessa idea del bene. Questa dottrina kantiana "esprime l'esigenza di realizzare il concetto di società nel mondo noumenico mediante la convergenza di tutte le attività morali in un punto di unione posto all'infinito" (21). Solo nel mondo noumenico si attua necessariamente il concorso spontaneo di tutte le attività individuali nell'idea di bene. Quest'ultima non è per Kant un'idea universale astratta, ma un'idea concreta, sintetica, che postula un intelletto intuitivo, capace di determinare, secondo le leggi degli organismi, i

soggetti morali. Kant afferma l'unità profonda degli esseri morali sul fondamento dell'universalità trascendentale del bene e della realtà noumenica. Senonché nella sua dottrina la nozione di comunità morale si presenta più come un'esigenza teoretica, che non come un'idea pratica, poiché ai fini della perfezione morale del singolo essa ha valore derivato, secondario.

A questo punto possiamo affermare che ciò che accomuna il pensiero di Kant e di Bolzano, al di là delle differenze sopra illustrate, è la preminenza dell'interesse morale nella loro riflessione su stato, diritto e società. Kant intende il concetto di comunità etica come il perfezionamento e il coronamento della società giuridica e politica: solo la comunità etica esprime la società perfetta, poiché solo in essa la libertà del singolo nella sottomissione spontanea alla legge trova, non la sua limitazione, ma la sua necessaria condizione. Solo la società morale è una società di eguali, mentre non lo è una società politica che implica un rapporto di subordinazione. Quest'ultima ha il compito di preparare esteriormente l'ascesa dell'umanità alla vita morale ed attua il fine etico nei limiti resi possibili dalla persistenza della naturalità nei rapporti sociali. Bolzano sottoscriverebbe ognuna delle affermazioni di Kant sopra considerate, ma non è disposto a rimandare ad una realtà noumenica la costruzione della comunità morale. E' compito di ogni cittadino, di ogni essere razionale fare il possibile affinché essa si realizzi già su questa terra. E al sacerdote, docente di "scienza della religione", catecheta domenicale, spettava il compito di indicare i mali della società, i rimedi possibili ed i fini ultimi cui individuo e società intera dovevano pervenire.

Le *Erbauungsreden* bolziane rappresentano un momento estremamente significativo della riflessione del pensatore praghese, proprio nella prospettiva appena accennata. Riferendoci al loro contenuto potremmo dividerle in tre grossi gruppi. Un primo riunisce quelle riguardanti l'etica individuale; un secondo quelle che trattano le questioni filosofico-religiose e un terzo quelle che affrontano la critica alla società. Il Loužil sottolinea che una tale suddivisione serve unicamente ad agevolare in qualche modo l'analisi dei discorsi, nei quali le tre tematiche ricordate sono fittamente intrecciate e pressoché indivisibili (22).

In attesa di una edizione definitiva delle circa seicento *Erbaunungsreden* che il Bolzano lesse alla gioventù accademica praghese, dobbiamo riferirci alle duecentoquaranta, a dire il vero tra le più importanti e significative, che furono pubblicate nel corso dell'Ottocento (23).

Definito il pensiero etico e religioso del Bolzano nei suoi aspetti essenziali, possiamo ora ad illustrare le sue riflessioni sulla società del tempo, che, come accennavamo all'inizio, presentano agli occhi dello storico, un particolare interesse, riflettendo in maniera articolata e approfondita, oltre che i pensieri del Bolzano, anche la realtà politica, sociale e culturale in cui egli ebbe ad operare.

Riprendendo le osservazioni in merito alla possibilità per l'uomo di migliorare la sua posizione in questo mondo e di progredire verso una società perfetta, ci pare opportuno far riferimento alle sue meditazioni sul concetto di cultura. Bolzano è convinto che il principale, se non l'unico mezzo, per migliorare la condizione dell'uomo sulla terra, nello spirito della più alta legge morale, sia la cultura. Egli è in sintonia con Kant quando ritiene che attraverso la disciplina della forza e del lavoro l'uomo si liberi dal dispotismo delle passioni, sviluppi i suoi talenti, acquisisca l'intelletto (Kant avrebbe aggiunto a questo punto anche che affina il gusto), formi il carattere, si liberi e si subordini ai fini più alti, e crei il mondo della cultura. Essa implica equilibrio, disciplina interiore, ordine di vita, possibilità di porsi dei fini, attuarli, subordinarsi a quelli che trascendono il benessere particolare. La cultura è condizionata alla diffusione dei lumi e allo sviluppo del sapere; ed ha un altro significato morale in quanto indirizza l'uomo e organizza la sua vita in relazione all'attuazione della suprema legge morale (24). Certo in queste considerazioni del Bolzano possiamo rilevare un forte retaggio della tradizione illuministica; ma occorre far notare come queste affermazioni acquistassero un rilievo ed un valore fortemente polemico in un momento storico in cui non solo la cultura di ispirazione illuministica, ma la stessa "istruzione" veniva considerata come la radice di ogni male, soprattutto del fiorire dell'ateismo e del rigetto di tutta la tradizione. Nel discorso di edificazione del 1817 nel quale affronta questi problemi,

egli afferma che l'uomo di ragione deve rinunciare consapevolmente ad ogni tentativo, ad ogni suggestione di carattere rivoluzionario (25). La cultura è di per se stessa un elemento dirompente all'interno della società, capace di condizionarne realtà e sviluppo. Si richiama all'esempio di Cristo, il quale è venuto sulla terra, non per distruggere la situazione politica e sociale esistente, ma per diffondere lumi e conoscenze più esatte e indirizzare l'uomo sulla retta via della perfezione e del progresso.

