

Modernità e ateismo

Premessa

A 50 anni dalla celebrazione del Concilio Vaticano II vogliamo studiare un fenomeno frutto della modernità che dal '700 in poi si è affermato in maniera evidente. Il Concilio ne parlava così:

“Anche la vita religiosa, infine, è sotto l’influsso delle nuove situazioni. Da un lato un più acuto senso critico la purifica da ogni concezione magica del mondo e dalle sopravvivenze superstiziose ed esige sempre più una adesione più personale e attiva alla fede; numerosi sono perciò coloro che giungono a un più acuto senso di Dio. D’altro canto però moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione. A differenza dei tempi passati, negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito o individuale. Oggi infatti non raramente questo atteggiamento viene presentato come esigenza del progresso scientifico o di un nuovo tipo di umanesimo. Tutto questo in molti paesi non si manifesta solo nelle argomentazioni dei filosofi, ma invade larghissimamente il campo delle lettere, delle arti, dell’interpretazione delle scienze umane e della storia, anzi anche delle stesse leggi civili, cosicché molti ne restano disorientati”¹.

Tenteremo un percorso stimolati da questa domanda: *“perché era virtualmente impossibile nella nostra società occidentale non credere in Dio, ad esempio, nel 1500, mentre nel 2000 a molti di noi questa appare come una scelta non solo facile, ma quasi inevitabile?”².*

Ci faremo aiutare dalle riflessioni di C. Fabro, H. De Lubac, Ch. Taylor notando che questo tragitto può essere spiegato attraverso alcuni passaggi teoretici progressivi (Fabro) ma anche attraverso mutamenti culturali e sociali (i cosiddetti vettori, secondo Taylor) anche contraddittori o in tensione tra loro, senza omettere la compresenza della non credenza o di nuove forme religiose accanto a forme religiose del passato. L’ateismo come atteggiamento diffuso è un fenomeno tipico della modernità ma è anche frutto di un certo tipo di cristianità occidentale. Esso è conseguente ad una ostilità aperta nei confronti della religione e del cristianesimo ma può anche accompagnare un’autentica ricerca di senso, o essere l’esito di un combattimento sostenuto da animi inizialmente religiosi come ci attestano queste parole di Engels risalenti nel 1839, alla sua corrispondenza con i fratelli Graeber:

¹ *Gaudium et spes* 7; in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1981, 783.

² Ch. TAYLOR, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England 2007, 41; tr. it. di P. Costa, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 41 (d’ora in poi *ES*).

“La mia religione era ed è pace tranquilla, beata, e se l’avrò anche dopo la mia morte allora sarò contento. Non ho motivo di credere che me la si voglia togliere. La convinzione religiosa è affare del cuore ed ha rapporto al dogma solo nella misura in cui questo contrasta, o non, al sentimento. Così possa lo Spirito di Dio, mediante il tuo sentimento darti testimonianza che tu sei un figlio di Dio, ma che tu lo sia mediante la morte di Cristo questo ancora non è certo; altrimenti il sentimento sarebbe capace di pensare, le tue orecchie di vedere. Io prego ogni giorno, anzi quasi l’intero giorno per trovare la verità, l’ho fatto appena ho cominciato a dubitare e però non faccio ritorno alla vostra fede; eppure sta scritto: chiedete e vi sarà dato. Io cerco la verità dovunque ho speranza di trovare un’ombra di essa; eppure non posso riconoscere la vostra verità come quella ch’è eterna. Eppure sta scritto: cercate e troverete. Chi è fra voi che al suo bambino che gli chiede del pane gli da una pietra? Quanto più il vostro Padre celeste! Le lacrime scendono dai miei occhi mentre scrivo questo, sono tutto sconvolto, ma sento che non andrò perduto, io arriverò a Dio al quale tutto il mio cuore aspira. Ed anche questo è una testimonianza dello Spirito Santo su cui io voglio vivere e morire, anche se la bibbia dicesse diecimila volte il contrario”³

Egli vive un combattimento tra i testi della Scrittura e certe conseguenti rappresentazioni di Dio, da una parte, e quanto invece esigerebbero la ragione e il sentimento dall’altra:

“Se tu fai ciò che sta nella Bibbia, aggiunge all’amico, allora non potresti più trattare con me. Nella seconda epistola di Giovanni (se non sbaglio) sta scritto che non si devono salutare gli infedeli, non una volta dir loro salve. Testi simili sono molto frequenti e mi hanno sempre scandalizzato. Voi non dovete fare più ciò che sta scritto nella Bibbia. Del resto se il cristianesimo ortodosso evangelico è detto la religione dell’amore, questo a me sembra la più strabiliante ironia. Secondo il vostro cristianesimo, Fritz, nove decimi dell’umanità saranno infelici e un decimo felice, e questo sarebbe l’infinito amore di Dio? Pensa come Dio sarebbe gretto se questo dovesse essere il suo infinito amore. È chiaro pertanto che se esiste una religione rivelata, il Dio della medesima sarà certamente più grande ma non può essere diverso da ciò che mostra la ragione. Altrimenti tutta la filosofia non è solo vana, ma perfino peccaminosa: senza filosofia non c’è formazione (Bildung), senza la formazione non c’è umanità, senza umanità non c’è a sua volta religione ... Con uomini come Schleiermacher e Neander io m’intenderò ormai, perché sono coerenti e hanno un cuore ... Specialmente per Schleiermacher ho un’enorme stima ... Tu riposi tranquillo nella tua fede come in un caldo letto e non conosci la lotta che noi uomini dobbiamo sostenere per chiedere se Dio è o non è Dio; tu non conosci la pressione del peso che si sente col primo dubbio, il peso dell’antica fede dove si deve decidere pro o contra, se continuare a portarlo o scuoterlo di dosso ... La religione è affare del cuore, e chi ha un cuore, costui può essere pio; se invece la pietà ha la sua radice nell’intelletto o anche nella ragione, costui non ha religione. Dal cuore germina l’albero della religione e adombra tutto l’uomo e succhia il suo nutrimento dall’aria della ragione; ma i suoi

³ F. Engels Werke und Schriften bis Anfang 1844. In Auftrag Marx-Engels Institut, Moskau, hrsg. Von D. Rjazanov, Marx-Engels Verlag, Berlin 1930, 530 s.

frutti, che portano in sé il sangue più nobile, sono i dogmi: ciò ch'è in più è dal Maligno. Questa è la dottrina di Schleiermacher, ed io mi attengo ad essa"⁴.

Oltre il sofferto combattimento di un'anima, nelle parole di Engels troviamo due punti salienti della modernità:

- la questione di come interpretare la Scrittura posta dalla rivoluzione scientifica a partire da Galileo, dalle scoperte di Darwin e dalla teoria evuzionista, dalla vita morale che esige un'idea di Dio compatibile con la ragion pratica
- l'uomo è essere religioso, è vero che senza l'uomo non può darsi la religione. Ma a quale facoltà essa va ricondotta? Un tentativo della modernità è di sottrarla alla ragione per consegnarla al sentimento.

Infine non dimentichiamo distinzioni come ateismo teoretico e ateismo pratico, tra un ateismo come negazione consapevole e voluta di Dio e un ateismo come reazione a false immagini di Dio o a contro testimonianze degli stessi credenti. Le guerre di religione hanno impressionato e ferito la coscienza europea e spesso hanno indotto a considerare il credo o la religione in sé come sinonimi di fanatismo, mentre ci si aspettava dalla ragione un compito di unificazione e di concordia.

Infine nella modernità si crea un vincolo particolare tra ateismo e umanesimo, che sfocia nel cosiddetto "**umanesimo esclusivo**". Troviamo qui uno dei paradossi della modernità: l'uomo da una parte viene ferito nel suo narcisismo perché con Galileo scoprirà di non essere più al centro dell'universo, con Darwin sarà posto davanti ad una continuità con il regno animale e in virtù dell'astronomia si percepirà un piccolo essere in un universo infinito; dall'altra parte dall'umanesimo in poi egli sarà al centro dell'indagine filosofica, sarà l'oggetto delle scienze dello spirito, sarà alla continua ricerca della propria dignità e grandezza. Nell'epoca moderna la coscienza di sé è l'unica zona franca rispetto al potere del dubbio (*cogito* cartesiano), il soggetto diventa la condizione di possibilità della conoscenza (Kant) e il principio metafisico della realtà (idealismo). L'uomo pensa di ritrovare se stesso e di diventare "adulto" recidendo ogni riferimento a Dio e a qualsiasi tipo di trascendenza. Sarà proprio in questo modo che riuscirà ad auto realizzarsi?

