

*I filosofi e la società senza religione*, a cura di Marco Geuna e Giambattista Gori, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 586

di Alberto Burgio

Si può sostenere, generalizzando, che una caratteristica della riflessione sulla religione tra XVII e XVIII secolo sia la distinzione tra la religione come fatto «naturale» (più o meno razionale e morale) e le religioni storiche (confessionali: tradizioni, dogmi, liturgie; Chiese e clero). Alla base di questa distinzione (che resterà cruciale nella discussione ottocentesca) opera, con ogni probabilità, la questione che i saggi raccolti in questo volume (silloge della maggior parte degli interventi presentati al con-

vegno «I filosofi e la società senza religione. Il dibattito su società e ateismo nel pensiero filosofico tra XVII e XVIII secolo», svoltosi a Milano nell'ottobre del 2007) documentano in modo esemplare: l'interesse essenzialmente *politico* che alle origini della modernità matura (al tempo della prima modernizzazione capitalistica e della nascita dei grandi Stati nazionali) anima buona parte della grande cultura europea (salvo eccezioni cruciali – del calibro di uno Spinoza, di un Leibniz e di uno Jacobi – dei quali il volume tuttavia non si occupa) nell'affrontare la questione religiosa. In discussione non sono il «regime di verità» del discorso religioso né, tanto meno, questioni teologiche. Il dibattito si incentra intorno alla funzione sociale della religione e alle conseguenze politiche che essa genera, in quanto sistema di credenze (fede, principi, valori) e/o di vincoli (obblighi, dettami, sanzioni). Se questo è vero, la posizione per dir così brutale assunta da Rousseau nel *Contrat social* appare paradigmatica di una prospettiva condivisa. Nell'affermazione della necessità di creare *in vitro* una «religione civile» (di fatto coincidente con le prescrizioni dell'«amour de la patrie») allo scopo di cementare il contratto sociale, nel ricorrente invito, stigmatizzato con buone ragioni da Maria Cristina Bartolomei (*Cristianesimo, ateismo e ruolo sociale della religione*), rivolto da Rousseau al cristianesimo «a fungere da religione civile, a farsi agenzia di offerta di valori etici, da tutti condivisibili», si dichiara nel modo più esplicito l'ispirazione politica – ai limiti della strumentalità – che, come si è detto, sembra pervadere per buoni tratti la discussione settecentesca su religione e ateismo. Alle domande concernenti funzioni e conseguenze sociali della religione (che saranno, a fine Ottocento, al centro del tentativo forse più ambizioso e sistema-

tico di riflettere in chiave filosofico-sociologica sulla religione: quello del Durkheim de *La divisione del lavoro sociale*, 1893) le figure passate in rassegna nel volume (Hobbes, Bayle, Piccart, Mandeville, Ramsay, Montesquieu, Hume, Voltaire e gli enciclopedisti, de Brosses, d'Holbach, Rousseau, Smith, Kant e Chalmers, oltre agli autori del *Theophrastus redivivus*, delle *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, del *Symbolum sapientiae* e del *Militaire philosophe*) rispondono ovviamente in modo diverso. Ma la difformità delle risposte non toglie l'identità delle domande, la loro comune cifra essenzialmente politica, limpido segno dell'incalzare della cosiddetta secolarizzazione, cioè del trasmigrare del sacro fuori dal perimetro istituzionale e simbolico della religione, e del suo contestuale snaturarsi. Ancora per tutto il Settecento, fino a Kant, la riflessione moderna sulla religione in ambito filosofico si dipana frequentemente in una prospettiva terrena, immanentistica, laica: non teologica. Non perché Kant torni alla teologia, naturalmente, ma per il fatto che – ricondotto al terreno più propriamente teoretico: ai temi del radicamento razionale delle domande sul senso dell'esistenza, e dei limiti della nostra libertà – il problema della religione si presenta nella sua ricerca in altre e più complesse forme, riconfigurandosi come problema *metafisico* e *ontologico* (di ontologia dell'umano, come intende Heidegger). Onde pare di poter dire che l'investigazione criticista (ma il discorso vale in generale per il mondo tedesco post-illuminista, avvinto da un ardente culto per l'«interiorità») segni in qualche modo l'avvio di quel ritorno alla e della religione – di quella «rinvincita di dio» – di cui i curatori parlano nelle prime pagine dell'Introduzione (*I paradossi di Pierre Bayle sulla religione, trecento anni dopo*).