Bolzano quindi non rinuncia al desiderio e alla volontà di mutare l'ordinamento esistente della società e dello stato, ma lo rimanda ad un'epoca futura, in cui la dimensione culturale sarà tanto diversa da permettere tale mutamento. La teodica di Bolzano (definita da lui correttamente come "il tentativo di giustificare Dio malgrado i mali del mondo" (26)), fa riferimento alla presenza del male non in conseguenza dei peccati dell'uomo, come voleva l'ortodossa tradizione, ma come risultato della nostra mancanza di *Aufklärung*: "non sono forse i nostri peccati frutto della nostra stoltezza? non sono forse l'origine di ogni nostra miseria; non sono sofferenza e vizio e peccato prodotto della nostra mancanza di cultura?" (27). E' un concetto quello espresso del quale egli è profondamente convinto. Ancora nelle prime pagine della *Wissenschaftslehre*, che ricordiamo essere stata pubblicata nel 1837, ribadiva il concetto che l'opera era stata scritta con l'intendimento di offrire quelle conoscenze logiche più utili e necessarie alla promozione del bene comune (28). Se il destino dell'uomo non è indirizzato verso il progresso e la perfezione, allora — dice Bolzano — la vita non ha alcun valore (29). Il progresso continuo non è rappresentato da un generico "avanzamento" dell'uomo nei vari campi delle sue conoscenze e del suo sapere, ma da un perfezionamento dei gradi di saggezza, di virtù e di fedeltà. Esso investe il singolo e nel contempo tutta una comunità o una nazione; non è rettilineo e può prevedere delle pause, o addirittura, dei regressi. E' il caso della Boemia, afferma Bolzano nel 1811, la quale dopo aver conosciuto uno dei periodi "più saggi, illuminati e felici" della sua storia, che a sua volta seguiva uno dei momenti più oscuri della sua vita intellettuale e civile, il *Tempo*, si trovava nuovamente a camminare "all'indietro" in un'epoca che vedeva aumentare ogni giorno sofferenze e povertà. Parole indubbia-

mente coraggiose se pensiamo al periodo in cui vennero pronunciate, al loro carattere ufficiale (l'*Universitätshochleiter* era un incarico pubblico), agli ambienti colti e alle future classi dirigenti cui venivano indirizzate. Egli ribadiva che la convinzione di un continuo e necessario perfezionamento del genere umano non doveva fondarsi sull'esperienza, bensì sulla base della ragione e della rivelazione. Se la rivelazione non fosse parsa sufficiente, la verità dell'asserzione, basata sulla ragione e sulla logica, si sarebbe mostrata più che adeguata. E d'altra parte, anche il semplice ragionamento che le giovani generazioni hanno il vantaggio di partire dalle acquisizioni delle generazioni che le hanno precedute, può servire alla dimostrazione di quanto asserto (30). Da queste considerazioni si rileva il grande valore che hanno per Bolzano le conoscenze e in generale la cultura del passato: esse sono sacre, ci appartengono e soprattutto appartengono alle generazioni future. L'impegno personale al progresso sociale rappresenta una continua acquisizione e accumulazione di conoscenze e di esperienze ed è sinonimo di "progresso della cultura" (31).

Non soltanto il singolo tuttavia, ma tutto un popolo, la società, la nazione hanno il dovere di progredire e di tendere ad un continuo autoperfezionamento. Anzi, si dovrebbe istituire una festa nazionale ogni anno (trae forse spunto dalle feste della rivoluzione francese?) durante le quali fare il bilancio dei successi e degli insuccessi dell'anno, e una programmazione dei piani e delle mete da raggiungere nel futuro. Bolzano pare infervorarsi di fronte a questa sua idea, ed entra nei dettagli affermando che durante una simile festa ci si dovrebbe chiedere se nell'anno trascorso sono diminuiti i pregiudizi, le superstizioni, le "non conoscenze"; se il popolo è diventato moralmente migliore, e si è accresciuta la sua moralità, la sua laboriosità, la sua onestà e il desiderio di lavorare per il bene comune; se infine la felicità del popolo è cresciuta, se sono diminuite miseria e sofferenza, se è aumentato il benessere della società e se ha goduto di una maggiore quantità di gioie naturali; e naturalmente occorrerebbe chiedersi se in qualche caso il popolo non abbia fatto passi indietro, e se questo è successo, chiedersi di chi sia la colpa (32).

Questo atteggiamento nei confronti del popolo che è giudice della propria attività, comporta necessariamente il riconoscimento del-

l'idea di eguaglianza tra tutti gli uomini di una determinata società. Egli rivendica al cristianesimo il merito storico di aver introdotto questo concetto fondamentale della convivenza umana e civile (33). Da quando Cristo ha affermato l'uguaglianza tra le genti, non è più possibile ammettere degli arbitri da parte dei governanti su questo valore che è ormai entrato nella coscienza di tutti. Contemporaneamente però Bolzano non ha alcun dubbio che il fondamento dell'eguaglianza stia anche nella sua naturalità, nel suo essere in accordo perfetto con la ragione (34).

Lo spirito umano è lo stesso in ogni classe, in ogni popolo di qualsiasi razza sia. La stessa logica, le stesse leggi del pensiero valgono per ogni uomo di questo mondo. E tiene a sottolineare che l'eguaglianza di cui parla non è solo quella di tutti gli uomini di fronte a Dio nel momento del giudizio finale, ma è un'eguaglianza di fatto, "terrena", quella che lui rivendica, e che nel corso dei secoli aveva rivendicato anche il cristianesimo, senza tuttavia trovare la forza di intaccare quella che era venuta configurandosi come una diseguaglianza naturale, e per di più tra uomini della stessa fede. Bolzano concludeva amaramente che il principio di eguaglianza fra tutti gli uomini di tutte le genti era una di quelle verità che nessuno riusciva a confutare ma che in pratica era rispettata da pochi (35). Soprattutto non era stata rispettata da quelle autorità religiose e laiche che nei secoli passati avevano avuto il compito di preparare le leggi, ma che in quella attività erano riusciti solo a stendere l'elenco degli onori e dei privilegi che le classi subalterne dovevano attribuire a quelle superiori. L'uomo di ragione deve considerare queste norme, che ancora sono in vigore, come un male temporaneo, che il progresso e l'*Aufklärung* cancelleranno da questa terra (36).

Gli uomini cui è stato affidato il compito di comandare, devono farlo nell'interesse della felicità generale. Occorre che tutti imparino a sottovalutare le differenze "artificiali, istituite", come le differenze di ceti, di classe, di ricchezza etc., e a valutare nella giusta misura le differenze naturali, quelle che comportano una differenza di grado morale, di virtù, di conoscenza tra le diverse persone e che concorrono positivamente alla felicità e al benessere generali (37).

Ciò che è importante da valutare in un uomo è la moralità del suo

essere da intendersi come "il valore morale o immorale che si può riconoscere nelle sue azioni buone o cattive, come motivazione fondamentale del suo agire" (38); e se egli sia preda dei pregiudizi: "Quanto male provoca il pregiudizio secondo il quale sono state necessarie tutte le differenze esistenti tra i cittadini di uno stesso stato, come avviene oggi: l'ineguaglianza dei diritti dovuta alla nascita, le differenze di rango, quelle patrimoniali e soprattutto il pregiudizio che tutto ciò sia fondamentalmente necessario per la nostra società, altrimenti essa minaccerebbe di crollare se una qualsiasi di queste cose venisse a cambiarsi!" (39).