⁴ *Ibid.*, 530. 531. 546.

Prospettive e struttura metafisico – teoretica dell’ateismo

All’inizio proviamo a fare una radiografia dell’ateismo moderno, ad indicarne, per quanto possibile una struttura, una morfologia.

Prima di tutto i suoi possibili presupposti potrebbero essere⁵:

- la **prospettiva materialistica** secondo la quale la mia conoscenza e la mia possibile relazione si ferma all’esperienza sensoriale: se ritengo che non si possa conoscere altro oltre questa distinzione mi fermo ad una posizione di agnosticismo, se ritengo che non ci sia altra dimensione oltre quella attestata dai sensi adotto una posizione di ateismo
- la **prospettiva illuministica o razionalistica** che chiede unicamente alla ragione il perché delle cose, la conoscenza della natura e della storia. Si parte da un argomentare su Dio e la religione in termini puramente razionali e morali per ritenere infine l’ipotesi Dio ormai inutile per l’intellegibilità dell’universo e la spiegazione della vita sociale e politica
- la **prospettiva fenomenologica, immanentistica, marxistica, esistenzialistica** in cui la coscienza rimane chiusa in se stessa e si preclude ogni possibile relazione con la trascendenza.

L’ateismo moderno non si limita poi ad essere distruttivo, a scalzare ogni possibile fondazione della metafisica, ma si propone come **universale** e **costruttivo**, o almeno questa è la sua pretesa. Esso non appartiene a voci fuori coro o a piccole élite, ma è divenuto un fenomeno di massa che si propone di costruire l’uomo non più alienato e la sua vita sociale. Si racconta di Hume che, trovandosi un giorno a tavola a Parigi ospite di D’Holbach, avrebbe affermato ch’egli non credeva esistessero degli atei, perché egli non ne aveva mai visto uno. Ma si sentì

⁵ G. MARCEL, *L’athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse*, in *L’athéisme contemporain*, Edition Labor et Fides, Genève 1956.

rispondere: *“Noi siamo diciotto a tavola; quindici sono atei, gli altri tre non sanno che pensare”*⁶.

Ma c'è un peccato originale cui ricondurre l'ateismo moderno, e consiste in un'opzione metafisica che è il **principio di immanenza**, avvenuta con il cogito cartesiano. A detta di Cornelio Fabro, anche se il pensiero moderno non nasce consapevolmente ed esplicitamente ateo, imboccato il sentiero dell'immanenza, non può che confluire nell'ateismo. In che cosa consiste tale opzione?

Nella filosofia greca, in quella cristiana poi, fino alla sintesi scolastica, l'essere ha il primato sul pensiero. Il pensiero è in quanto è l'essere; l'essere, in quanto è, è anche pensabile e dicibile. Lo spirito umano, per conoscere, deve uscire da sé e accogliere o cogliere l'essere nel divenire, risalire dal contingente ai modelli eterni, astrarre la forma. Il pensiero è attivato dall'essere e riflette l'essere che lo precede; le stesse categorie logiche riflettono quelle ontologiche e i giudizi rispecchiano il reale. Il pensiero e il linguaggio sono coestensivi all'essere, ma a servizio di esso. La profondità divina o teologica dell'essere può essere detta per analogia o può risultare ineffabile perché oltre l'essere (cfr. l'Uno plotiniano). Il dubbio riguarda le apparenze, le esperienze legate ai sensi che possono ingannare. L'essenza c'è, ma non è la prima cosa che si mostra, non si offre ai sensi. La verità si svela e si nasconde di fronte alla ragione ma il dubbio non ha presa sull'essere. Il principio di immanenza esisteva anche nel pensiero classico. Ogni processo vitale era immanente in quanto ogni azione dei viventi nasce dal principio vitale e si compie in esso come perfezione delle sue facoltà operative. Al contrario, i processi del divenire nel mondo inorganico sono di semplice trasformazione. Anche il pensiero è considerato immanente, cioè incrementa se stesso. Il pensiero è quindi un processo perfettivo, non costitutivo dell'essere.

Con il *cogito* cartesiano il **primato slitta dall'essere al pensiero**: penso, dunque sono. Dalla certezza dell'autocoscienza dipende la certezza dell'essere. Mentre nel realismo l'essere, nel suo darsi e presentarsi alla coscienza, fonda e porta all'atto quest'ultima in quanto coscienza dell'essere e la verità è conformità all'essere, nel pensiero moderno, per mezzo del dubbio radicale, la coscienza inizia con e da se stessa, dal proprio atto di <<cogitare>>. L'essere si identifica con l'essere-in-atto della coscienza e si configura secondo le modalità di attuazione della coscienza. L'io è elevato ad atto e l'atto è colto come divenire e fondamento di se stesso. Per essere certa dell'essere la coscienza non deve uscire da sé per cogliere la realtà, bensì rientrare in se stessa. L'essere c'è in quanto è dato nel e dal pensiero. Il pensiero non è più a servizio, ma acquista potere sull'essere: il dubbio non riguarda più la sola esperienza sensibile, ma si estende alle verità matematiche, all'esperienza del proprio corpo, al reale stesso. Nella tradizione precedente il pensiero è coestensivo all'essere: ora, con Cartesio l'unica zona esente dal potere del dubbio è l'autocoscienza pensante, quindi l'essere certo è interno

⁶ P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, t. I, 171

all'autocoscienza e progressivamente l'essere diventerà coestensivo al pensiero. Dio non è più incontrato prima di tutto come *Ens realissimum*, ma come "contenuto di una idea innata", come oggetto di pensiero. Mentre nella tradizione classica la verità dell'essere, che si rendeva anche contenuto, fondava la verità dell'atto di coscienza, ora con il *Cogito* "è lo stesso porsi in atto del *Cogito* che deve porre la verità dell'atto (di coscienza) a fondamento della verità del contenuto (di essere) derivando la verità del contenuto da quella dell'atto. E poiché l'atto, quando si pone come inizio, non ha altra verità che quella del suo porsi e farsi, ecco che il contenuto è il suo stesso divenire e la sua verità è distolta nella pura storicità dell'essere umano o *Dasein*"⁷. L'identità di coscienza ed essere diventa anche l'identità di essere e tempo e di essere e storia senza residui. Nella tradizione classica l'atto di coscienza non è inizio, ma risposta causata dalla meraviglia di fronte al porsi dell'essere. È vero che il pensiero moderno ha prodotto sistemi filosofici molteplici e anche in contrasto tra loro (idealismo, empirismo, positivismo, marxismo, esistenzialismo ...) ma c'è una storia interiore del principio di immanenza che come un filo rosso li collega, in cui esso si radicalizza sempre più. Nella tradizione classica la conoscenza è positività, affermazione in risposta alla positività originaria dell'essere. Attraverso la positività si manifesta anche la negatività, il non essere. Ora, nell'alveo del principio di immanenza "la conoscenza è concepita come negatività attiva: ossia ch'è la negazione il momento costitutivo dell'affermazione, ch'è la mediazione del non essere a rendere possibile l'affermazione dell'essere"⁸. Il significato gnoseologico dell'immanenza dice che la coscienza non è più coscienza dell'essere ma coscienza di sé, ha per oggetto se stessa. Il suo primo oggetto non è un al di là del pensiero e una realtà trascendente diventerà impensabile. Alla conoscenza è negata ogni possibilità di trascendenza: mentre nella tradizione filosofica classica la coscienza rientrava in se stessa dopo essere uscita da sé verso la Trascendenza per poter di nuovo rielaborare l'essere nel *Logos*, nella filosofia moderna il primo movimento è l'identità dell'autocoscienza che afferma qualsiasi altra realtà come oggetto di pensiero senza uscire realmente da se stessa e avere a che fare realmente con la Trascendenza. La realtà è rappresentazione e la coscienza è unicamente atto nella sua immediatezza. Non c'è un fuori e un dentro nel conoscere, ma il suo carattere essenziale e fondamentale è l'immediatezza del dato appreso nell'autoriflessione. Il dato è trovato soltanto nel rapporto all'io, è ciò che il soggetto o la coscienza ha, è contenuto nei dati di coscienza, è risultato dell'atto di coscienza. Ciò non va concepito come un'inclusione spaziale, ma come un esser-condizionato: l'oggetto non può essere posto senza il soggetto, il dato non può essere accolto senza il conoscente. Tutto questo può essere detto come appartenenza essenziale di soggetto e oggetto, come correlazione di coscienza e contenuto in maniera tale che essere significa oggetto di coscienza, contenuto di coscienza, essere di coscienza. Nel sistema dell'immanenza la possibilità di una realtà trascendente come esistente in se stessa

