

Gianluca Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016, pp. 297

di Diego Donna

L'ultimo lavoro di Gianluca Mori ricostruisce le peripezie di una vicenda storica quanto mai complessa, ovvero quella della nascita dell'ateismo moderno. Lo studioso la iscrive fra due date: il 1670, anno in cui viene stampato ad Amsterdam dall'editore Rieuwertsz il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, e il 1770, quando d'Holbach pubblica il suo *Système de la nature*. Ciò che a Mori preme sottolineare è la specificità di un frangente storico in cui la critica alla teologia razionale acquista una nuova veste filosofica, prendendo piena coscienza di sé ed annodandosi ad una nuova immagine del mondo.

Tale ricostruzione risulta complessa in quanto la storia dell'ateismo moderno procede per paradossi, ambiguità e strategie di occultamento. Tra la fine del XVII secolo e gli inizi del successivo è del resto impossibile scovare un filosofo che si definisca apertamente ateo. Nelle parole di Mori: «L'ateismo, ovvero la dottrina che nega l'esistenza di una causa prima dell'universo dotata di intelligenza, libertà e progettualità, non poteva essere sostenuto liberamente in epoca moderna» (p. 25). Eppure, al

disprezzo teorico e morale cui si accompagna l'appellativo ateo (Spinoza scriverà il suo *Tractatus* proprio per difendersi dalle accuse di ateismo che gli erano state indirizzate), fa da contraltare una critica lenta ma inesorabile del pensiero teologico, che ne svela le contraddizioni rifondando i presupposti stessi della filosofia prima.

Di qui il paradosso: nessun filosofo si dichiara esplicitamente ateo, ma non vi sono filosofi sei-settecenteschi, anche i più prossimi al cristianesimo, che non saranno tacciati di ateismo dai loro detrattori. Descartes è accusato da Voet, cui segue la lista più consueta di accuse ai vari Hobbes, Spinoza, Bayle, Toland, Collins, Hume.

Quale è dunque lo statuto dell'ateismo dei moderni? La gamma di voci e di riferimenti su cui Mori ricostruisce le trame di questa figura è quanto mai insidiosa, essendo attraversata da paradossi, dissimulazioni e accuse incrociate. Consapevole dell'impossibilità di ridurre una vicenda storica complessa a categorie omnicomprenditive (le quali rischierebbero di moltiplicare gli equivoci anziché chiarire le diverse posizioni in gioco), Mori inquadra l'ateismo dei moderni come una strategia multiforme di critica e trasformazione dell'immagine tradizionale di Dio. Lo studioso li riporta alla luce ricostruendo non solo le biografie intellettuali e i rispettivi percorsi filosofici, ma fornendo anche innovativi spunti di metodo.

Nel primo capitolo del volume Mori distingue infatti tra due visioni: la prima, «inclusivista», traccia continuità ideali fra le diverse tesi (panteiste, scettiche, deiste o apertamente atee), senza riuscire tuttavia a far emerge-

re la specificità delle posizioni in gioco; la seconda, «esclusivista», fa leva sugli aspetti strettamente concettuali e teoretici della negazione di Dio. Il rischio di quest'ultima è il negazionismo: Spinoza relegato in nota, Toland rubricato fra i cosiddetti deisti radicali, Bayle e Hume rimossi. Per uscire da tale *impasse*, Mori propone di salvaguardare sia il contesto storico-culturale del problema, sia il suo nucleo teorico, nella consapevolezza che il rapporto organico fra critica alla religione e critica alla tradizione metafisica decide degli esiti della filosofia moderna. Riconosciuta l'impossibilità di far convergere prospettive diverse e spesso in contrasto in una singola definizione, "ateistica" diventa allora l'erosione complessiva della razionalità classica, operata per dissoluzione critica o per radicalizzazione. Esponenti di spicco di tale trasformazione, sulla scia di Descartes, sono Spinoza, Bayle, Collins, Hume, d'Holbach. Filosofi che si muovono fra nuove elaborazioni metafisiche, strategie di occultamento delle proprie tesi e paradossi polemici.