Abbiamo già accennato al concetto di proprietà in Bolzano, quando lo abbiamo contrapposto a quello di Kant. Torniamo ora su questo argomento per vedere come egli ne faccia oggetto di critica alla struttura sociale del suo tempo (40). Egli si rende ben conto dell'importanza rappresentata dalle differenze di ricchezza e di patrimonio tra i cittadini, tanto che porrà proprio il suo concetto di proprietà al centro della sua costruzione utopistica. I legami ed i doveri che derivano al cittadino dal possesso di un certo patrimonio sono, nella prospettiva dell'etica sociale bolzaniana, chiari e convincenti: occorre servirci di questi beni e di queste proprietà per il raggiungimento del più alto grado possibile di benessere e di felicità per tutti: "Nessuno ha il diritto di usufruire di proprietà a suo utile personale senza alcun riguardo all'interesse generale; perciò nessuno ha il diritto alla proprietà personale [...] i doveri del singolo superano i suoi diritti, ovvero, in altre parole, il diritto che noi acquistiamo con la proprietà è in realtà un dovere, quello di usarla nella prospettiva che ci impone la più alta legge morale" (41). Bolzano continua affermando che un qualche oggetto diventa proprietà del singolo quando è possibile dimostrare che egli ne usufruisce per il bene comune meglio di quanto ne usufruirebbero altri. In questo senso l'uomo di ragione e portato a vituperare il ricco e a non rendergli omaggi ed onori. Nasce spontaneo il sospetto che il ricco abbia acquisito beni e proprietà con mezzi non moralmente corretti, se non proprio al di fuori della legge. Comunque la grande ricchezza di un uomo comporta la povertà e l'infelicità di moltissimi altri, ed è di per ciò stesso moralmente riprovevole (42). Un mondo futuro e più saggio onorerà soltanto coloro che avranno acquisito grandi ricchezze per dividerle

con il prossimo.

Bolzano distingue ricchezza da agiatezza: agiato è colui che possiede solo qualcosa in più di quanto gli è strettamente necessario. Uno stato perfetto dovrebbe rendere tutti agiati, e nessuno ricco. Il ricco non ha esperienza personale della miseria, delle sofferenze e delle miserie altrui, e perciò non è abbastanza energico e perseverante nel tendere alla loro eliminazione (43). Il bene comune è un valore che gli rimane estraneo: gli esempi sono tantissimi "nella nostra patria" afferma Bolzano, basta guardarsi intorno per rendersene conto. E' anche ferocemente contrario alle idee malthusiane, che spiegavano la crescente pauperizzazione con la crescita eccessiva del numero degli abitanti. Ha scritto Wsshaupt che rispondendo al fratello Giovanni che si diceva favorevole ad impedire il matrimonio tra poveri, Bernard esclamasse: "Povera gente! Va a finire ancora che li vitreranno" (44).

Bolzano riteneva che tutti avessero dei doveri particolari nei confronti dei ricchi, soprattutto quello di far conoscere loro la verità sul pericolo rappresentato dai loro averi: non si doveva dare loro la precedenza per strada, davanti a loro non ci si doveva sottomettere e non li si doveva ammirare, in caso contrario avremmo avuto la responsabilità di farli credere superiori a noi. In fondo la loro condizione non era delle migliori, né dal punto di vista morale, né da quello religioso, né da quello della ragione (45).

Si evidenziano in queste considerazioni di Bolzano il valore e la funzione sociali che egli attribuisce a ciascun individuo. Intanto egli afferma che la legge morale superiore dà senso e dignità alla vita dell'uomo: egli è chiamato alla virtù, cioè alla cura e alla felicità del prossimo. Questo continuo richiamo alla virtù, a questo "sforzo dominante di agire sempre secondo la legge morale", ad essere virtuoso, cioè "ad osservare la suprema legge morale e a raggiungere nei fatti una certa continuità tale da non rendersi mai colpevole della trasgressione di quella santa legge" (46), potrebbe farci pensare che la sua riflessione etica si traducesse in una serie di vane, vuote, considerazioni moralistiche. Invece bisogna dire, ed esempi ne abbiamo già forniti, che il senso del suo concetto di virtù, conduce sempre, direttamente, ad aspetti pratici, reali della vita e dell'agire sociali. Egli non è disposto ad accettare l'insegnamento della chiesa sul pec-

caro originale e sulla conseguente immagine di una natura compromessa, se non "depravata" (47) dell'uomo. Nessun istinto umano è in se stesso malvagio, dice Bolzano, e l'uomo è portato per natura innata a provar rispetto per la legge morale ed a una naturale tendenza ad agir bene (48).

Per ciò il valore della vita dell'uomo non poggia sul godimento che ne possiamo trarre, ma in ciò che possiamo fare per la felicità collettiva. La vita ha quindi un valore assoluto solo in relazione alla più alta legge morale: il dovere di agire per il bene comune è superiore ad ogni altro tipo di dovere. Ciò deve indurre ad una cura e ad una attenzione particolari per la nostra vita. E' peccato sciuparla, rischiare inutilmente. Il danno che deriverebbe alla società dalla perdita della nostra vita dovrebbe essere ricompensato da un più che evidente guadagno per la collettività. Il suicidio è assolutamente irrazionale e immorale; il duello è cosa stupida, motivata unicamente dal desiderio di mettersi in bella mostra (49).

Ma esiste un altro aspetto della realtà sociale collegato al problema del rispetto della vita dell'individuo che Bolzano mette in rilievo con una sensibilità incredibile per un uomo del suo tempo. Egli riesce a cogliere con impressionante anticipo, e siamo a metà degli anni '10 dell'Ottocento, quelli che si palesano e che saranno i mali sociali più gravi legati allo sviluppo della primissima industrializzazione.