⁷ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma 1964; a cura di M. Lattanzio, Edivi, Roma 2013, 976 (d'ora in poi IAM)

⁸ *Ibid.*, 977.

indipendentemente dal soggetto che la pensa è una contraddizione. Non si da essere fuori dalla coscienza, l'io è solo soggetto, solo attività, e non può avere nessun sostrato. L'esistenza propria è data solo nell'autointuizione, nell'essere oggetto di se stessi e l'esistenza delle altre cose è data nella relazione all'io che le determina come contenuti di coscienza. Lo stesso concetto di esistenza è pensato a partire dall'autocoscienza del soggetto. Quando si presenterà il filone spiritualistico dell'idealismo tedesco, che ci dirà che solo l'Assoluto è, tale Assoluto si manifesta come intelletto e nell'intelletto, dove può comprendersi e diventare oggettivo. Con il principio di immanenza la realtà è esser dato ad una coscienza, ed **essere reale** significa **essere contenuto di una coscienza in generale**. L'atto ha la priorità ed è fondante, rispetto al contenuto che è fondato. Nelle filosofie contemporanee l'immanenza raggiungerà la sua forma più esplicita e radicale. La coscienza è rapporto al mondo e l'essere nel mondo è un essere finito in maniera essenziale. La coscienza diventa costitutivamente storica e temporale, si progetta nel mondo secondo prospettive finite, nell'orizzonte della possibilità radicale che possibilizza tutte le possibilità che è l'essere per la morte. Si arriva al punto in cui il termine immanenza scompare per lasciare il posto a quello di trascendenza, intesa però come essere e attuarsi nel mondo, come il proiettarsi del soggetto nel mondo secondo forme e contenuti finiti. Il mondo finito diventa il fondamento della presenza dell'essere e l'Assoluto esce dall'orizzonte della coscienza. **Dall'immanenza autentica** come presenza intenzionale dell'essere alla coscienza, o **perfettiva** in quanto, quando il soggetto della presenza e l'oggetto che si fa presente si incontrano nel conoscere, si elevano nell'essere, passiamo, nella modernità, **ad una immanenza costitutiva** che risolve l'essere nelle forme e nei modi di attuarsi della coscienza e culmina nella dispersione totale del puro stare a vedere o del puro agire. L'essenza originale del conoscere è posizione simultanea di immanenza e trascendenza, di un esser dato e un esser ricevuto. Il conoscere sarebbe anzitutto un ricevere, l'averne un dono che esige di riconoscere nel momento stesso il donatore. Come viene riconosciuto l'immediato esistente che entra nel processo di mediazione subordinato al soggetto conoscente, così chiede di essere riconosciuto l'Immediato in sé che sta al di sopra del conoscente, l'Intelligenza divina a cui l'intelletto umano è subordinato. Non c'è immanenza senza trascendenza e il passaggio alla Trascendenza è insito nell'immanenza medesima, in quanto la fonda e la porta a compimento. Invece nella modernità il conoscere diventa un produrre, un agire del soggetto, e l'immanenza si fonda su se stessa e si pone in contrapposizione alla Trascendenza, fino a prevaricarla⁹.

Se volessimo tentare una sorta di "lastra" o di "topografia" dell'ateismo moderno proviamo con Fabro a delineare questi tratti costitutivi¹⁰:

⁹ IAM, 975-997.

¹⁰ IAM, 24-30

- storicamente l'ateismo moderno è sorto da alcune problematicità: l'impossibilità di trascendere il mondo finito dell'esperienza, la difficoltà a concepire la realtà spirituale e la realtà materiale nella loro originalità e nella loro distinzione, l'impossibilità di comporre la libertà dell'uomo con la libertà o onnipotenza di Dio, l'immane fatica a conciliare il problema del male con l'esistenza di Dio
- teoreticamente l'ateismo sceglie una sfera della realtà esclusiva per principio delle opposizioni e delle diversità. La struttura ontologica dell'ateismo è il **monismo**. Esso può essere materialistico, e in esso l'esclusione di Dio e della dimensione spirituale sono ovvie, ma può anche essere spiritualistico. In questo caso il passaggio all'ateismo è più subdolo perché i sistemi di Spinoza o di Hegel pongono Dio al vertice, formalmente si presentano come teologici, ma sopprimono la distinzione metafisica tra Dio e il mondo. L'essere è unico, che si chiami Sostanza (di cui pensiero ed estensione sono due modi) o Soggetto assoluto, Concetto, dei quali le singole realtà finite non sono che momenti o manifestazioni. Nel realismo metafisico o nella tradizione ebraico-cristiana Dio in sé è ineffabile, ma a partire dalla realtà e dall'uomo possiamo dire, per analogia, qualcosa. Dio è separato dal mondo così come il mondo da Lui, per un suo atto libero in quanto Principio. Ciò permette anche al mondo di essere. Ma Dio rimane principio che sostiene il mondo finito nell'essere, e il mondo dipende nell'essere dal suo principio. Noi possiamo dire qualcosa di Dio per analogia, cogliendolo cioè nel suo rapporto con il mondo, perché il mondo e ognuno di noi partecipa dell'essere mediante un atto di essere. Se neghiamo uno dei due termini della relazione (Dio o mondo), nella nostra conoscenza e nella nostra relazione neghiamo anche l'altro. Non potremmo neanche giungere al Motore Immobile aristotelico, il quale, seppure non ha alcuna relazione transitiva con il finito, è però raggiunto in quanto causa finale, causa ultima del movimento del finito. Il monismo spinoziano e quello hegeliano non conducono ad un Dio personale Principio, ma alla Natura o allo Spirito che non sono principi di alcunché in quanto non esiste una realtà finita da essi separata, pur in una relazione di dipendenza ontologica
- esistenzialmente le varie forme di ateismo, che considerano non coniugabili la libertà di Dio e la libertà umana (la prima impedirebbe la seconda) e che sorgono per affermare la libertà dell'uomo, alla fine non fanno altro che **capovolgere la libertà nella necessità**. Nel caso del materialismo la libertà si riduce ad essere il tentativo di far convergere gli istinti e i sentimenti originariamente in conflitto perché non ci si autodistrugga. A tal fine è necessario un arbitro, in genere lo Stato, che determini la libertà di ognuno come semplice "poter fare", determinando l'ambito in cui l'azione non deve incontrare ostacoli. Nelle forme di monismo spiritualistico la libertà deve svolgersi secondo la necessità dell'Idea, dell'Io impersonale, della dialettica storica. Anche l'esistenzialismo ateo cade nella negazione della libertà che vuole affermare: per esso infatti *"l'essere è scelta, ma una scelta di essere ciò che si è, la scelta cioè di*

non scegliere, perché se l'uomo dovesse scegliere qualcosa al di là di sé, e la sua scelta fosse condizionata da qualcosa di diverso da sé, non sarebbe più scelta"¹¹. L'uomo effettivo, il singolo è il primo soggetto dell'essere ma, se non sceglie e non è libero, non è semplicemente.

- Fenomenologicamente nella tradizione classica la coscienza sorge di fronte alla presenza del reale e alla presenza del suo principio (Archè, Dio personale). L'intenzionalità della coscienza è rapporto di presenza: la coscienza è al cospetto dell'essere ed esce da sé per poterlo pensare e dire. *"E l'ente nel suo darsi immediato s'illumina da sé: quindi il darsi dell'essere alla coscienza - <<l'ente è>> è atto sintetico per la coscienza e altro non può essere ... Sintetica sarà perciò tutta la conoscenza del reale, immediata o mediata che sia; il conoscere analitico è riservato alla sfera formale del possibile"*¹². Alla presenza dell'essere nei diversi livelli la coscienza coglie la materia e lo spirito nella loro originalità, distinzione e relazione, non dice l'essere in modo univoco, ma analogico. L'essere è sintetico, tiene insieme dimensioni diverse per cui necessariamente è espresso in maniera analogica. La **sinteticità dell'essere**, per l'uomo, consiste nel percepire la propria coscienza finita separata dall'ente, ma in grado di riconoscerlo e coglierlo nell'essere, nel pensare e dire analogicamente i diversi livelli di essere perché colti, nel ricondurre al Principio trascendente il molteplice. Per Dio la sinteticità si fonda nell'infinità del proprio essere che lo distingue da ogni ente finito ma che, per la relazione di creazione, si interna nel più intimo del finito e, nella teologia cristiana, per l'Incarnazione, partecipa direttamente e più intensamente alla sofferenza, al dolore, alla morte. Con l'inizio del principio di immanenza la coscienza frantumerà la sintesi delle diverse dimensioni del reale. Mentre prima ogni opposto significava nella relazione con il contrario, ora la coscienza dirà che la realtà è solo spirito, o che è solo materia: *"Dire che tutto è materia o che tutto è spirito, è dire un bel niente, poiché, sopprimendo le distinzioni, si sopprime ogni posizione e si annulla perciò quella presenza dell'altro che ha fatto sorgere il problema stesso"*¹³
- Logicamente il principio di immanenza dà **il primato al principio di identità**. Ma se Dio non è il mondo e il mondo non è Dio, se lo spirito non è la materia e la materia non è lo spirito, può il principio d'identità essere l'unico criterio logico e il fondamento del conoscere stesso? Se l'uomo si apre al conoscere mediante la presenza del molteplice e formula il giudizio in virtù della distinzione di sé dal mondo, può la conoscenza fondarsi sul solo principio di identità o dare ad esso il primato? Può l'uomo