Quasi tutti, del resto, fra Sei e Settecento, filosofi o scrittori clandestini, sono concordi su un punto: se con il termine Dio si intende la causa prima dell'universo, negare tale Dio costituirà la condizione sufficiente, ma non necessaria, per essere accusati di ateismo. L'ammissione di un principio universale, identico alla natura stessa, fa in questo senso da base alla maggior parte delle posizioni filosofiche nate nel solco dello spinozismo. Alle vicissitudini teoriche e biografiche del «caso Spinoza» Mori dedica il capitolo secondo del volume; nel terzo si concentra su Cudworth, il filosofo inglese che nel suo monumen-

tale *The True Intellectual System of the Universe* del 1678 compirà il salto dal naturalismo rinascimentale, ancora investito di virtù magiche ed influenze astrali, ad un'idea di natura erede delle istanze della rivoluzione scientifica. Fra queste, la riconducibilità della materia ad estensione, propria del meccanicismo, e la tesi ilozoista e di matrice spinoziana di una natura dotata di intrinseca potenza organizzativa.

Due sono in questo senso gli assi dell'ateismo filosofico di fine Seicento: uno per così dire negativo, che rifiuta l'esistenza di una mente eterna che progetta la natura, cui fa da contraltare, in positivo, l'assunzione della materia come elemento primo dell'universo. Il secondo aspetto a sua volta si divide fra coloro che, sulla linea del cartesianesimo ortodosso, negano alla materia un intrinseco potere causale, e la posizione contraria che le assegna un'energia autonoma. La soluzione di Cudworth è nota: solo un meccanicismo correttamente inteso, ossia compatibile al teismo, potrà saldare la tesi di una mente eterna alle «nature plastiche» di cui la materia è informata. Il filosofo replica così a ciò che definisce «ateismo atomista» nelle tredici, eruditissime tesi del *System*, lasciando tuttavia irrisolta un'obiezione di fondo, sottolinea Mori, erede di un grande passato (Epicuro) e gravida di futuro (Bayle). Resta infatti il problema dell'incomprensibilità del male all'interno di un mondo che si presume guidato da una mente perfettissima.

È su questa obiezione che Bayle (1647-1706) inaugurerà infatti la grande frattura tra una filosofia atea ed una fede irrazionale. Da un lato, l'«ateismo stratonico» di Bayle (p.

100), sostiene Mori, si basa sul recupero di una materia dotata di leggi e regolarità meccaniche intelligibili. L'ordine è presupposto alla natura, il che escluderebbe, dal punto di vista razionale, il problema della giustificazione del male (punto di vista sempre soggettivo dell'uomo che soffre), così come l'infinita ed insensata ricerca all'indietro nell'ordine delle cause. Dall'altro, la «macchina polemica antiteologica» di Bayle (p. 102), o il suo «ateismo difensivo e parassitario», come lo definisce Mori, non si imbarca in diatribe dogmatiche circa la causa prima dell'universo. Piuttosto, dà consistenza sul piano politico alla nuova figura dell'«ateo virtuoso», grimaldello dell'attacco bayliano contro i crimini e i misfatti compiuti dalle società superstiziose nel corso della storia. Meglio dunque un «re spinozista», cioè ateo, che un re cristiano; meglio sudditi increduli che sudditi accecati dalla superstizione, e spinti per questo più facilmente al crimine. L'ateismo speculativo è in ogni caso per Bayle un affare da filosofi, i quali possono dedicare giorni interi all'analisi di tesi o alla risposta alle obiezioni, rispettando le regole della disputa intellettuale. Al polo opposto si erge la massa della gente comune, preda degli apparati di cattura teologici ed inesorabilmente restia a «rompersi la testa per studiare le pretese dimostrazioni di Spinoza (OD § 175)» (p. 110).

Il volume prosegue con una mappatura dell'ateismo filosofico: cartesiano (Meslier), spinozista (Boullainvillier), empirista (Du Marsais e Fréret), fino alla stagione panteista di Toland, la quale si specchierà nello smantellamento humiano del principio stesso di causalità. L'approdo sarà una

filosofia della mente «senza Dio» (p. 172), equidistante fra i due poli dell'ateismo e del deismo in cui si consuma la dialettica settecentesca fra Diderot, d'Holbach e Voltaire.