La Boemia non è certo all'avanguardia della rivoluzione industriale europea. Eppure Bolzano denuncia la quantità di lavori e nuovi mestieri che danneggiano la salute di coloro che li eseguono o che vi sono in qualche modo legati. La mancanza di movimento, di aria, di luce, un eccesso di fatica al di sopra della sopportazione umana, condizioni malsane, orario lunghissimo, ambienti pericolosi, condizioni in maniera disumana la vita di questi lavoratori, resi spesso inabili, storpi, se non addirittura condannati ad una morte precoce (50). E' evidente che non è possibile condannare moralmente costoro per il fatto che mettono quotidianamente a repentaglio la loro vita: essi hanno scelto per necessità un simile modo di mantenersi, e le colpe di questa situazione ricadono sulle leggi che non solo permettono, ma il più delle volte regolano e governano tali situazioni.

In casi analoghi a questi, dirà in un discorso di edificazione del

1811 (51), quando si vedono calpestatì i sacri diritti dell'uomo, offeso l'onore divino e derisa la virtù, quando l'innocente è vittima dei soprusi e delle prepotenze del più forte che poi ostenta le sue azioni immorali, noi non possiamo rimanere freddi ed indifferenti o cedere, comprendere, giustificare questi fatti attraverso l'analisi della ragione: è necessario (ma non lo si confonda — mette in guardia Bolzano — con la *Schwärmererei* romantica) un sano entusiasmo di cuore che dia forza alla ragione e ci aiuti a fare ciò che è possibile fare per il bene comune (52). La moralità dunque non è una questione della sola ragione, ma presuppone l'apporto di un "sentimento aperto" ai problemi della società e del prossimo che è necessaria caratteristica di ogni buon riformatore (53).

Tuttavia Bolzano cede ogni tanto a sentimenti più radicali, quando ad esempio è pronto a riconoscere che la miseria e l'indigenza è tanta in alcune regioni della Boemia che egli non riesce "a capacitarsi e a comprendere come mai la gente [sia stata] portata ad un punto tale di disperazione [e] non faccia ricorso al suo sacrosanto diritto e non si procuri con la forza quanto gli necessita per la sopravvivenza" (55), ma sono momenti rari; in lui prevalgono sempre sentimenti di ragione e di moralità. Colui che si impegna per una riforma delle leggi e della situazione esistenti, dice, (e potrà farlo solo se lo stato garantisce una adeguata libertà di stampa (56)), deve dimostrare una moralità personale al di sopra di qualsiasi sospetto: deve vivere "paramente", deve conoscere a fondo i problemi che deve affrontare ed eseguire con coscienza il suo dovere, sentimenti morali lo devono guidare nei rapporti con le persone, deve rifiutare doni e denaro, evitare compagnie dubbie e divertenti (tra cui teatro e danza). Deve lottare con la massima energia contro la miseria e l'indigenza del popolo, e con i fatti, non solo con le parole. Tra le esigenze più pressanti della Boemia egli indica la costruzione di silos pubblici e di magazzini per la conservazione del grano e di altri alimenti che possono provvedere a sfamare il popolo in caso di carestia; il controllo da parte dello stato della qualità dei cibi, l'offerta di assicurazione ai contadini contro le conseguenze delle alluvioni; la costruzione di case popolari (Bolzano usa l'espressione "non costose"); favorire l'educazione all'"igienismo illuminato"; costruire ospedali, ambulatori pubblici etc. (57).

A tutto questo dovrebbero impegnarsi gli uomini più illuminati, anche senza il concorso delle autorità. E in più dovrebbero pensare alla miglior forma di governo che possa aiutarli a mettere in pratica le loro idee di riforma nell'interesse del bene comune. Bolzano si rivolge ai suoi allievi e dice loro che un giorno occuperanno posti di alta responsabilità nell'ambito dello stato, e toccherà loro condizi-
zionare leggi, decreti, ordinanze, in modo che venga rispettato l'interesse dei più e non solo quello del principe (58).

Un'attenzione particolare è da Bolzano dedicata al problema della dignità umana della donna. Anche in questo caso il riformatore praghese dimostra una sensibilità particolare che precorre i tempi. Uno dei più gravi pregiudizi nei confronti della donna è quello, afferma Bolzano, che ci è stato tramandato dalla cultura classica: essa non avrebbe alcun diritto su questa terra se non quello di servire e procurar piacere all'uomo. Altro pregiudizio è quello che riguarda la supposta incapacità della donna di dedicarsi agli studi ed alla ricerca. In altre parole non sarebbe in grado di operare per la virtù e la felicità di tutti. Per Bolzano è vero il contrario. Occorre rinnovare tutte le condizioni che hanno escluso la donna dalla proprietà, dal diritto all'istruzione; occorre rivoluzionare l'atteggiamento culturale che spinge e insegna alle donne l'arte di essere "graziose" e instilla loro sentimenti di debolezza e di sudditanza nei confronti dell'uomo. Essa allora non troverebbe nel pianto l'unica consolazione alle sue sofferenze, scomparirebbe in lei quel senso di paura che la accompagna per tutta la giovinezza, che è paura della violenza da parte di malintenzionati che la escluderebbe da qualsiasi futura felicità, condannandola a fuggire da una città che reagirebbe alla sua disgrazia con la derisione ed il disprezzo; che è paura di ritrovarsi vecchia in completa solitudine, senza l'appoggio e la riconoscenza di coloro che essa ha aiutato a crescere ed a diventare uomini (59).

I giovani soprattutto devono imparare a rispettare la donna e a stabilire con essa un rapporto sano e morale. Questa considerazione induce Bolzano ad una serie di riflessioni sul problema sessuale nella società del suo tempo. Intanto la predisposizione dell'uomo non è rivolta alla ricerca del piacere, ma alla realizzazione di qualcosa che sia moralmente utile e proficuo per la società. Per questo l'uomo non si

deve lasciar attirare troppo dai piaceri mondani, soprattutto non deve frequentare donne di malaffare. Egli afferma che una delle più gravi disgrazie in cui possa incappare un giovanetto, è un risveglio sessuale troppo precoce che in seguito trascina e induce ad una vita libertina (60). Non sono considerazioni di carattere moralistico-religioso quelle in cui indulge il Bolzano; è l'interesse della società quello che, al solito, più gli preme. Egli vede le "aberrazioni sessuali" come qualche cosa che danneggia irrimediabilmente la salute dell'individuo, oltre che il suo spirito, e le conseguenze vengono pagate sia dall'individuo stesso che da tutta la società: costui deruba la sua patria di tutto ciò che di buono avrebbe potuto fare per essa. Bolzano è dell'opinione, anche qui in polemica con Kant, che la castità non sia soltanto una virtù negativa, passiva (61): essa richiede una volontà risoluta e un'energia attiva, aiuta a consolidare la nostra salute e il nostro spirito e comporta una sorta di appagamento morale interiore. Ma la cosa più importante è il profitto che ne viene alla società: sulla "politezza morale" dei giovani deve fondarsi la rinascita civile e morale della nazione.