¹¹ *Ibid.*, 25

¹² *Ibid.*, 56

¹³ *Ibid.*

comprendersi solo mediante se stesso e il mondo risultare intellegibile solo in se stesso? Il principio di identità regola la logica, per poter definire, ma non può regolare l'esperienza che ci ricorda la nostra distinzione rispetto al mondo, la differenza dell'altro, che non siamo Dio, che attesta la molteplicità e la finitezza. Se vogliamo attingere all'esperienza e muovere da essa abbiamo bisogno del principio di contraddizione, e il principio di identità deve fondarsi sul principio di contraddizione, e non viceversa. Se l'uomo è anche "più" del mondo e il mondo a sua volta è "tanto di più" che il singolo uomo, e il mondo e l'uomo sono "tanto di meno" rispetto l'essere, che rimane il fondamento, il primo rapporto dell'essere e del conoscere non consiste in un tranquillo identificare e definire, ma avviene come urto, come ferita, come fatica di tenere insieme, nel simbolo, dimensioni in sé contraddittorie se si rimane nel puro livello logico. Accettare il principio di contraddizione come il *primum* su cui poi fondare il principio di identità significa porre l'esigenza del trascendimento e della trascendenza, porre implicitamente già la questione di Dio. **Il pensiero** non vive grazie al principio di identità, procedendo per necessari e continui passaggi logici, ma **vive grazie al principio di contraddizione** sul quale il primo si fonda. È l'esperienza della contraddizione che spinge il pensiero ad uscire da se stesso verso la trascendenza, e il principio di contraddizione può essere considerato come la traccia della derivazione del pensiero logico-metafisico, pur nella sua legittima autonomia e nel suo rigore scientifico, dal racconto mitologico. Tale presupposto rende il pensiero aperto e disponibile anche per una Rivelazione soprannaturale di Dio che avvenga in maniera paradossale. La modernità ha ridotto l'appartenenza del pensiero all'essere a pura identità, che significava distinzione e dipendenza della coscienza dall'essere, precludendo ogni mutuo processo di fondazione grazie al trascendimento, cioè alla posizione di un Principio supremo che pone il rapporto senza esservi soggetto.

Nel procedere alla disamina del percorso dell'ateismo moderno rimane sullo sfondo che si dà un unico concetto autentico di Dio, *"l'ammissione di Dio come supremo Principio ontologico ch'è l'essere supremo, distinto dal mondo da lui creato, ch'è insieme il supremo Principio spirituale, cioè conoscente e volente e perciò personale, quindi anche causa totale e libera del mondo"*¹⁴.

¹⁴ *Ibid.*, 29

Passaggi storico teoretici

Il *cogito* cartesiano

Come la storiografia filosofica fa iniziare con Cartesio il pensiero moderno, così Cornelio Fabro fa iniziare con **Cartesio** l'opzione del principio di immanenza che segnerà in maniera irreversibile l'intero corso della filosofia moderna e anche le sorti di quella contemporanea. Poco sopra abbiamo visto in che cosa consiste la scelta fondamentale e quale differenza rispetto alla tradizione antica e medievale. Ora cogliamo gli scenari che il filosofo francese apre per la modernità.

- Prima di tutto egli pone un dualismo metafisico: *res cogitans* e *res extensa*. Ciascuna *res* è se stessa senza l'altra e indipendentemente da essa. Diventa problematico istituire nell'uomo un rapporto tra le due dimensioni (attraverso la ghiandola pineale). La sinteticità dell'essere è frantumata. Dopo Cartesio alcuni sceglieranno in maniera esclusiva la materia come unica realtà o principio (versione materialistica),

altri sceglieranno lo spirito come unica realtà e principio (spiritualismo). La frattura fra il corpo e l'anima, fra il mondo e l'io rinviavano anche alla frattura tra l'uomo e Dio, che come frutto ha prodotto la frattura tra ragione e fede. Una delle cifre con cui poter interpretare la modernità rispetto alla tradizione filosofica che la precede può essere proprio l'esperienza della "frattura" di dimensioni unite nel simbolo e grazie alla sinteticità dell'essere.

- In secondo luogo, egli inaugura una concezione meccanicistica della natura. Egli identifica due principi primi costitutivi della realtà fisica: **materia** e **movimento**. Mentre per Galilei la materia è anche pesantezza, è anche un grave, per Cartesio la materia è caratterizzata dalla sola estensione, è puro spazio geometrico. Dunque, ovunque c'è spazio esteso c'è materia, e non esiste il vuoto. Il mondo è estensione infinita. Il movimento crea gli oggetti particolari rompendo la continuità estesa per muovere alcune parti rispetto ad altre. Lo spazio è sempre infinito e la quantità di movimento esistente nel mondo permane identica. **Il movimento non ha bisogno di nessuna causa e nessun motore per conservarsi**; una volta che è stato introdotto da Dio nell'estensione produce una serie di oggetti particolari che si condizionano a vicenda come le parti di un organismo meccanico. Il movimento in questione è solo movimento locale, spostamento di un oggetto da un luogo all'altro, e non mutamento rispetto alla forma, al colore e alla quantità. Al di là delle tre leggi naturali che regolano gli stati di movimento e quiete (un corpo mantiene il proprio stato finché non è urtato da un altro, quando un corpo si muove non può trasmettere nessuna quantità di moto che prima abbia ricevuto in maniera equivalente, anche se il movimento di un corpo segue una linea curva, le sue parti continuano a muoversi secondo una linea retta), non c'è nessuna causa finale che renda possibile il divenire dei fenomeni. Ci sono solo cause meccaniche (materia-estensione) e movimento. La natura diventa un meccanismo che funziona regolarmente, e tale funzionamento va compreso in maniera puramente immanente, interna, senza ricorso a cause o prospettive esterne. Dio si limita a dare il "là" iniziale, poi la macchina procede da sé. Per questo motivo il filone meccanicistico e razionalistico escluderà continuamente la possibilità dei miracoli come interventi di Dio che sovvertono anche le leggi naturali. Non a caso Marx e i marxisti si sono rifatti all'elemento materialistico della fisica cartesiana: *"Nella sua fisica, Descartes ha dotato la materia di una forza autocreativa ed ha concepito il movimento meccanico come il suo atto vitale. Egli aveva separato completamente la sua fisica dalla metafisica. All'interno della sua fisica la materia è l'unica sostanza, l'unico fondamento dell'essere e del conoscere"*¹⁵. Anche un materialista come D'Holbach contesterà tutti i tipi di prove dell'esistenza di Dio perché basate sul falso principio che la materia non esiste da se stessa, che essa non

¹⁵ K. MARX – F. ENGELS, *Die Heilige Familie*, in *K. Marx – F. Hengels Werke*, Berlin 1958, Bd II, p. 133

possa muoversi in virtù della sua natura e che sia incapace di produrre quei fenomeni che si vedono nel mondo.

