



## Religioni, verità e dissimulazioni in Herbert\*

Quando, alcuni anni or sono, iniziali le ricerche, che hanno dato corpo al mio libro intitolato *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico* ero consapevole della novità, che avrebbe rappresentato l'attribuzione al pensiero occidentale non solo della ragionevolezza del cristianesimo, ma anche del laico concetto di una struttura profonda, che conferiva tale carattere a tutte le religioni positive del mondo, sicché la ragionevolezza venisse a coincidere con il bisogno antropologico, che era a base di tutte.

Nel corso di cinquanta anni, che presso a poco, dividono le biografie di Edoardo Herbert e di Giovanni Locke, importanti eventi, che erano la testimonianza di una profonda crisi religiosa, avevano avuto luogo. La condanna di Giordano Bruno, che aveva rotto

ogni ponte tra cultura filosofica e chiesa cattolica, quella di Galilei, segno esplicito della impossibilità di condurre, almeno in Italia, ricerche scientifiche libere da ogni condizionamento, sono eventi del tutto incompatibili col concetto della libertà come carattere fondamentale della cultura occidentale. D'altro canto, anche l'eccessivo ricorso ai testi scritturali per trovarvi norme di vita ed esempi da imitare, se aveva avuto il merito di unificare la coscienza dei ceti medi nei paesi protestanti, esponeva al rischio di modellare la ragione secondo schemi preformati e difficilmente conciliabili con la creatività della ragione umana stessa. La correzione di Locke, che ripristinava un certo grado di ragionevolezza, facendo della rivelazione un fatto empirico da vivere con atteggiamento di piena accettazione da parte degli individui, che costituivano una società determinata, era un gran passo in avanti, ma teneva in scarso conto del fatto che, ancora nel suo tempo, l'uomo europeo

\* Relazione al convegno *Comunicazione e dissimulazione nell'Europa moderna e contemporanea* (Lecce, 3-4 dicembre 2004).

con i suoi traffici, colle sue esplorazioni, colla sua potenza militare, inevitabilmente veniva a contatto con gli altri popoli e con altre fedi.

### Verità e dissimulazione

Per Lord Herbert, invece, la scoperta del fondamento comune di tutte le religioni nel desiderio di sopravvivenza, dà inizio alla loro analisi in termini antropologici e non soltanto storico-nazionali, giungendo a teorizzare che ogni religione positiva ha in sé latente il fondamento razionale sopra indicato, ma che di tanto si allontana dal vero di quanto più immagina di possederlo coi propri dogmi e rivelazioni. È quasi inutile sottolineare l'attualità di questa teoria, in un momento in cui il tradizionale fanatismo, che oggi prende il nome di fondamentalismo, minaccia di penetrare una religione particolarmente esposta a valutare positivamente la violenza, come la musulmana, ma anche taluni settori del cristianesimo, il cui principio di amore e fratellanza è sottoposto alla tara di un imperialismo nuovo, altrettanto minaccioso di quello antico. Di qui l'irrazionale sollecitazione allo scontro di civiltà e alla guerra religiosa.

Riflettendo su quanto detto sopra a proposito della ragionevolezza del cristianesimo da parte di Locke, è evidente il disagio che egli prova a valutare una rivelazione, di cui si afferma la verità, fino al punto di considerarla compatibile con tutto il restante pensiero esposto nell'*Essay*, nonostante la sua indubitabile origine esterna, frutto di

un intervento soprannaturale. Dunque, nel testo lockiano, l'apprendimento dei testi scrittureali come fatto di esperienza tende a celare o a dissimulare la loro origine. All'opposto nel contesto del pensiero herbertiano, la proposta di vivere il cristianesimo come religione naturale sorretta dai valori dell'amore, della speranza, della fede, della gioia assume un significato universale, confermato dal fatto che l'unica rivelazione divina è quella della creazione della natura e che *verità* è l'assunzione di tali presupposti, mentre qualsiasi credenza, in una rivelazione scritta od orale, si espone al rischio dell'impostura o almeno della dissimulazione. Cosa è dunque la verità e cosa la dissimulazione? Partendo da quest'ultima noi possiamo trovare una sua definizione nella bella ottava del quarto canto dell'*Orlando Furioso* di Ludovico Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte/ ripreso,  
e dia di mala mente indici, / si truova pur in  
molte cose e molte / aver fatti evidenti benefi-  
ci/ e danni e biasmi e morti aver già tolti;/ che  
non conversiam sempre con gli amici / in que-  
sta assai più oscura che serena / vita mortal,  
tutta d'invidia piena.