Quanto è venuto affermando sulla opportunità di una vita casta per la gioventù, non impedisce a Bolzano di sostenere che la vita matrimoniale è di gran lunga preferibile alla scelta del celibato. La sentenza di Mosé secondo la quale non è bene per l'uomo vivere da solo, appartiene, a giudizio del filosofo praghese, al novero delle eterne leggi della ragione (62). Il celibato sacerdotale è stato istituito dalla chiesa per motivi di opportunità politica e sociale e non per il fatto che ritenesse tale condizione superiore alla vita matrimoniale (63). Solo in famiglia l'uomo vive in accordo con la natura e solo in famiglia può pervenire alla più alta felicità (64): "Amore, amore è la nostra grande necessità, la cui soddisfazione può renderci veramente felici. L'amore lo possiamo trovare soltanto nell'ambito della famiglia. Lì lo troviamo, sempre che ne siamo degni. Perché sono solo i membri della famiglia che conoscono a fondo il nostro animo; solo essi sanno se abbiamo veramente buone intenzioni; sono loro che conoscono i nostri fini, la nostra disponibilità ad essere loro graditi: come non potrebbero allora non volerci bene?" (65).

Non dobbiamo vergognarci, continua Bolzano, di essere uo-

mini, e in quanto tali estremamente bisognosi di amare e di essere amati (66). Possiamo accettare il celibato unicamente come uno *status* eccezionale, giustificabile quando lo richiede la felicità generale; ad esempio in professioni socialmente indispensabili, che è possibile esercitare solamente (o comunque meglio) in assenza di elementi femminili. Non dice espressamente se la condizione sacerdotale appartiene a una di queste professioni. Di certo rifiuta il celibato come espressione di mortificazione della carne: solo la sofferenza che noi riusciamo ad evitare, senza trascurare un qualche nostro dovere, è meritoria agli occhi di Dio, mentre senz'altro Gli ripugna una mortificazione senza alcuno scopo, che è di stimolo soltanto ai sensi e all'immaginazione.

Torna con successive argomentazioni al problema dell'educazione sessuale dei giovani. Essi, afferma, non devono essere tenuti all'oscuro del problema: un eccessivo mistero crea, favorisce nel giovane un atteggiamento morboso, che alla lunga nuoce alla sua moralità. Egli deve avere cognizioni chiare, precise, e dignitose dell'importanza della sessualità. Tuttavia non ci si deve soffermare troppo a lungo sulla questione. E' un aspetto della vita che non è poi così importante. Lo spirito del giovane deve essere continuamente occupato con interessi e problemi più utili alla società, affinché oltre tutto, l'inattività e l'ozio non lo inducano in tentazioni e pensieri immorali. E così l'uomo di ragione eviterà persone, libri, oggetti in grado di risvegliare il suo istinto, allo scopo di preservare quanto più è possibile la sua pace interiore.

Commentando queste affermazioni il Louz̄il ha parlato di "puritanesimo ascetico" (68), non mancando tuttavia di sottolineare come Bolzano facesse costante riferimento alla nuova situazione sociale creatasi in Boemia (ai fenomeni di inurbamento, di miseria, di scomparsa di vecchi valori) per spiegare i motivi di una decadenza morale i cui effetti a Praga "erano sotto gli occhi di tutti". Rileva anche, in queste riflessioni, ed è importante sottolinearlo, aspetti di critica rousseauiana alla società, che egli avrebbe mediato nella sua disamina sui mali della società boema del tempo.

Bernard Bolzano non ha paura di confrontarsi neppure con uno dei problemi più delicati che investivano allora la vita sociale in Boemia: la questione ebraica e l'antisemitismo. Una delle sue prime *Er-*

bauungsreden, è dedicata al *Comportamento contro la nazione giudaica* (69). Gli effetti liberatori della parente di tolleranza e sul costume pe Il, non dovevano aver inciso molto sulla mentalità e sul costume tradizionale nei riguardi degli ebrei, se Bolzano si chiedeva ancora nel 1809 "perché mai non dovremmo onorare il popolo da cui è uscito il salvatore del genere umano? perché mai non dovremmo onorare una nazione che ha contato tra i suoi cittadini l'essere più perfetto di tutti i mortali, il figlio di Dio fatto uomo?". E rilevava come sino ad allora fosse successo esattamente il contrario: gli ebrei erano disprezzati, ingiuriati, maltrattati, oppressi. Un atteggiamento poi caratteristico non solo del popolino, ma di persone che si vantavano di essere illuminate, colte, oneste: "Si sente spesso affermare che gli ebrei sono quasi tutti imbroglioni e persone cattive [...] è un giudizio che dura da secoli nonostante che il nostro Dio sia Dio dei cristiani e degli ebrei. Mi sia consentito oggi di oppormi, con la mia debole voce, a questo sopruso. Se non lascerete cadere nel vuoto le verità che vado a mostrarvi, allora non mancherete di aiutare migliaia e migliaia di persone ad avere un futuro migliore e più felice".

Nel trattare la questione, Bolzano riconosce che nel corso dei secoli il popolo ebraico ha commesso molti e gravi errori, che la sua natura soffre di vizi e difetti evidenti, come l'amore per il denaro, l'avarizia che li porta nell'educare i figli a non infondere loro rigidi sentimenti di onestà. Imputava ancora agli ebrei, curiosamente con toni particolarmente marcati e coloriti, lo scarso amore per la pulizia, la superstizione e l'ignoranza, soprattutto l'ignoranza di Dio e della vita nell'al di là, che aveva radici culturali ben precise, ma che era estremamente deleteria per la vita della loro nazione. Ma, dice Bolzano, se non si è in alcuna difficoltà ad ammettere gli errori storici e i vizi degli ebrei, occorre pure consentire sul fatto che tutto ciò è una conseguenza del loro tragico destino storico. La diaspora, l'averli costretti unicamente al commercio, aver preteso tasse esose, tutto questo non poteva che favorire in loro quell'atteggiamento che ora con tanta veemenza condanniamo. Non abbiamo permesso loro di mandare i figli nelle nostre scuole, li abbiamo odiati e disprezzati tanto per aver pronunciato quell'odiata parola: "*Crucifige*", da instillare loro la convinzione che se anche avessero agito diversamente, noi li avremmo allo stesso modo disprezzati per il solo fatto di essere ebrei. Si deve