- In terzo luogo nella tradizione classica il volere è conseguente al conoscere, pur mantenendo la sua libertà e l'agire è una delle categorie dell'essere. In Cartesio **la libertà assume il primato sull'essere e sul conoscere**, diventa la loro condizione di possibilità. Il Cogito non è un atto necessario, ma un atto di volontà: la libertà decide di sospendere l'assenso a ciò che finora è stato tramandato come verità evidente e la libertà delimita i confini della zona che riposa nella certezza di esistere. Il soggetto sceglie di porre in dubbio le stesse verità matematiche, perfino l'esperienza del proprio corpo. Alcuni interpreti, come lo stesso Fabro, fanno risalire questa deriva all'incrinatura dell'equilibrio raggiunto con Tommaso nella tarda scolastica, con autori come Guglielmo di Ockam o Duns Scoto. In fondo con queste correnti di pensiero le possibilità conoscitive della ragione vengono maggiormente circoscritte: verità che prima potevano essere dimostrate razionalmente ora divengono irraggiungibili. La ragione umana, corrotta dal peccato originale, ha bisogno della fede anche per verità che secondo Tommaso erano attingibili dalla ragione. Cartesio prefigura così la possibilità delle varie posizioni volontaristiche e anche dell'esistenzialismo del '900, per il quale la verità è "figlia" dell'agire e della scelta e diventa progressivamente cominciamento. In realtà l'esistenzialista ateo Sartre vede una scissione nella concezione della libertà cartesiana, quasi che il filosofo Cartesio proceda nella direzione di negare Dio per salvare l'uomo mentre l'uomo Cartesio vuole affermare Dio. Per Cartesio ogni atto impegna tutto il pensiero, è un pensiero autonomo che si pone. Tale autonomia del pensiero manifestata soprattutto nell'esercizio del dubbio non ha un esito produttivo: nel momento in cui la ragione, a partire dal rapporto con se stessa, si trova a ricostruire lo scibile, ha a che fare comunque con un ordine obiettivo di relazioni, con un ordine prestabilito di essenze di fronte alle quali alla soggettività rimane la semplice libertà di aderire al vero. Se così non fosse, avremmo un pensiero confuso, una verità mutila: il soggetto stesso sarebbe destinato a scomparire e non esiste più differenza tra pensiero e verità. Il vero consisterebbe nella totalità del sistema dei pensieri. Se l'uomo non può produrre nessuna idea ma semplicemente contemplarla, gli resta, a livello di libertà, la semplice capacità negativa di dire no a tutto ciò che è vero. La libertà si configurerebbe come potenza di dire no per salvare l'uomo nella sua autonomia di fronte al sistema rigoroso delle idee o come potenza di comprendere e giudicare¹⁶.
- In quarto luogo è rilevante la questione del cominciamento. Nella tradizione antica e medievale il cominciamento è Dio. La sua esistenza in quanto Principio trascendente dell'essere garantisce l'esistenza degli enti e la sua conoscenza degli enti garantisce la

¹⁶ J – P. SARTRE, Descartes, Coll. *Les classiques de la liberté*, Paris 1946, 12 ss

nostra conoscenza di essi. L'essere, in quanto tale, è *unum, verum, bonum*, ed ogni ente, partecipando dell'essere, partecipa per il suo grado all'unità, alla verità, alla bontà. Noi siamo posti nella verità e nella possibilità di conoscerla. Cartesio, nella scelta di costruire un nuovo edificio filosofico, alla luce della nuova immagine del mondo che stava emergendo, pone anche un nuovo fondamento. Esso non è più in Dio, ma nel soggetto autocosciente. Si pone allora la domanda: mentre il soggetto cosciente di se stesso è fondamentale perché diventa condizione di possibilità di ogni conoscenza ed è colui grazie al quale si può risalire all'essere, che ruolo ed importanza assume Dio? Alcuni interpreti di Cartesio sostengono che Dio, nel nuovo edificio della conoscenza e nella nuova immagine del mondo, ha la semplice funzione di "ponte", di colui che trae fuori l'autocoscienza dall'isolamento e la collega alla realtà di cui è creatore. Egli si riduce ad essere un ponte necessario perché non ci sia solo l'autocoscienza. Cartesio offrirebbe il fianco a quella linea di pensiero, insita nella modernità, che progressivamente espelle Dio dalla conoscenza e dalla realtà. Del resto, proprio in Cartesio fa capolino per la prima volta nel pensiero filosofico l'ipotesi che, se sbagliamo nel conoscere, è perché Dio ci inganna e non ci ha posti originariamente nella verità. Tale ipotesi è così sorprendente che poi scompare per far posto a quella del "genio maligno".

Bayle e la possibilità di una società di atei.

Un secondo passo teoretico importante nel sentiero dell'ateismo avverrebbe, secondo Fabro, con **Pierre Bayle** (1647-1706)¹⁷. K. Marx considera Bayle colui che ha dissolto mediante lo scetticismo la metafisica e che ha annunciato l'avvento di una società di puri atei, in quanto un ateo può

¹⁷ IAM, 173-197

essere un uomo rispettabile. Infatti l'uomo non si degrada con l'ateismo, ma con la superstizione e l'idolatria. Nel **1680** compare nei cieli d'Europa una cometa che viene giudicata dalle masse un segno divino presagio di malaugurio, foriero di eventi funesti, un castigo nei confronti di quanti coltivavano l'incredulità e professavano l'ateismo. Egli nel 1682 pubblica *Pensieri diversi sulla cometa*. Egli dichiarò il passaggio della cometa un evento semplicemente naturale: non possiamo ritenere per veri i presagi attribuiti al passaggio delle comete. Egli mette a confronto l'**ateismo** con l'**idolatria** e la **superstizione**. Egli non era stato tenero con l'ateismo: *“Se si considerano i giudizi che gli atei si formano riguardo la divinità, di cui negano l'esistenza, si può vedere un orribile eccesso di accecamento, un'ignoranza prodigiosa della natura delle cose, uno spirito che sconvolge tutte le leggi del buon senso e che si forma una maniera di ragionare falsa e disordinata più di quanto si possa dire”*¹⁸. Egli procede in questo testo nella sua querela dell'ateismo:

1. Attribuire ad un intervento speciale di Dio (o miracolo) ogni fatto straordinario della natura, come fanno certi cristiani, significa fomentare la superstizione e l'idolatria. Certi fatti straordinari della natura vanno attribuiti a cause naturali, alle leggi generali della natura. Si raccomanda una sobrietà teologica: non si nega in se stessa la possibilità dei miracoli, ma interpretare eventi conseguenti a leggi naturali come presagi divini e legarli alla Provvidenza divina significa coltivare l'idolatria e la superstizione e mettersi allo stesso livello del paganesimo
2. L'interpretazione miracolistica è controproducente perché, piuttosto che confutare l'ateismo, torna a vantaggio dell'idolatria e della superstizione. Se Dio da sempre, soprattutto per mezzo dei profeti, ha avuto in abominio l'idolatria, può esibire miracoli sperando che l'idolatria possa frenare l'avanzata dell'ateismo?
3. Dio odia più l'idolatria e la superstizione, che non l'ateismo. Il secondo è semplice rifiuto, la prima furto, perché false divinità rubano la gloria che appartiene legittimamente all'unico Dio, e prostituzione, in quanto ci si concede ad esse. È più grave avere un falso concetto di Dio e adorarlo nelle creature o non avere alcun suo concetto e non rendergli onore?
4. La teologia ci ricorda che senza una grazia speciale nessun uomo può operare per il puro amore di Dio. Ma l'uomo può comportarsi onestamente e fare buone azioni per i soli motivi umani, per inclinazione, per amore della lode o per paura del biasimo: è possibile che anche persone senza religione possano osservare una forma di convenienza e onestà civile. I pagani potrebbero essere capaci di grandiose e nobili azioni: la sobrietà, la castità, l'integrità morale, il disprezzo per le ricchezze, lo zelo per il bene pubblico, l'inclinazione a rendere buoni uffici al loro prossimo. Esse non procedono dall'amore di Dio e non tendono a dargli onore e gloria, ma l'amor proprio ne è la base, lo scopo e il sostegno nel loro esercizio. Per non ridurre il valore della religione Bayle riprende S. Agostino nel definire le

¹⁸ P. BAYLE, *Pensées diverses sur la Comète*; &223, ed. Rotterdam 1704, t. I, 237

grandi azioni dei pagani *splendida vitia*¹⁹. Tale definizione entra nel vivo del rapporto natura-grazia

5. Molti cristiani, d'altra parte, pur ammettendo i principi della morale cristiana e del Vangelo, vivono in contrasto con i medesimi. Non basta credere per praticare il Vangelo e non basta aderire con la mente a certi principi per conformar visi anche con la volontà e con la pratica
6. Anche il pagano può aver presenti alcuni principi morali: un ingrato è degno di biasimo, un figlio che rispetta suo padre va lodato, il tutto è più grande di ogni sua parte. Pagani e cristiani possono condividere le stesse idee di gloria e di onore e atei come Epicuro e Plinio possono avere una vita onesta e regolata. D'altra parte il vero problema sta nella condotta degli idolatri: costoro sono dei veri atei e in alcuni casi la conoscenza di Dio rende i crimini di un idolatra più atroci. L'idolatria rende gli uomini più chiusi alla conversione rispetto all'ateismo
7. Offende maggiormente Dio chi rappresenta la divinità addirittura responsabile di crimini, come hanno fatto i pagani con Giove, rispetto a quegli atei che come Epicuro credono in un ordine dell'universo. L'attributo fondamentale di Dio è la sua santità
8. L'aseità o indipendenza è la perfezione più sublime di Dio. Considerare Dio, come fa Epicuro, felice in se stesso, indipendente e non curante delle vicende del mondo è un errore più piccolo rispetto a chi, come gli autori pagani, lo ha concepito come dipendente dalle vicende del mondo

Bayle pone in confronto il "paganesimo" inteso come religione corrotta, idolatrica, come insieme di mitologie che convalidano la sregolatezza dei costumi e l' "ateismo" di alcuni atei teoretici che vivono secondo principi di onestà e correttezza naturale. Si danno persone che si dicono religiose che conducono una vita disonesta e alcuni atei (a livello teoretico) che conducono una vita onesta.