Qui, secondo l'interpretazione che ne dà l'Ariosto, la dissimulazione può essere uno strumento di difesa dei perseguitati e in questo senso ha avuto un posto anche nelle pratiche difensive, che vennero prevalendo nelle persecuzioni religiose dei cattolici controriformisti verso le varie correnti ereticali che pullularono in Italia nel secolo XVI, come ha mostrato nelle sue ricerche Adriano Pro-

La dissimulazione come  
strumento di difesa dei  
perseguitati in Ariosto

speri. Non è un caso che questa ottava sia riportata integralmente anche nello *Spaccio della Bestia trionfante* di Giordano Bruno a sostegno della *semplicità* contro la iattanza, anche se, purtroppo, essa non servì al filosofo nolano, quando si avventurò a sostenere che la infinitezza dei mondi corrispondeva molto più degnamente a quella di Dio che non la centralità della piccola terra immota nel centro del mondo e inoltre il concetto di *persona*, così dogmaticamente importante per spiegare l'incarnazione del divino, non era un originario concetto cristiano. La dissimulazione servì anche all'altro filosofo, Giulio Cesare Vanini, legato alla storia del Salento, che ne fece un'arma offensiva per prendersi beffe, con le sue false citazioni da testi classici, della filosofia ufficiale, pagandone con una morte atroce le conseguenze in terra di Francia.



**A lato:** Lord Edward Herbert di Cherbury

### Fede, ragione, società in Herbert

Nel significato che verità e dissimulazione assumono nel pensiero di Herbert, un aspetto essenziale è la coscienza, da lui assunta, che le verità o pretese tali delle religioni rivelate si erano assunte un carico troppo pesante nell'insieme della società, stabilendo un primato della fede sopra la laica razionalità. Nel caso di Lord Herbert (che anch'egli ha seguito la strada della

*semplicitas* e l'ha localizzata nell'*istinto naturale* che sorge nell'ambito del dominio del senso interno e di quello esterno) non ha giovato alla comprensione del suo pensiero il modo comune di designare la sua opera maggiore abbreviandolo come *De Veritate*. In realtà il suo titolo completo è *De Veritate prout distinguitur a Revelatione, a Verisimile, a Possibili et a falso* e l'accento va posto su quel *distinguitur*, quasi che verità, che si distingue, voglia significare verità che si libera dall'eccessivo peso derivato dal sostegno, che era stata costretta a dare, alla rivelazione, al verisimile della storia e al possibile futuro, nonché alla

definizione del falso. Il *De Veritate* è la fenomenologia di questa liberazione, della quale diventa un tema filosofico quel processo delle coscienze già in atto nel primo quarto del secolo XVII soprattutto in Inghilterra e in Francia, per il quale il modo antico di praticare la religione, come se gli uomini fossero ceppi e non sapessero pensare e modellare la propria *civitas* interiore e quella politica esteriore, era venuto in crisi. La verità non era altro che *scienza sperimentale* di cose, da Dio create e dalla sua *divina provvidenza universale o natura* regolate con leggi eterne, per corrispondere ai bisogni dell'uomo, senza che questi potesse vantare in base a ciò una conoscenza assoluta del mondo e delle arcane leggi che regolano in

questo le vicende di vita e di morte. Di tali laici principi aveva dato testimonianza Enrico IV di Borbone sul quale si erano appuntate anche le speranze di Giordano Bruno, quando aveva mostrato, mutando la sua confessione religiosa e abbracciato la causa della reciproca tolleranza, che la verità della religione non consisteva nell'adeguarsi alle regole particolari consacrate da una chiesa, ma nel praticare quelle universali della vicendevole comprensione e convivenza.