poi ammettere, e ogni uomo di buon senso e ragione può farlo, che nonostante le penose condizioni a cui li abbiamo costretti, essi hanno dimostrato di saper progredire e di poterci insegnare qualche cosa: intanto la continenza che contraddistingue la loro vita pubblica e privata; poi la diligenza e la perseveranza con le quali perseguono i loro fini, il *Witze* che caratterizza il loro modo di esprimersi e che "ci ha sempre sorpreso". La loro storia prima della diaspora ci insegna che essi erano stimati in oriente come popolo generoso, fedele ai patti, di cuore, temerario, culturalmente illuminato. Se non è più così la colpa è anche nostra. Dobbiamo cancellare dalle nostre menti, insiste Bolzano, il pregiudizio secondo il quale è stata la provvidenza a segnare il loro tragico destino per la colpa commessa di aver ucciso il figlio di Dio. Anche qui le considerazioni di Bolzano si scontrano con il tradizionale pensiero della chiesa. Anche fosse vero, prosegue il filosofo praghese, che la divina provvidenza abbia riservato al popolo di Israele una sorte così penosa, saremmo costretti ad ammettere che anche la morte di Cristo per mano degli ebrei era nei piani della provvidenza. Occorre seguire ciò che ci impone la ragione e la nostra coscienza: dobbiamo risparmiare loro il dolore migliorando il loro stato sociale; dobbiamo diffondere queste nostre convinzioni presso i nostri amici e conoscenti, perché esse sono oltre tutto manifestazioni d'amore verso il prossimo e riconoscimento del diritto d'eguaglianza per tutti gli uomini, ed infine adoperarci con tutte le nostre forze per dar loro istruzione, case, possibilità di lavoro, e trasmettere loro le nostre conoscenze e le nostre acquisizioni su Dio e la sua vera religione. Solo così, concludeva Bolzano (70), gli ebrei si sarebbero sollevati dalla loro situazione e tutti i cristiani si sarebbero discolorpati dalle loro mancanze, dei loro errori, dei loro pregiudizi.

I valori espressi nelle sue considerazioni sulla questione ebraica si ritrovano in alcune delle più fortunate *Erbauungsreden* che il Bolzano dedicò nel 1810 e successivamente nel 1816 al concetto di patria e di amor di patria e ai rapporti tra i due gruppi etnici che vivevano in Boemia, i cèchi e i tedeschi. Anche in questo caso, che conclude l'analisi del pensiero critico di Bolzano sulla società del suo tempo, le sue

riflessioni prendono rilievo se rapportate alle prime espressioni del nazionalismo romantico ceco, specie quelle di Jungmann, sulle quali si sono ancora recentemente soffermati il Macura e il Kocí, o alle idee di poco successive sulla così detta "reciprocià slava" (72), oppure se le si considera in relazione alle questioni sociali che proprio in quegli anni si andavano manifestando e che vedevano nel problema della lingua un loro primo riflesso, verso il quale Bolzano dimostrava, al solito, la sua sensibilità fuori del comune.

E' interessante confrontare quanto scrivevano sulla situazione sociale in Boemia Jungmann e Bolzano a distanza di dieci anni l'uno dall'altro: il primo nel 1806, il secondo nel 1816.

Scriveva dunque Jungmann: "... Se poi possiamo i Cèchi, finché dura questa loro germanizzazione, essere felici, ciò è inverò un'altra questione. Considerate e giudicate voi stessi! Un semplice ceco viene escluso da tutti gli uffici, cosicché non può essere impiegato neppure nel miserabile ufficio di scrivano a giornata, e come accade laggiù tra gli Egiziani, viene condannato all'aratro e confinato nel povero villaggio dei padri suoi; mentre invece lo straniero tronfo e orgoglioso si appropria dei vanraggi e delle prebende che offre la carriera amministrativa. Oppure il ceco, con grande spesa e fatica, deve procurarsi la chiave tedesca per accedere agli uffici, e deve studiare nelle scuole contaminate dalla lingua tedesca, indicatissime per soffocare anche quell'ultima scintilla di spirito ceco ... E gli studi allora? Lo studente ceco, certo per la difficoltà presentata da due lingue a lui ignote, una delle quali non viene insegnata così come si dovrebbe, certo ben presto sarà scoraggiato dallo studio e farà ritorno all'officina o al pascolo; se poi, dopo gli anni di studiato, non diventerà un miserabile, vagabondo e riuscirà invece a superare virilmente tutte le difficoltà, essendo finalmente diventato un perfetto tedesco, cesserà di essere un ceco, giacché per accedere agli uffici la cosa migliore è essere tedesco. Non soffre forse di tutto ciò la giustizia? Non è forse abbastanza ingiusto che le leggi — che sono quasi solo tedesche — siano comprese soltanto dal giudice? Forse che un semplice ceco può fondatamente sperare giustizia dai nostri uffici? ... Negli ultimi trenta anni lungo la frontiera sono stati germanizzati centinaia di villaggi: sei intere province sono diventate tedesche e proprio quelle più popolose e più colte... Se si aggiunge al conto anche Praga, le grandi

città e gli impiegati dell'amministrazione, risulta che ci sono non meno tedeschi che cèchi, e questi ultimi che cosa sono in confronto ai primi? Contadini e pochi borghesi nelle piccole città; nelle grandi invece, come dite voi stessi, la gente si vergogna di parlare cèco; cosicché in Boemia il cèco è la lingua dei villaggi, e questo per giunta è vero solo in parte, mentre invece il tedesco può definirsi lingua colta e cittadina" (73).