¹⁹ P. BAYLE, *Eclaircissement I*, in *Dictionnaire historique et critique*, ed. De Maizeau, à Basle 1738, t. IV, fol. 617. Riportiamo il senso del concetto agostiniano: "Anche quando potrebbe sembrare che l'anima comandi in modo encomiabile sul corpo e la ragione sui vizi, se l'anima e la ragione non sono al servizio di Dio come Egli ha comandato di essere servito, non possono assolutamente comandare in modo giusto al corpo e ai vizi. Come la mente può essere padrona del corpo e dei vizi, se non conosce il vero Dio e non si sottomette alla sua legge, prostituendosi invece ai demoni più viziosi e corruttori? In tal senso, le virtù che l'anima crede di avere e per le quali comanda al corpo e ai vizi, quale che sia il fine da conquistare e da possedere, se non sono riferite a Dio, sono anch'esse vizi piuttosto che virtù. Benché in tal caso infatti qualcuno le consideri virtù vere ed oneste, quando sono riferite a se stesse e si ricercano proprio per se stesse, anche allora esse sono gonfie di orgoglio e non debbono essere indicate come virtù, bensì come vizi. Come infatti ciò che fa vivere la carne non viene dalla carne, ma è superiore ad essa, così ciò che procura la felicità della vita all'uomo non proviene dall'uomo, ma è superiore a lui, e non solo a lui, ma a tutte le potenze e le virtù celesti" (AGOSTINO, *De civitate Dei* XIX,25 in J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Patres latini*, Parisii 1845, t. XLI; tr. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, 985).

Il giudizio di Marx, in questo senso, non ci sembra corretto, in quanto il nostro autore non considera la religione in sé, ma le religioni pagane, e non riflette sull'ateismo in sé ma su alcuni atei che possono ispirarsi e vivere secondo principi di onestà e correttezza. D'altra parte, se si guardano gli effetti dello scritto sulle comete, esso insinua un certo rispetto per alcuni atei speculativi e diffonde un certo sospetto di ipocrisia e di insufficienza verso la religione in generale: *"La credenza e l'amore della Divinità non sono affatto l'unico movente delle azioni umane. Ci sono anche altri principi che fanno agire l'uomo ... L'amore della gloria, la vergogna per l'infamia, il timore della morte o dei tormenti, il desiderio di una carica onorifica agiscono con maggiore forza su alcuni uomini che il desiderio di piacere a Dio e del timore di violare i suoi comandamenti"*²⁰. S. Tommaso non aveva concepito in maniera magica il rapporto tra natura e grazia né sottovalutato la possibilità della natura umana nel determinarsi moralmente, ma Bayle insinua con queste parole il senso di **un'impotenza morale della religione** come tale. Già Giordano Bruno, desiderando un rinnovamento della civiltà, non se lo aspettava certo dalle religioni tradizionali o dalle diverse confessioni cristiane, ma prefigurava una nuova religione, la religione che spinge all'eroismo delle virtù e ad inseguire il merito. Fabro attribuisce a Bayle un errore di metodo e di fondo: *"... l'errore di metodo (e di fondo?!) del Bayle è di avere scambiato l'esistenza con l'essenza, di aver elevato la situazione di fatto a un principio di diritto e di avere perciò indubbiamente favorito la posizione dell'ateismo, forse al di là delle sue intenzioni. La scissione fra morale e religione, come è ammissibile in linea di fatto, grazie precisamente alla libertà fondamentale di cui gode l'uomo di scegliere il bene o il male, non è ammissibile in linea di diritto: sarebbe infatti un riconoscere la superiorità dell'ateismo sulla religione e della società atea su quella religiosa. Si deve ammettere allora che Bayle non si è cautelato a sufficienza contro la deduzione marxistica ossia della possibilità di una società di atei, perfetti galantuomini, e perciò anche della sua superiorità: quindi l'accusa di ateismo, in un ambiente di così accese controversie confessionali com'era l'Europa tra la fine del sec. XVII e l'inizio del sec. XVIII, non poteva e non doveva stupire"*²¹.

Perché è rilevante ai nostri fini questa *querelle* in merito alla possibilità di atei che vivono moralmente in confronto alla triste realtà di cristiani che vivono in maniera fanatica il loro credo o contravvenendo ai principi morali? Bayle applica alla vita morale la stessa operazione che Cartesio aveva fatto nella vita teoretica. Mentre il secondo aveva dissociato la verità alla certezza (il cammino verso la verità è il cammino del dubbio metodico, del sospendere l'assenso ad ogni precedente certezza), il primo dissocia, nella sfera pratica, verità e moralità ed etica e religione, per cui **il cammino verso il bene è il cammino della negazione radicale di ogni religione. Dal Cogito come principio della verità passiamo al volo principio della moralità.** Dopo Bayle, la sua tesi sulla dissociabilità di morale e religione si tramuta nella tesi dell'inconciliabilità tra ragione e fede e della superiorità della prima sulla seconda.

²⁰ *Ibid.*, fol. 617

²¹ *IAM*, 181-182

Non a caso il filosofo materialista ateo francese **D’Holbach** (1723-1789), rifacendosi a Bayle, affermerà che un ateo è un uomo che conosce la natura, le sue leggi, la sua propria natura ed ha una morale con dei validi motivi per seguirla, perché la sua ragione riconosce certi doveri come necessari. Anzi, l’ateo ha dei principi morali meno fragili del teista, perché egli fonda la propria morale sulla ragione mentre il secondo la fonda su un’essenza immaginaria. La ragione non giustificherà e perdonerà mai i delitti dei perversi, chiama in maniera certa vizio e stoltezza ciò che danneggia se stessi, delitto ciò che danneggia gli altri, virtù ciò che è vantaggioso per se stessi e per la società. Un certo uso della religione potrebbe invece confondere vizio e virtù e potrebbe arrivare a giustificare i delitti dei perversi. Che Dio esista o non esista, i nostri doveri saranno sempre quelli e la nostra natura non smetterà mai di mostrarci in modo inequivocabile che il vizio è sempre un male e la virtù è un vero bene. Nella peggiore delle ipotesi – continua sempre D’Holbach – qualora un sistema ateo di pensiero non riuscisse a liberare una persona dai vizi, neanche gliene inculca dei nuovi. L’ateismo lascia all’uomo la ragione, la filosofia, la pietà naturale, le leggi, la buona reputazione e tutto ciò che può portare alla virtù (morale, benché non ci sia religione); ma la superstizione distrugge tutte queste cose ed erge il suo dominio assoluto sulla ragione; pertanto l’ateismo non ha mai turbato gli Stati, poiché esso rende gli uomini circospetti di se stessi, in quanto non ha mire. Nella peggiore delle ipotesi l’ateismo lascia gli uomini così come sono mentre la superstizione può fomentare altri vizi, eccitare gli spiriti e spingerli a nuovi turbamenti, a guerre, discordie e prevaricazioni. Egli radicalizza la tesi di Bayle: mentre quest’ultimo sosteneva che anche gli atei possono essere onesti perché qualche ateo di fatto lo è, il nostro autore sostiene soltanto gli atei sono i veri onesti. La religione non ha più nessuna utilità pratica: essa al contrario viene attribuita all’ateismo. L’uomo, per essere onesto, non dovrà più evitare il male in vista di castighi o remunerazioni nell’al di là, ma lo farà in virtù di ciò che è utile o nocivo alla società²².

Con questa questione si inaugura quel filone di pensiero che interpreta l’etica in maniera autonoma e indipendente dalla teologia: **non si da altro fondamento morale del dovere di fare il bene che non il concetto del bene in sé e per sé, la cui fonte è la pura ragione**. Il bene è e attrae di forza propria e vincola l’uomo mediante se stesso.