Dall'altro canto la scienza della natura, nata in Italia con Galilei, fioriva in Inghilterra, nelle cui accademie scientifiche trovava ascolto qualsiasi grande cervello del continente.

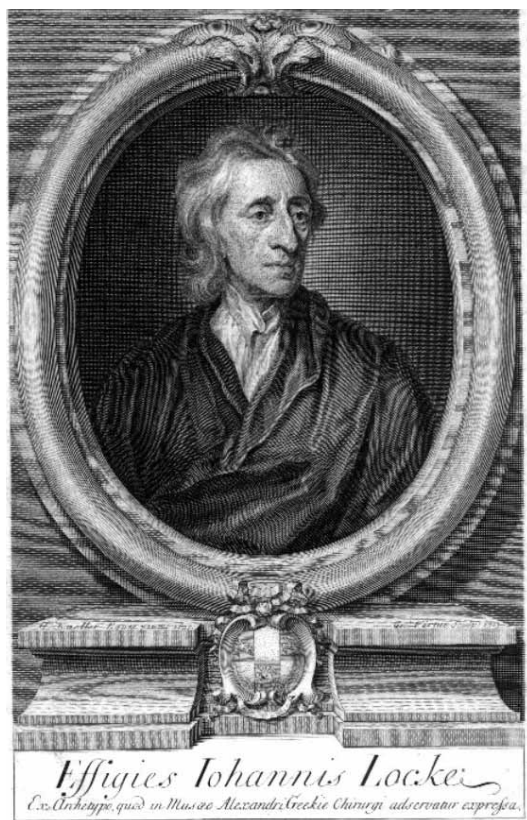
Lord Herbert, cosciente di tutto ciò, avverte

che la verità, nella sua accezione tradizionale, infelice-mente pretendeva di far passare un di più di capacità regolativa e comunicativa sulle cose e finiva col falsare le facoltà proprie dell'istinto naturale, che ci fanno distinguere l'utile e il dannoso e contengono il germe di quelle notizie comuni, che, presenti in ogni uomo, sole possono aspirare ad un *consenso universale*. Suspendiamo ora

per un momento l'analisi di ciò che è verità e, avendola messa tra parentesi, iniziamo quella delle forme distinte. Notiamo a questo proposito una differenza tra il modo in cui un etnologo o filosofo moderno affronterebbe la questione. Quest'ultimo infatti, partendo da presupposti laici puramente razionali, comparerebbe tra loro la religione dal suo paese con quella degli altri popoli, e si sottrarrebbe a ogni tentazione di stabilire la maggiore o minore verità di una certa religione, classificandole tutte come espressioni di situazioni determinate e di livelli storici di civiltà tra loro incomparabili. Ognuna di esse è aperta a influenze altrui, tuttavia non è disponibile in una scala di valori tale che una o un gruppo di esse ottenga un giudizio di maggiore verità delle altre. Naturalmente non tutti sarebbero d'accordo e uno studioso credente non rinuncerebbe a proclamare la superiorità della propria fede e qualche altro che, a torto o a ragione, fa derivare qualche istituzione politica o organizzazione di rapporti sociali da quella religione, stabilirebbe una graduatoria tra i sistemi di convivenza tra i due popoli, senza considerare che ognuno di questi ha una sua storia peculiare nata da proprie e insostituibili esperienze storiche.

La situazione è diversa nella prima metà del Seicento, quando il pensiero di Herbert si esprime nelle sue opere filosofiche, storiche e politiche. Anch'egli parte da una consapevolezza laica, tale che la ragione è il valore supremo e anche la guida della fede. Il pericolo, che, in questo caso, il laico avverte, è che una religione, che si mantenga, per dir-

Sotto: John Locke



la con Kant, *entro i confini della nuda ragione (der blossen Vernunft)* intenda affermare la sua superiorità, svuotando del loro contenuto tutte le fedi di altro tipo. In questo caso la religione della ragione assumerebbe i caratteri di quella massonica o di quella rosa-crociana e dovrebbe spiegare l'origine delle altre, ricorrendo all'impostura, cioè all'estremo della dissimulazione.