Torniamo ai nostri autori, tra Sei e Settecento, tra Francia e Inghilterra, tra Bayle e Hume. Semplificando, la questione dibattuta concerne la religione quale *instrumentum regni*, non soltanto nel senso triviale di strumento di dominio e accecamento, ma anche in quello nobile, di fattore di ordine e salute morale della comunità civile. È questa, indiscutibilmente, l'ottica assunta dallo scandaloso Bayle, agli occhi del quale la religione, non necessaria al buon funzionamento della società, appare anzi di nocumento. Nella *Continuation delle Pensées diverses*, l'ateismo è preferito all'idolatria; costituisce anzi l'unica posizione accettabile, posta l'equivalenza tra religione e superstizione. Per Bayle una società senza religione non è soltanto possibile, ma anche più salda, politicamente e moralmente. E questo non solo in quanto, come pone in evidenza Gianluca Mori (*Religione e politica in Pierre Bayle: la «società di atei» tra mito e realtà*), la religione è, a suo giudizio, «un pessimo sostegno per lo Stato» (una critica analoga Rousseau rivolgerà al cristianesimo, quale «religione dell'uomo»); ma anche perché, inferendo con argomenti analoghi a quelli che Mandeville impiega per legittimare i «vizi privati» (accomuna Bayle a Mandeville un'antropologia negativa, di stampo hobbesiano: non sono i principi morali a muoverci, ma le passioni e gli interessi), Bayle la considera, come osservano Lorenzo Bianchi (*Bayle e l'ateo virtuoso. Origine e sviluppo di un dibattito*) e Luc Foisneau (*Hobbes, Bayle et la médiocrité du mal*), una maschera dell'immoralità, un alibi all'ipocrisia e alla corruzione.

Per Bayle, dunque, le società cristiane – questo il nocciolo di una polemica di inusitata violenza – ignorano l'essenziale delle lezioni della carità cristiana. Contro il suo attacco si scatena un putiferio, naturalmente. Nel corso del

XVIII prende via via corpo una confutazione collettiva delle sue tesi. Ma le risposte, benché aspre, gli danno involontariamente ragione, nella misura in cui assumono la stessa prospettiva laica e «terrenistica». Gli si ribatte che senza religione non c'è propensione a rispettare i patti. E gli si obietta che l'ateo è pericoloso sul piano sociale e politico, perché – questo l'argomento delle anonime *Difficultés sur la religion* (attribuite a Robert Challe) analizzate da Guido Canziani (*Morale, politica e religione in alcuni testi della letteratura filosofica clandestina*) – «irrazionale». Sono giudizi evidentemente opposti a quelli formulati da Bayle, secondo il quale l'ateismo è conquista faticosa della ragione: ma formulati nella medesima ottica, indipendente dalla questione della verità degli articoli di fede. A maggior ragione la centralità del tema politico segna le riflessioni di Hobbes e Montesquieu, di Voltaire e degli enciclopedisti. L'analisi della funzione «strumentale» della religione motiva il discorso hobbesiano, malgrado gli sforzi di inquadrarlo nella posizione deista documentati da Patricia Springborg (*Hobbes the Atheist and His Deist Reception*). Per Hobbes (anche nella tarda *Appendice al Leviatano* su cui si sofferma Agostino Lupoli [*Teoria scettica della politica e statuto civile dell'ateo: Hobbes e Bayle*]) il problema è che – qualunque cosa ciascuno pensi *in foro interiore* – il riconoscimento pubblico alla religione è indispensabile all'ordine in quanto segno e annuncio di sottomissione all'autorità: di qui la necessità di punire l'ateo, non in quanto tale, ma in quanto trasgressore di un principio costituente. Come documenta Marco Platania (*Montesquieu e la «necessità» della religione. Un approccio laico e comparativo al problema religioso nelle società politiche*), la prospettiva politica è dichiaratamente considerata l'unica significati-