Similmente si esprime Bolzano: "Ma voi mi obietterete che non ho ancora citato la più importante causa di discordia e d'ira tra i cittadini della nostra terra. Con ciò intendere alludere a quegli avvenimenti d'infame memoria in conseguenza dei quali assistiamo al fatto che nella nostra terra, accanto alla lingua cèca (*böhmisch*), domina quella tedesca, e allo stesso tempo a quel rapporto di oppressione e di arbitrio in cui si trova una parte del popolo nei confronti dell'altra, rapporto che vige ancora oggi... Il fatto che questa situazione di arbitrio e d'ingiustizia — imposta ai nostri antenati — si mantenga ancora oggi a spese dei nipoti, è qualcosa di incomprendibile, e specialmente che le conseguenze di un tale fatto durino ancora, e anzi l'antico arbitrio se ne assumi addirittura uno nuovo. E tutto ciò accade realmente qui da noi. Non è forse vero infatti che nella nostra terra coloro che sono di origine tedesca e coloro che a questi primi si sono aggiunti vengono preferiti e fatti accedere a tutti gli antichi e più importanti posti di comando? Non vengono forse nella patria nostra tradotte in tedesco tutte le più alte opere scientifiche? Non è forse stato innalzato il tedesco a lingua ufficiale in tutte le pubbliche questioni? E anche se in tutto ciò non vi fosse ancora nulla che meriti riprovazione, non dovrebbe comunque tutto ciò risultare molto spiacevole all'altra parte della popolazione? Non dovrà considerare con profonda afflizione e amarezza il fatto di essere così messa da parte? Ma quel ch'è più: non è forse vero che tutti i grandi e i nobili di questa terra, tutti i ricchi o i benestanti di questo popolo, non è forse vero che appartengono a una di queste due categorie: o sono tedeschi di origine, e cioè in sostanza stranieri, oppure sono persone che ormai da tempo hanno rinunciato alla lingua e ai costumi cèchi, e si considerano ormai anch'essi tedeschi? Non è forse vero che la parte del popolo che parla cèco vive downunque in una miserabile condizione di povertà e di oppressione? E la cosa

che fa più ribollire il sangue è questa: che sono stati assegnati come padroni a questa parte oppressa del popolo degli uomini che, o sono tedeschi, o per lo meno stanno dalla parte dei tedeschi. Uomini che, non conoscendo neanche bene la lingua parlata del popolo, non sono in grado di valutare giustamente le lamentele e rimostranze, le pretese e richieste, né le ragioni che gli oppressi portano a propria difesa. Uomini che non hanno cuore per il popolo, non considerano i loro sudditi come dei loro pari, e di conseguenza non li trattano paternamente, bensì al contrario li dominano prendendo a modello quei sorveglianti egiziani, e succhiano loro il sangue?" (74).

Questi brani riflettono una situazione di crisi della società tradizionale boema; crisi giunta a maturazione in seguito ai decreti di liberazione di Giuseppe II. La popolazione che parla cèco, i contadini soprattutto, la piccola borghesia cittadina, alcuni esponenti del ceto intellettuale, cominciano a rendersi chiaramente conto della propria situazione di gente oppressa e priva di diritti, a cui manca una prospettiva di ascesa sociale. "La coscienza di essere vittima di un'oppressione si collega in maniera assolutamente naturale al linguaggio come al suo segno visibile: le autorità parlano tedesco, hanno i loro propri interessi che riescono sempre a difendere a proprio vantaggio; nella lingua materna per un cèco non c'è possibilità di difesa né di appello" (75). Jungmann reagisce a tale situazione sacrificando il patriottismo statale di tradizione illuministica al nazionalismo linguistico di ispirazione herderiana. L'essenza del carattere nazionalistico del cèco non si manifesta nella formazione dello stato cèco sorto storicamente e sviluppatosi sulla base di un dualismo linguistico: il programma di rinascita nazionale doveva essere anzitutto linguistico e letterario. Difesa e purificazione del linguaggio, erano i punti qualificanti del programma linguistico che si traducevano politicamente nella richiesta al governo centrale di Vienna dell'uso della lingua cèca negli uffici, nelle scuole e nelle università. L'ideologia nazionale di Jungmann, che considerava il popolo con le sue caratteristiche peculiari un dato naturale, ebbe tanto successo che l'altra teoria di nazione e di patria che Bolzano venne formulando quasi contemporaneamente non ebbe né successo né conseguenze di carattere politico. La dottrina bolzaniana non era rivolta al passato, non faceva riferimento alla stirpe o alla purezza del linguaggio o al

vecchio stato ceco: essa era una dottrina utopistica e come tale rivolta al futuro. Bolzano scorge chiaramente il conflitto di classe e coglie l'origine economico-sociale del problema nazionale in Boemia. Non vede invece la possibilità e la necessità di risolvere questi problemi attraverso dei processi economico-sociali (76). Egli profietta l'intero problema sul piano della morale; l'educazione e la cultura sono i mezzi arti a risolvere tale problema. Infatti la patria è la popolazione di un determinato paese, la quale, è, sì, originariamente definita come entità statale, ma è concretamente unita da un legame morale: l'unità di coloro ai quali siamo più legati e per i quali siamo anche in grado di fare di più. Di per se stesso ogni stato, ogni paese può essere considerato un abbozzo di ciò la cui realizzazione spetta all'umanità intera, la realizzazione di ciò che ci impone la più alta legge morale. L'eguaglianza, come già abbiamo visto, è una delle prime esigenze da soddisfare. La differenza di lingua, che è anche differenza di costumi, di idee, di cultura, che dal punto di vista della ragione non ha alcun significato, acquista la sua importanza nella peculiare connessione sociale: sulla base della lingua gli uomini si riconoscono, si distinguono, si apprezzano o disprezzano reciprocamente (77). Dal punto di vista "naturale", la varietà, la diversità, la differenza può essere un elemento di perfezione. Superare l'ineguaglianza e le diversità "sociali" in una superiore unità è un compito morale: tale superiore unità è la patria, la nazione, il compito che ci troviamo di fronte, il fine non ancora raggiunto.

In queste considerazioni sul concetto di patria di Bolzano, che pare sfumare a poco a poco nell'idea di umanità, spiccano in modo chiaro i tratti della sua concezione idealistica e utopistica e la sua fede nella possibilità di un "regolamento armonico" del mondo nella prospettiva della giustizia, del bene e della felicità universale. Bolzano era fermamente, ottimisticamente convinto di questa possibilità: nella sua utopia sull'*ottimo stato* avrebbe proposto le norme e le regole per l'attuazione delle sue idee.

(1) Cfr. LUIGI SALVATORELLI, *Chiesa e stato dalla Rivoluzione Francese ad oggi*, Firenze 1955; e DOMENICO BARILLARO, *Società civile e società religiosa. Dalla Riforma alla Restaurazione*, Milano 1978.

(2) ER III (1812), p. 256.