Anche se Hebert può aver avvertito tentazioni di questo genere, egli le esclude di fatto dalla sua riflessione, costruendo due barriere che lo salvano da tale rischio. La prima è la teoria delle forme distinte che danno un'impronta di razionalità, se non altro di origine antropologica, a tutte quante le fedi religiose; la seconda è una precisazione e definizione di ciò che può dirsi razionale in rapporto alle religioni stesse. Tali barriere illuminano uno sfondo comune a tutta l'umanità costituito da una religione comune a tutti i popoli, dalla quale per differenziazioni successive, per l'effetto di imposture introdotte quasi sempre da sacerdoti e per verità dissimulate dai credenti si sono formate le diverse religioni del mondo. Ecco la ragione per cui Herbert espone in primo luogo le forme distinte. Presupponendo, come già detto, che la vera rivelazione sia la natura dall'uomo conosciuta colle facoltà adatte a un tale compito e ai suoi limiti, perché la provvidenza divina universale o natura non si occupa delle capacità conoscitive ma di quelle conservative del genere umano, la prima forma distinta che viene sottoposta ad esame è la rivelazione individuale.

### Le tre "forme distinte"

Affrontando il problema degli entusiasti (*Essay*, libro IV, capitolo XIX), John Locke sostiene che essa è per questa setta religiosa nient'altro che una forte autopersuasione di essere possessore di una verità e la annovera, quindi, tra le autoillusioni cui la mente umana è soggetta. Diverso l'approccio herbertiano, che non esclude che Dio possa rivelare se stesso a un individuo simile, ma nega assolutamente che una tale rivelazione possa essere comunicata ad altri, restando sconosciuto a chi la riceve il codice, con cui Dio si è manifestato.

Passando alla seconda forma distinta, essa è costituita da quell'insieme di conoscenze tradizionali, che risultano dalla storia, intesa sia come *historia rerum gestarum* sia come *res gestae*. La logica cui si ispira la storia è diversa da quella dell'apprendimento per mezzo delle esperienze sensibili, per il fatto che la prima ha come proprio valore fondativo l'*autorità* di colui che la narra; mentre la seconda ha come fine una conoscenza diretta e personale. Dunque, tutte le narrazioni storiche si fondano sull'autorevolezza del narrante e questo tipo di conoscenza, esposto alla dissimulazione e all'impostura, non ha come proprio valore di riferimento la verità, ma la verisimiglianza, che dà luogo a un suo massimo, che la approssima al vero, quando l'autorevolezza è al suo grado più elevato o a un suo minimo, quando essa all'opposto è al suo grado più basso. Alla storia e alla tradizione sono connesse tutte le forme di ordinaria rivelazione religiosa.

*La teoria delle forme distinte che danno un'impronta di razionalità a tutte le fedi religiose*

I centoni, che i sacerdoti cuciono insieme trasmettendo quelle che chiamano *scritture sacre*, non sono altro che narrazioni di eventi spesso meravigliosi o ritenuti tali, di cui la tradizione di un popolo ha conservato una traccia, difficilmente corrispondente ai fatti.

Anche su questo aspetto è utile il confronto con Locke, che distingue una rivelazione originaria, che è quella che gli uomini attingono con la sensazione e la riflessione, da una rivelazione tradizionale, assai affine a quella che viene tracciata da Herbert in questo suo valore distinto. Il punto che differenzia i due autori è il fatto che Locke accoglie come elementi ragionevoli aspetti della sua religione patria (come la resurrezione dei corpi) di assai dubbia ragionevolezza, mentre stigmatizza le follie delle più stravaganti religioni del mondo (*Essay*, cap. XVIII, libro IV passim). Herbert invece riporta la rivelazione tradizionale alla storia di ciascun singolo popolo, mentre quanto ci è dato conoscere della struttura del mondo, di Dio Ottimo Massimo, della provvidenza divina universale ci giunge dal nostro stesso interno ed è una *nozione comune*, cioè connaturata a tutti gli uomini. L'impostura, di cui tratta particolarmente negli ultimi due capitoli del *De Religione Gentilium*, è l'interesse di alcuni sacerdoti di far dimenticare questa originaria rivelazione e di sostituirla con i propri oracoli e immaginati sogni rivelatori.