va anche da Montesquieu, che programmaticamente si disinteressa della verità della religione: l'*Esprit des lois* svolge un'«analisi sociologico-politica» delle «ricadute sociali delle credenze e prescrizioni religiose»). L'idea (antitetica a quella di Bayle) è che «la religione, per quanto falsa e idolatra, fosse comunque una garanzia importante per l'ordine sociale», onde è il secondo fattore dello «spirito generale» (dopo il clima). Ma la stessa prospettiva politica ispira la posizione di Voltaire (in particolare nel *Trattato sulla tolleranza* analizzato da Maria Laura Lanzillo, che mette bene in luce la scabrosa questione dei limiti della tolleranza, costitutivi di qualsiasi ambito politico, necessariamente circoscritto [*«Compelle intrare». Bayle e Voltaire tra religione e politica*]) e, naturalmente, quella già ricordata di Rousseau, sia nell'*Émile* che nel *Contrat*, non meno esplicito di Montesquieu. Soprattutto sottende – come mostra Mariafranca Spallanzani («*Siamo uomini prima di essere cristiani. Religione ed Encyclopédie*») – le pagine dell'abate Yvon nell'*Encyclopédie*, secondo il quale la pretesa di Bayle di argomentare la superiore moralità degli atei è assurda, l'ateismo virtuoso è impossibile e «la religione è assolutamente necessaria per il mantenimento della società», che «non può fare a meno delle minacce e delle promesse di una vita futura di castighi o di ricompense eterne».

A dimostrazione del fatto che l'ottica è *lato sensu* pratica, operativa e non veritativa, il segno più limpido di questa impostazione politica, immanentistica risiede nella distinzione (più o meno esplicita, ma largamente condivisa) tra cerchie intellettuali (dirigenti) e masse incolte (popolo). Come dichiara limpidamente il *Theophrastus* esplicitando un presupposto fondamentale, il problema non è l'ateismo dei sapienti né quello dei filosofi (che il Voltaire del

*Dictionnaire* riconosce *apertis verbis* «innocuo»: «l'ateo speculativo è quasi sempre un tranquillo filosofo»), bensì l'ateismo della plebe, generatore di manifestazioni di una incontinenza suscettibile di degenerare in aperta violenza. Il problema riguarda, per la mediazione del discorso colto, l'*ordine pubblico*. Non è l'ateismo in sé e per sé a meritare sanzione e vincoli, sono gli atei *in quanto massa* a dover essere repressi. Di qui il cinismo dell'assunto montesquieuiano secondo cui una religione *falsa* è preferibile all'ateismo, posizione che mena dritti alla logica degli *arcana imperii*: noi (i sapienti) ne riconosciamo la falsità, che deve tuttavia restare un *segreto* (secondo la logica che Leo Strauss coglie nel primo *Discorso* rousseauiano: sacra purché rimanga appannaggio delle menti superiori, la scienza è male se raggiunge il corpo della società, poiché, alla portata degli «uomini mediocri», diviene fattore di corruzione). Opera in questo discorso una sorta di antropologia politica differenzialistica, che al sapiente assegna un'anima superiore. E che informa di sé (come emerge anche dalla notevole raccolta di scritti su «*Commentatio mortis*». *Le morti dei filosofi in epoca moderna* riuniti, a cura di Giambattista Gori e Mariafranca Spallanzani, nel fascicolo monografico 1/2012 della «Rivista di storia della filosofia», con saggi di Olivier Bloch, Francine Markovits, Nicola Panichi, Michele Ciliberto, Didier Deleule, Mariafranca Spallanzani, Emauela Scribano, Niccolò Guicciardini, Massimo Mugnai, Lorenzo Bianchi, Gregorio Piaia, Ann Thomson, Michel Malherbe e Renato Pettoello) anche un'altra problematica, legata anch'essa al tema religioso: il modo in cui si muore (e, nel corso della vita, ci si prepara a morire). Ne discende un'immagine della cultura moderna e in specie illuministica assai lontana, per non dire antitetica, rispetto

a quella che Koselleck ritenne di attribuire ai Lumi: non già la subdola moralizzazione della politica a fini rivoluzionari, bensì la strumentalizzazione politica della religione e del suo nucleo normativo (morale) a fini autoritari e conservatori.