In secondo luogo **Dio è progressivamente ridotto al concetto di bene**. Dunque il concetto essenziale e decisivo di Dio non è tratto dalla Rivelazione ma è un concetto etico. L’etica autonoma abbandona la teologia in quanto teologia e sta totalmente dalla parte della filosofia. Dio diventa il principio supremo del dovere che non può più essere ridotto ad un oggetto di venerazione religiosa. L’unico “culto a lui gradito” è un culto puramente razionale: una vita secondo la legge morale, sempre alla ricerca di ciò che è utile alla società o allo stato, un’agire morale totalmente rispondente all’imperativo categorico. Il vero nemico da temere non è l’ateismo, ma la superstizione.

²²P. H. T. D’HOLBACH, *Système de la nature*, P. II, c. XII, Ilme éd., Londres 1774, t. II, 371-381.

Il Deismo: il tentativo di circoscrivere l'essenziale della religione

Ci facciamo aiutare da queste parole di Fabro: *“Il deismo è la filosofia religiosa dell’Illuminismo, ma le sue radici come anche le sue forme sono complesse e intricate. Sotto l’apparenza di una concezione semplice e lineare, esso accoglie e fonde insieme le istanze della morale stoica e di quella religione naturale universale attribuita allo stoicismo, la rivendicazione dell’uomo propria dell’umanesimo e del Rinascimento italiano, le critiche alla religione rivelata di Spinoza e di Bayle ...; deismo o (come più di rado si diceva) teismo vale soprattutto, nell’arco di tempo dalla metà del sec. XVII a tutto il sec. XVIII, come antisoprannaturalismo ovvero come richiamo e rivendicazione della ragione e perciò della religione naturale contro la religione rivelata o soprannaturale specialmente del cristianesimo ecclesiastico: esso è strettamente affine prima con l’indirizzo più valido dell’Illuminismo francese (il primo Diderot, Voltaire, Rousseau) e poi con quello tedesco (Reimarus, Lessing, Herder, Kant stesso ...); ma esso si nota per una più spiccata tendenza moralista ed un chiaro proposito di attuare quella suprema pax filosofica auspicata per esempio dal Cusano tra tutti i popoli, che fosse al di sopra di ogni distinzione geografica, religiosa e culturale. Parallelamente, e di conseguenza, il contenuto della religione si spostava gradualmente, ma con moto inarrestabile dal suo contenuto come plesso di verità obiettiva sui rapporti fra Dio e l’uomo al plesso subiettivo dei doveri dell’uomo verso Dio e verso se stesso e i suoi simili per terminare all’eliminazione di ogni rapporto, e quindi anche di ogni dovere, verso Dio così da risolversi in un moralismo puro e immanente come rapporto di convivenza essenziale dell’uomo all’uomo”²³.*

Voltaire (1694-1778), riflettendo sull’ateismo, fa queste valutazioni²⁴:

- a. Ci sono state persone (Voltaire ne elenca diverse) accusate ingiustamente di ateismo solo perché sono filosofi che si sono staccati dal gergo delle scuole di pensiero dominanti. Tale accusa è stata mossa da fanatici e da bricconi e queste persone sono state condannate da stolti.
- b. *“In che cosa sembra impossibile una società di atei? In questo: che si giudica che gli uomini i quali non avessero alcun freno non potrebbero mai vivere insieme, e che le leggi nulla possono contro i delitti segreti, e che ci vuole un Dio vendicatore il quale punisca in questo mondo o nell’altro i malvagi sfuggiti alla giustizia umana ... Ma presso i Gentili molte sette non avevano alcun freno: gli scettici dubitavano di tutto, gli accademici tenevano in sospeso il loro giudizio su ogni cosa, gli epicurei erano persuasi che la divinità non possa immischiarsi degli affari degli uomini, ed in fondo, non ammettevano alcuna divinità. Erano convinti che l’anima non sia una sostanza, ma una facoltà che nasce e perisce col corpo:*

²³ IAM, 241

²⁴ VOLTAIRE, *Ateismo*, in *Dizionario filosofico*, Orsa Maggiore Ed., Torriana 1995, 49-57

quindi non avevano altro giogo che quello della morale e dell'onore"²⁵. Egli fa un elenco di filosofi o dotti atei che non si sono resi colpevoli dei gravi crimini perpetrati dai fanatici della religione.

- c. *“Gli atei sono quasi tutti dei dotti arditi e smarriti che ragionano male e che, non potendo comprendere la creazione, l'origine del male e altre difficoltà, ricorrono all'ipotesi dell'eternità delle cose e della necessità”²⁶.*
- d. *“E' dunque assolutamente necessario, per i principi e per i popoli, che l'idea di un essere supremo creatore, governatore, remuneratore e vendicatore sia profondamente impressa nelle menti ... L'ateismo è un mostro pericoloso in quelli che governano; che lo è anche negli studiosi, se pure la loro vita è innocente, perché dal loro studio può arrivare fino a chi vive in piazza; e che, se non è funesto quanto il fanatismo, è tuttavia quasi sempre fatale alla virtù. Ma ricordiamo di aggiungere che ci sono oggi meno atei di quanti vi siano mai stati ... Geometri non filosofi hanno respinto le cause finali; ma i veri filosofi le ammettono e, per riprendere il detto di un noto scrittore, mentre un catechista annuncia Dio ai fanciulli, Newton lo dimostra ai saggi”²⁷*
- e. *“Ma se ci sono atei, di chi è la colpa ...? Certi uomini, impinguati con i nostri possessi, ci gridano: <<Siate ben persuasi che un'asina ha parlato; credete che un pesce ha inghiottito un uomo e lo ha risputato tre giorni dopo vivo e sano; non dubitate che il Dio dell'universo abbia ordinato a un profeta ebreo di mangiare sterco (Ezechiele), e a un altro profeta di comperare due prostitute e di fare con loro dei figli (Osea), (queste sono le precise parole che si mettono in bocca al Dio di purezza e di verità!); credete così a cento cose evidentemente abominevoli, o logicamente impossibili: se no, il Dio di misericordia vi brucerà, non solamente per milioni di miliardi di secoli nel fuoco infernale, ma per tutta l'eternità, sia che abbiate un corpo sia che non l'abbiate più. Queste inconcepibili stupidità rivoltano le menti deboli e temerarie, così come gli spiriti saggi e saldi. E dicono: <<Se i nostri padroni e maestri ci dipingono Dio come il più insensato e barbaro degli esseri, non esiste dunque nessun Dio”²⁸.*

Anche per **Hobbes** (1588-1679) l'ateismo è un peccato di imprudenza e di insipienza somma e l'ateo è anzitutto il nemico di se stesso e della sua tranquillità²⁹. Colui che si professa per iscritto o a voce ateo, cioè che nega direttamente l'esistenza di Dio, può essere punito dalle leggi con la

²⁵ *Ibid.*, 54

²⁶ *Ibid.*, 55.

²⁷ *Ibid.*, 56

²⁸ *Ibid.*, 56-57

²⁹ T. HOBBS, *De Cive*, c. XII, ed. Molesworth, rist. Aalen 1961; *Opera latina*, t. II, 327

pena dell'esilio, perché manca di ogni fondamento di moralità civile. Egli condanna anche il deismo considerandolo equivalente all'ateismo.

Cercando di enucleare i principali nuclei del deismo, evidenziamo³⁰:

1. Emerge la concezione di una **religione naturale** che riposa totalmente sul fondamento della ragione distinta dalla religione rivelata e soprannaturale. La prima è *notitia communis*, impressa da Dio stesso nella mente di ogni uomo. Essa è presente soprattutto nell'Illuminismo inglese anche se non è del tutto assente nell'Illuminismo continentale (cfr. Voltaire). Tale religione naturale, come abbiamo visto con Voltaire, conserva un nucleo razionale di affermazioni su Dio, che costituisce, secondo **Cherbury**, la "cattolicità" autentica della religione naturale in quanto è veramente condivisibile a livello universale, mentre la coscienza religiosa è riportata a un sentimento puramente soggettivo dell'uomo. Tali verità in genere riguardano: l'esistenza e l'unicità di Dio, il suo essere causa di tutto ciò che esiste, il suo essere il fine di tutto ciò che esiste, il suo remunerare con giustizia giusti ed empi. A ciò si possono aggiungere altri attributi come l'infinità, l'onnipotenza, la libertà, la Provvidenza, in certi casi più problematici da dimostrare. Anche **Locke** (1632-1704), autore dell'opera *La ragionevolezza del cristianesimo*³¹, in cui egli riconduce a due le verità del suo cristianesimo ragionevole, che esiste un Dio (religione naturale) e che Gesù Cristo è il Messia (sostanza della religione rivelata), affermerà che Gesù Cristo è venuto per dissipare le tenebre, per invitare gli uomini a fare maggiore uso della ragione naturale e a confermare le verità della religione naturale (la conoscenza di un solo Dio creatore di tutte le cose e la via della virtù). Le altre verità, come la Trinità, la Divinità di Gesù Cristo ... sono state aggiunte a quei due articoli fondamentali e così come sono state presentate dalla teologia sono opera umana e non sono indispensabili per salvarsi. Il cristianesimo di ragione riguarda fundamentalmente l'esistenza di Dio e la vita futura. Egli aprì la via, tra i suoi seguaci, a frantumare il confine tra materia e spirito, a poter attribuire il conoscere anche alla materia, a risolvere totalmente l'identità e la vita del soggetto nel mondo. Altre opere sono più esplicite, come *Cristianesimo senza misteri* di **J. Toland** (1696)³². Quest'ultimo considerò il movimento come immanente alla materia, definì la materia come *causa sui* di tutte le proprietà sensibili che le appartengono, la concepisce come eterna, increata, impenetrabile e indistruttibile e il pensiero è una semplice funzione del cervello. Affiorano due derive del deismo: *in primis* il **deismo si sgancia sempre più dal teismo** perché il Dio unico creatore di cui è dimostrata l'esistenza perde sempre più i tratti del suo essere persona, in secondo luogo con i presupposti materialistici or ora trovati, rischia di