Passando all'esame della terza forma distinta dalla verità, che il *possibile* in quanto coinvolge il futuro e il bisogno umano di

squarciarne il geloso segreto, Herbert dubita fortemente che tale bisogno possa essere soddisfatto dai profeti. Infatti ciò che si richiede loro non è una predizione vaga e in gran parte indeterminata, ma un quadro preciso degli eventi futuri e degli uomini che li guideranno. Neppure i profeti biblici supererebbero questo esame, che, quindi, lascia il futuro avvolto nel suo mistero. Il più forte bisogno di sapere il futuro riguarda poi il dubbio sull'esistenza di una vita ultraterrena. Analizzando la definizione classica dell'*uomo come animale razionale*, Herbert nota che esso non è sempre razionale e neppure sempre un animale, perché in una fase della sua vita è ancora un seme quasi vegetale, che poi cresce nel seno materno, identificando con questo i confini del mondo. Strappato a forza da quel seno, si ritrova in quello più vasto, che noi comunemente chiamiamo mondo, e, a mano a mano che si sviluppa la sua intelligenza, scopre la piccolezza anche di questo nuovo ambiente che lo ospita, confrontandolo coi mondi infiniti, che scorge come punti luminosi nel cielo. Di qui nasce l'immaginazione che la morte possa essere come una nuova nascita di un animale, il cui nuovo corpo è creato dall'anima stessa che mantiene in sé la forza plastica per adattarlo ai nuovi ambienti. Allora l'anima felice percorrerà gli spazi infiniti visitando i mondi innumerevoli che li popolano. Accanto a questa concezione gioiosa e fantastica, da cui Herbert trae la lezione che il godimento dei beni di questo mondo e dei suoi pur passeggeri piaceri non contrasta e, anzi, preannuncia la futura felicità, vi è

un'altra versione della sopravvivenza delle anime, esposta nel *De Religione Gentilium*, connessa al tema stoico delle *ragioni seminali*, inquadrata nei *periodi vicissitudinali* di derivazione platonica. Herbert immagina che l'etere-aria, di cui tratta anche Virgilio, sia come un deposito di semi delle piante, degli animali e degli uomini, in cui sostano quelli che derivano dagli astri e quelli che ritornano dalla terra, dopo aver svolto per un certo periodo di anni la loro funzione entro un corpo denso che li avvolge. I venti e le piogge spargono sulla terra le *ragioni seminali*, destinandole ad avvolgersi in un corpo ad esse adatto. Quelle che ritornano dalla terra, dopo aver svolto la loro funzione, salgono al loro luogo di origine, ivi permanendo fino alla loro completa purificazione, dopo la quale ritornano in questo circolo eterno. Dopo l'esposizione, Herbert aggiunge questo suo commento: "Questa arcana filosofia, poiché non troverà credito presso il volgo inesperto, non si deve propagare. Dunque mi fermo, seguendo il consiglio di Quintiliano, che insegna ad allontanarci quanto più velocemente è possibile da quelle cose che non ci siano di aiuto" (Herbert, *De Religione Gentilium*, pp.76-77). Tra le due versioni che descrivono l'immortalità, l'una carica di poesia e di ottimismo, l'altra costretta alla dissimulazione, che avvicina le anime immortali ai semi degli