(3) J. LOUŽIL, *B. Bolzano Sitten-und Gesellschaftslehre*, in *B. Bolzano. Leben und Wirkung*, cit., p. 12.

(4) Per il pensiero etico e sociale di Kant s'è fatto riferimento a ERNST CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze 1977; PIERO MARTINETTI, *Kant, Milano 1943*; e GIOELE SOLARI, *Introduzione agli Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino 1965²; cfr. inoltre i lavori del SOLARI precedentemente citati.

(5) J. LOUŽIL, *B. Bolzano Sitten-und Gesellschaftslehre*, cit., p. 5; vedi anche WL, tutto il paragrafo 3 del primo capitolo.

(6) ER IV (1810), p. 11.

(7) M. ČERVINKOVÁ - RIEGROVÁ, *B. Bolzano*, cit., p. 2.

(8) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 277.

(9) Oltre ai volumi dello SCHRÖDTER e dello HERRMANN cit., cfr. sulle interpretazioni filosofiche del pensiero di Bolzano, le pagine della presente introduzione.

(10) NORBERTO BOBBIO, *Kant e le due libertà*, in *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1974², p. 155; le citazioni kantiane sono tratte dall'edizione dei suoi *Scritti politici* sopra citata.

(11) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 221.

(12) *Ibid.*, pp. 216-217.

(13) N. BOBBIO, *Kant e le due libertà*, cit., p. 158; e G. SOLARI, *Introduzione*, cit., p. 29.

(14) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 209.

(15) *Ibid.*, p. 276.

(16) *Ibid.*, p. 274.

(17) *Ibid.*, pp. 274-275; ma cfr. anche ER I (1809), p. 48.

(18) Cfr. l'edizione cit., p. 97; vedi anche G. SOLARI, *Scienza e metafisica del diritto in Kant*, in *La filosofia politica*, cit., vol. II, p. 34.

(19) G. SOLARI, *Il concetto di società in Kant*, in *La filosofia politica*, cit., vol. II, p. 53.

(20) *Ibid.*, p. 62.

(21) *Ibid.*, p. 63; ma cfr. anche le intelligenti notazioni che seguono.

(22) J. LOUŽIL, *B. Bolzano*, cit., pp. 23-24.

(23) Cfr. la tavola delle abbreviazioni all'inizio del volume con le indicazioni bibliografiche relative alle edizioni delle *Erbaunungsvreden*. Per alcune diffi-

zili traduzioni dalla lingua ceca, mi sono avvalso dell'aiuto prezioso della Sig.ra Lucia Fersini cui desidero esprimere la mia gratitudine

- (24) J. LOUŽIL, *B. Bolzano*, cit., pp. 39-40.
 (25) ER I (1817), p. 3
 (26) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 256.
 (27) ER I, p. 10
 (28) WL I, p. 5.
 (29) *ER für Akademiker*, Praha 1813, p. 121.
 (30) ER II (1810), p. 187.
 (31) J. LOUŽIL, op. cit., p. 53.
 (32) ER II, pp. 182 e segg.
 (33) ER I (1817), p. 36 e ER I (1810), p. 145
 (34) ER I, pp. 147 segg..
 (35) *Ibid.*, p. 145, e ER I (1813), p. 171.
 (36) ER I, p. 38.
 (37) ER I, pp. 145 e 162.
 (38) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 204.
 (39) *Ibid.*, p. 277
 (40) Cfr. le interessanti notazioni del LOUŽIL, op. cit., pp. 60 segg..
 (41) ER I (1809), pp. 266 segg..
 (42) *Ibid.*, p. 271.
 (43) ER II (1810), p. 246.
 (44) A. WISSHAUPT, *Skizzen aus dem Leben Dr. B. Bolzano's*, Leipzig 1850, p. 37; cfr. anche il LOUŽIL, op. cit., p. 63.
 (45) ER III (1818), pp. 238-239
 (46) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 257.
 (47) L'espressione è del LOUŽIL, cit., p. 37
 (48) ER IV (1820), pp. 274-280.
 (49) Cfr. per queste considerazioni il LOUŽIL, cit., pp. 77-78.
 (50) *Dr. B. Bolzano's Erbauungsreden an die Hörer der Philosophie an der Prager Universität*, Neue Folge, Bd I, Prag 1884, pp. 246-7.
 (51) ER IV (1811), p. 19.
 (52) ER III (1811), p. 38.
 (53) *Deduktion*, cit., p. 26; e J. LOUŽIL, op. cit., p. 42.
 (54) ER I (1817), p. 12.
 (55) *Ibid.*, p. 1
 (56) ER I (1816), p. 115.
 (57) ER I (1813), p. 262.
 (58) ER, ediz. sopra cit., del 1884, p. 409.
 (59) ER IV (1810), pp. 176 segg..
 (60) ER 1884, p. 52; e pp. 358 segg..
 (61) *Ibid.*, p. 366.

- (62) ER II (1812), p. 111.
 (63) *Ibid.*, p. 132.
 (64) *Ibid.*, p. 116.
 (65) *Bolzano's Begriffe*, cit., p. 274.
 (66) ER II (1812), p. 114.
 (67) ER 1884, p. 226.
 (68) J. LOUŽIL, op. cit., pp. 77-78.
 (69) ER III (1809), pp. 199 segg..
 (70) *Ibid.*, p. 208.
 (71) VLADIMIR MACURA, *Jazik v jungmanovském projektu české kultury*, in "Česká Literatura", 1982, pp. 303-310; JOSEF KOČÍ, *České národní obrození*, cit. Cfr. anche l'interessante articolo di JOSEF HANZAL, *Idea národního obrození*, in "Česká Literatura", 1981, pp. 247-256.
 (72) Sul concetto di reciprocità slava cfr. oltre le opere sopra citate, *Slovenská Vzajemnost*, a cura di J. HORÁK, Praha 1938
 (73) Mi servo della traduzione di G. PACINI del saggio citato del PATOČKA, *Il dilemma del nostro programma nazionale: Jungmann e Bolzano*, pp. 77-78.
 (74) *Ibid.*, pp. 78-79.
 (75) *Ibid.*, p. 79.
 (76) *Ibid.*, p. 87.
 (77) *Ibid.*, p. 88. Ma cfr. anche le interessanti considerazioni che seguono. Il saggio su *La patria e l'amor di patria* si trova in ER II (1810), pp. 145-156; il saggio sui rapporti tra i due *Volksstämme* in Boemia, *ibid.*, pp. 156-180.