³⁰ IAM, 231-380

³¹ J. LOCKE, *The reasonableness of Christianity*, London 1995, rist. Aalen 1963, t. VII

³² Ristampa a cura di L. von Zscharneck, *John Toland's Christianity not mysterious (Christentum ohne Geheimnis)*, 1696, übers W. Lunde, Studien z. Geschichte d. neuer Protestantismus, 3, Giessen 1908

slittare verso l'ateismo. Per il deismo l'elemento storico legato alla rivelazione diventa sempre più secondario e fuorviante rispetto una retta comprensione della religione naturale. La superstizione fa sempre più paura dell'ateismo.

2. La **religione rivelata** può avere legittimità come modalità specifica di rivelazione da parte di Dio agli intelletti più semplici mediante linguaggio simbolico. Essa non può però contraddire ciò che è compatibile con la ragione a proposito della divinità. In generale l'atteggiamento del deismo verso la religione rivelata è critico: i miracoli non hanno diritto di cittadinanza nella religione naturale anche perché non è concepibile con la ragione la concezione di un Dio che interviene sovvertendo le leggi naturali e la parte specifica e dogmatica delle religioni rischia di essere più motivo di divisione e di conflitto che di incontro e concordia. Per **Shaftesbury** (1671-1713), uno tra gli autori più aperti, ciò che importa è l'espansione integrale della natura dell'uomo e a questo proposito anche Dio e la religione possono giocare un ruolo importante, purché scendano dal loro soglio e si conformino alla natura umana. La devozione non deve avere nulla di drastico e coercitivo e non deve fare appello a nulla che trascenda la natura umana. Essa deve contribuire ad una religione tranquilla e gaia, non quale è praticata dai suoi ministri, una religione estetica senza doveri e senza sanzioni trascendenti, in cui l'unica sanzione è immanente, e consiste nel disgusto per un'azione che è ingiusta, e quindi dannosa per se e per gli altri. L'esito più negativo è lo scetticismo religioso di **Hume** (1711-1776): egli mette sotto processo il cristianesimo che si fonda sulla realtà dei miracoli e delle profezie. Egli critica il concetto e la possibilità del miracolo: esso non è mai stato attestato in modo sufficiente e convincente né da parte di Mosè né poi, e l'attestazione umana di un fatto simile non raggiunge la certezza e neanche la probabilità. L'origine della fede nel miracolo è di natura puramente psicologica, riducibile a veri fattori soggettivi, come la sorpresa di fronte alla rarità di un fatto e la vanità di attribuire il fatto a un principio extramondano. Anche il paganesimo e le religioni antiche si sono appellate ai miracoli per provare la propria verità e superiorità. La prova dei miracoli nuoce, più che giovare, al cristianesimo. Egli contesta il tradizionale metodo apologetico della religione cristiana: la fede si giustifica nel suo atto, da sé, e il vero miracolo consiste nella capacità della fede di muovere la coscienza dell'uomo ad assentire alla verità del cristianesimo anche contro l'abitudine e l'esperienza. Egli poi applica il metodo psicologico alla critica della religione naturale. Egli nega che la credenza in un essere supremo derivi da un istinto naturale (in quanto vi sono popoli che non l'hanno), o che sorga da una riflessione razionale sulle cause della natura (visto come considera Hume il principio di causa), o che si possa attribuire ad una rivelazione primitiva fatta all'umanità. D'altra parte, a differenza dei deisti del '700, egli non ritiene neanche che le religioni derivino dagli inganni dei sacerdoti. Esse sgorgano dal comportamento psicologico dell'uomo. L'uomo si sente dipendente e talvolta soverchiato dalle forze immani della natura e la fantasia cerca di creare figure umane per raffigurare tali forze. Il monoteismo è il frutto di una semplificazione del politeismo, religione primitiva dell'umanità. L'ignoranza è madre della devozione, e l'esperienza generale conferma tale affermazione. Egli propone

la fuga dalle acque turbolente della religione nella pace della ricerca filosofica. Per lui tanto gli atei quanto i tesisti, che pretendono di dimostrare l'esistenza o la non esistenza di Dio, sono in errore. In Hume troviamo l'attestazione di uno slittamento dal deismo ad uno scetticismo probabilmente fideistico: d'altra parte la religione, anche se corrotta, è sempre meglio di nessuna religione.

3. **Il vero culto di Dio**, nel contesto del deismo, è **l'accettazione del valore morale e politico della religione** e in particolare del cristianesimo. Il modo migliore di onorare Dio è la pratica della vita morale. In Hobbes il regno di Dio è un regno civile, è dato dall'obbedienza alla Legge civile vigente che riconosce il cristianesimo religione di Stato. Per Shaftesbury il cuore della religione è la virtù morale in quanto l'uomo virtuoso è sufficiente a se stesso. La religione, a seconda della sua morale buona o cattiva, può fare un gran bene o un gran male, non l'ateismo. Per **Diderot** i principi morali di bene e di male, di giusto e di ingiusto sono primordiali e fondanti, a differenza della conoscenza di Dio che ha sempre dato luogo a contese e oscurità senza fine. L'unico rapporto degno di Dio e dell'uomo è quello della virtù ed è rispettabile solo la religione che concepisce il godimento della vita come pratica della virtù. Solo in virtù del suo insegnamento morale il teismo può rivendicare una superiorità sull'ateismo. Tutto dipende dall'amore che l'uomo prova per l'ordine morale che non è affare di speculazione, ma di sentimento e di senso dell'armonia del Tutto. Anche senza Dio, basterebbe l'armonia della natura per stimolare l'uomo alla virtù. La morale acquista la priorità sulla religione, è la misura di giudizio di quest'ultima e il momento etico è sufficiente in se stesso rispetto a quello religioso. Il sentimento che fonda l'agire morale è la simpatia dell'uomo con i suoi simili e con la natura intesa come fonte e ragione primaria di ogni tendere ed agire. Tale linea è ripresa da **Kant** con il suo concetto di fede morale razionale e con la sua teologia morale. Gesù Cristo, agli occhi di questi autori, è fondamentalmente un maestro di morale.
4. *"... Il contenuto della religione si spostava gradualmente ma con un moto inarrestabile dal suo contenuto come plesso di verità obiettiva sui rapporti fra Dio e l'uomo al plesso surriettivo dei doveri dell'uomo verso Dio e verso se stesso e i suoi simili, per terminare all'eliminazione di ogni rapporto, e quindi anche di ogni dovere, verso Dio così da risolversi in un moralismo puro e immanente come rapporto di convivenza essenziale dell'uomo all'uomo. Anche se è di solito giudicato come movimento d'importanza secondaria, il deismo tuttavia esprime un momento decisivo nella formazione del mondo moderno: esso ha maturato quel <<principio di tolleranza>> inteso a porre fine alle guerre di religione che avevano insanguinato l'Europa"³³. La miopia del deismo consiste nel fare dell'uomo la fonte della propria verità e dei valori fondamentali senza accorgersi non solo dell'impotenza morale della religione, ma anche dell'impotenza morale dell'uomo stesso che diventerà sempre più evidente nel cammino della modernità e nella contemporaneità.*

³³ IAM, 241

Il deismo è un tentativo della ragione di rompere l'esigenza del limite per costituirsi a fondamento superando eventuali contrasti con le alterità della storia, della rivelazione, della fede.