A lato: Giordano Bruno

essere viventi, sembra ovvio che la scelta di Herbert cada su questa seconda alternativa. Vi è ancora un altro punto del *De Religione Gentilium*, in cui è dominante la dissimulazione. Non si può però capirne il significato, se non si allarga l'esposizione all'altra barriera laica, che Herbert mette in campo contro il pericolo del dogmatismo religioso. La prima, come si ricorderà, è la teoria delle forme distinte; la seconda è la riduzione dei bisogni antropologici di tipo religioso a cinque articoli razionali, che rappresentano in forma estremamente generale ciò che c'è di comune in tutte le fedi religiose. Essi, senza entrare nel merito di ciascuna singola religione, dicono che tutte si riferiscono 1) a un Dio 2) gli dedicano un culto 3) stabiliscono che il comportamento al Nume più gradito è una vita proba 4) ammettono che del male compiuto ci si possa pentire 5) sostengono che dopo la morte saremo sottoposti a un giudizio sulle nostre azioni. Con queste enunciazioni, le più note ai suoi contemporanei, Herbert vuol significare che in tutte le religioni è presente quell'insieme di *notizie comuni* con cui Dio ha voluto rivelarsi all'uomo e che, proprio perché questi caratteri sono comuni, essi non legittimano nessuna religione più di un'altra. Da ciò si può dedurre che la consapevolezza di questa presenza è l'opposto del fanatismo e del dogmatismo,



ma di per sé non è una nuova religione accanto o sopra le altre.

Dati questi presupposti, sarebbe assurdo che Herbert finisse con l'indicare quale religione fosse superiore alle altre. Talvolta, però, egli si muove in questa direzione, ricorrendo (come accade nel capitolo XIV del *De Religione Gentilium*, intitolato *Congettura sulle cause e sui primordi del culto religioso presso i Gentili*) a una dissimulazione, per la quale i tre sacerdoti, che pronunciano altrettanti discorsi, in realtà esprimono una sua nascosta preferenza. Il primo sacerdote sostiene che non esiste da parte di Dio una creazione nel tempo e che il passaggio dal caos all'ordine, che noi chiamiamo mondo, è un atto creativo continuo, per cui all'estremo limite di tale mondo, esso seguita a partorire nuove terre e nuovi soli, che è una teoria, per quanto io so, che i classici non hanno conosciuto, ma che è accolta ed esposta da Giordano Bruno. La sostituzione surrettizia di una teoria bruniana a un principio teologico classico, rende già esplicito il fatto che il primo sacerdote esprime il pensiero dell'autore del *De Religione gentilium*. Il secondo sacerdote dà conto della struttura stessa del sistema teologico, dal quale Herbert è attratto. Al culmine vi è un Dio unico, che non disdegnando la compagnia di altre pure entità come lui, dopo l'uscita dal caos, aveva emanato leggi eterne, da cui fosse governata la vita sulla terra e, fissati i periodi che le forme seminali avevano da trascorrere nei corpi o fuori di essi in una eterna vicenda. A regolare l'attuazione di tali leggi eterne,

Dio e le altre entità sopracelesti avevano delegato gli dèi celesti, cioè quelli che avevano assunto la forma di astri, soli e pianeti e che inviavano sulla terra le loro influenze. Una terza categoria di deità è rappresentata degli dèi succelesti, che vivono a contatto con gli uomini e devono essere oggetti di culto, perché non accada che, come gli uomini hanno sottomesso e tormentato gli animali domestici, essi, che sono superiori rispetto agli uomini, non usino lo stesso trattamento verso questi ultimi.

Infine il terzo sacerdote attribuisce agli stessi elementi una propria divinità, conferendo loro la facoltà di muoversi per procurarsi il proprio nutrimento, come accade nel fuoco e nell'aria e anche nella Terra che, trascinata in giro da una propria forza interna, si muove con una pluralità di moti. Dunque, è qui esposto un insieme di principi abbastanza comuni negli autori tardorinascimentali fortemente influenzati dalla teologia del gentilismo, che, interpretati come preferenze herbertiane, contraddicono il suo proposito di non interferire sulle singole religioni al di là dei cinque articoli. Herbert si salvaguarda concludendo tutti i discorsi con una sua protesta, che denuncia che essi trattano argomenti veri, verisimili, possibili, falsi confondendoli tra loro. È comunque estremamente probabile che i sacerdoti non siano altro che una maschera dello stesso Herbert.