In Inghilterra nel Settecento le cose vanno un po' diversamente, come mostra il caso di Hume indagato da Luigi Turco (*Hutcheson nei Dialoghi sulla religione naturale di Hume*), anche se questo vale soltanto in parte nel caso di Thomas Chalmers (Cristina Paoletti, *Società e religione in Thomas Chalmers*), per il quale le classi povere debbono essere educate ai precetti religiosi affinché si inquadrino produttivamente nella società. Un autore – il grandissimo Mandeville – fa tuttavia eccezione da questo punto di vista. In che senso, e perché grandissimo? Fa eccezione non soltanto perché (come Hume) considera la religione un dato di fatto di cui tener conto e, più precisamente, una componente della natura umana ineliminabile in quanto – come mostra Mauro Simonazzi (*La società senza morale. Ateismo e religione nel pensiero di Mandeville*) – figlia della umanissima «paura delle cause invisibili»; ma anche perché non è alla religione che Mandeville affida l'ordine pubblico e il buon funzionamento della società, bensì al mercato (per quel che concerne la parte benefica, dedita ai commerci e alle professioni liberali – i «salvati», per così dire) e alla coercizione, al pungolo della necessità, alla brutale pressione della fame (per quel che riguarda la moltitudine dei poveri, destinati ai lavori duri e sporchi – i «sommersi», che non c'entrano nulla con l'alveare più o meno contento, e di cui ci si dimentica sempre quando si parla della *Favola delle api*). Grandissimo Mandeville è proprio per la brutale franchezza con cui (nel *Saggio sulla carità e le Scuole di Carità*) tratta del

problema della necessaria miseria e ignoranza di quella che definisce la «moltitudine dei poveri laboriosi», senza la quale «una nazione non può essere felice» e «non ci sarebbe nessun piacere al mondo e nessun prodotto di alcun paese avrebbe valore»: per questi dannati non serve nemmeno la religione o la paura dell'inferno (anzi, meno pensano meglio è), basta l'immediata consapevolezza che l'alternativa ai «lavori duri» è «morire di fame»: una boccata di aria pura in mezzo a tanta ipocrisia! Dunque il pensiero sei-settecentesco concorda, in linea di massima, sul fatto che la religione serve a tenere insieme la società in quanto la massa (la «moltitudine bambina») non si conterrebbe entro i limiti della convivenza pacifica e civile se non avesse il timore della punizione divina. La convinzione, molto ragionevole, ha indubbiamente una sua logica. Ma dove casca l'asino? Casca in un presupposto neppure tanto implicito: l'assunto secondo cui le classi dirigenti si ritengono invece già pervenute a un grado di razionalità sufficiente a vivere in modo ragionevole, morale, progressivo pur sapendo che quelle della religione non sono verità ma, tutt'al più, vaghe speranze. L'Ottocento e soprattutto il secolo scorso hanno drammaticamente smentito questa illusione, e indubbiamente il ritorno al sacro da cui prende le mosse il saggio introduttivo di Geuna e Gori ha molto a che vedere con questo fatto. Se questo è vero, sembra opportuno meditare non tanto sulle pagine di Carlo Augusto Viano (*Un possibile indulgente ateismo*), somiglianti a un'esortazione moralistica, se non a una pia predica, quanto sulle parole di Habermas (*Tra scienza e fede*, citate da Geuna-Gori) a proposito dei «contenuti profani di verità» delle religioni e della loro possibile efficacia nell'arginare il potenziale distruttivo della «razionalizzazione culturale e sociale». L'idea di

Habermas è che le religioni sono prodotti culturali in cui attraverso le metafore del sacro e sotto la pressione di domande ineludibili e di angosce fondamentali ci confrontiamo con questioni essenziali, la cui rimozione genera mostri: questa prospettiva – diversa da quella prevalente tra Sei e Settecento – sembra connotare la nostra condizione e scoraggiare qualsiasi banalizzazione del problema.

alberto.burgio@unibo.it