Infine per quanto riguarda l'ultimo distinto, che è il falso, esso non è mai assoluto, ma piuttosto un impossibile, un assurdo, che ci rende edotti della falsità di una proposizio-

ne determinata. Con ciò possiamo considerare esaurita l'indagine sulle forme distinte e ritornare al problema originario della verità: attraverso la teoria delle facoltà, che sono prensili capacità dei nostri sensi e della mente tali che non ci può sfuggire nessuna differenza che sia o nasca nell'oggetto, noi apprendiamo il vero degli oggetti. Quest'ultimo, però, non è la *cosa in sé*, che ci resta sconosciuta, ma la relazione che la provvidenza divina universale ha stabilito tra noi e gli oggetti, finché essi siano utili alla nostra vita e alla natura. Ugualmente la mente, quando scopre che l'*unità* è il principio del discreto e che il *punto* è il principio del continuo, non pretende di aver scoperto la natura in sé dei numeri o delle forme geometriche, ma solo qualcosa di utile per mantenere nella vita e nella scienza i limiti che la nostra mente non può superare. Dio ci ha informato dell'infinito e delle sue leggi eterne, ma non allo scopo di farcela conoscere, ma di rafforzarci nella consapevolezza dei nostri limiti e del desiderio di lui. Il risultato di tutto ciò è che la scienza appassiona Herbert, buon conoscitore delle opere di Galilei e in particolare de *Sidereus Nuncius* e del *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua o che in quella si muovono*. Inoltre, quasi traendo le conseguenze dalle sue teorie della creazione continua e delle ragioni seminali, egli pensa che quelle che hanno dato origine all'uomo siano dapprima nell'acqua e che successivamente la provvidenza divina universale abbia permesso agli uomini-pesci di trasformarsi in anfibi e quindi in animali terrestri. Il pas-

saggio dall'esperienza alla scienza avviene sottoponendo i dati sensibili dall'oggetto all'esame di *questioni*, che contengono in sé diversi principi razionali puri o categorie. Così, per esempio, un oggetto è sottoposto alle domande *se esista*, poi *che cosa sia*, quindi *quali qualità contenga in sé*, *quali quantità*, *quali relazioni abbia con gli altri oggetti* e così via procedendo, quasi anticipando la logica trascendentale kantiana, pur senza avere alle sue spalle la ricchezza della scienza newtoniana. La verità è dunque una logica fenomenica delle finalità, che, come sostenne



Sopra: Giambattista Vico

il Cassirer, dà origine a una nuova forma di naturalismo. Locke lo liquida come un innatismo in senso forte, là dove esso invece si assume il compito di difendere l'esperienza umana dalle insidie dell'infinito. L'unico grande autore moderno che lo difende è il nostro Vico, che, nel *De Antiquissima*, interpreta la verità, come suggerito da Pierre Gassendi, quale *verum-factum*, correggendo i lati oscuri di quella verità in una più limpida teoria dell'agire umano. Per dare poi un significato coerente ai tentativi herbertiani di conferire ai vari apporti culturali classici e moderni, rielaborandoli alla luce

di una visione sistematica e di un pubblico dominante, va fatto notare come un effettivo mutamento storico dipenda sia dal delinarsi dei termini di una rivoluzione scientifica sia dal fatto che questa deve essere accompagnata da un movimento culturale, che renda possibile la realizzazione storica di quello.

Herbert non è stato uno scienziato, ma occupandosi dei mutamenti dei valori religio-

si e morali, che avevano ricevuto impulso dai passi in avanti compiuti dalla scienza, ne favorisce il progresso e spiana il successo, muovendosi in una direzione esattamente opposta a quella degli avversari e persecutori di essa. Anche per questa ragione, oltre che per la sua avversione ai particolarismi in quanto focolai di discordie e di guerre, la sua testimonianza merita qualche attenzione.

***Nicola Badaloni***

*da "Critica Marxista", Bari, Edizioni Dedalo, marzo-giugno 2005*