Dalle speculazioni filosofiche di Cudworth alle amare conclusioni politiche di Bayle, tese fra razionalismo, fideismo e ateismo, il capitolo quarto del volume passa dunque a considerare i liberi pensatori che si ispirano all'empirismo lockiano, miscelandolo ecletticamente al razionalismo di Descartes. Fra questi, Meslier (1664-1729) giungerà al paradosso della conversione della prova *a priori* dell'esistenza di Dio, formulata da Descartes nella quinta meditazione, nella prova *a priori* dell'esistenza eterna della materia infinita. Boulainvillier (1658-1722), aristocratico e reazionario francese della fine del Seicento, consegna a sua volta, insieme a Bayle, l'immagine di Spinoza al Settecento, misurandosi con un accurato lavoro di traduzione e commento della filosofia dell'olandese. Ne risulta un *corpus* di studi, che passano dall'analisi critica dei primi sei capitoli del *Tractatus theologico-politicus* all'*Essai de métaphysique*, punto di congiunzione fra le tesi di Spinoza e la loro ricezione nel Settecento. Voltaire stesso vi attingerà a piene mani. Un ulteriore colpo alla metafisica classica proviene da Fréret (1688-1749) e Du Marsais (1676-1756), quest'ultimo autore di testi fra cui *l'Examen de la religion* e il *Philosophe*, particolarmente rappresentativi del clima antireligioso della cultura illuminista, così come di una critica gnoseologica di estrazione nominalista, mutuata dalla filosofia inglese.

All'offensiva britannica ai quadri della metafisica classica è dedicato

il quinto capitolo del volume. Con Toland (1670-1722) e Collins (1676-1729), preceduti da Blount ed accompagnati, fra gli altri, da Tindal, Shaftesbury e Woolston, panteismo ed ateismo dimostrativo irrompono sulla scena filosofica rinforzando l'ontologia di Spinoza (è il caso di Toland) e la critica corrosiva di Bayle alla teologia (è il caso di Collins). Né Toland né Collins, conducono tuttavia le loro conclusioni fino alla stretta finale di Hume (1711-1776), l'unico che metterà in discussione il principio stesso di causalità, frantumando in un gioco di riflessi incrociati tutte le ipotesi – teiste, finaliste o razionaliste. Lontano da quel panteismo ancora imbevuto di una metafisica della natura, così come dagli atei militanti della *coterie* francese di d'Holbach (1723-1789), Hume si tiene infatti lontano sia dalle certezze dogmatiche degli atei sia dall'arroganza dei militanti, i quali, per contro lo accuseranno di debolezza filosofica.

Il deismo di Voltaire, cui Mori dedica il sesto ed ultimo capitolo del suo studio, potrebbe figurare come termine medio fra gli opposti, per quanto renda ancora più visibili le aporie insite nell'idea di una causa prima, concepita a nostra immagine e somiglianza. Del resto, conclude Mori, dopo d'Holbach, la negazione di Dio andrà alla ricerca di nuovi sostegni e forme concettuali. Li troverà nell'Ottocento, in Feuerbach, Marx, Nietzsche, ma anche nell'inchiesta darwiniana sull'origine delle specie viventi. Fra critica e radicalizzazione della metafisica classica resta invece ancorata la forza decostruttiva, ma anche l'ambivalenza degli ateismi fra Sei e Settecento. Da un lato, dismesse le strategie dissimulatrici del libertinaggio eru-

dito e presa apertamente la parola, l'ateismo sei-settecentesco si trova a manipolare concetti dal sapore affatto tradizionale: causa universale, essere necessario, *causa sui*. Dall'altro, si potrebbe rispondere retrospettivamente a Nietzsche con Bayle, il quale ricordava quanto difficile sia per un popolo tornare all'ateismo dopo aver abbracciato una religione. Non sarà il darwinismo, d'altro canto, ad offrire spiegazioni definitive circa lo scandalo del male e le infinite forme di sofferenza innocente che Bayle prendeva di mira nel suo attacco alla teodicea. Giungiamo così all'epoca contemporanea, conclude Mori, in cui l'ateo non è più il soggetto da guardare con sospetto né da perseguire; un'epoca nella quale non sono stati infine né i filosofi ad uccidere Dio, «né tantome-

no i programmi scolastici statali, ma molto più verosimilmente un processo evolutivo generale di alcune aree avanzate della società occidentale, in cui la religione e la credenza in un Dio hanno perso il loro ruolo preminente» (p. 243).

In conclusione, lo studio di Mori costituisce un apporto rilevante circa l'analisi delle posizioni scettiche, libertine e razionaliste che animano la vita intellettuale europea fra Sei e Settecento, andando a formare l'immagine plurale e complessa dell'ateismo moderno. Esso serba, però, un merito ulteriore: aiutarci a recuperare le chiavi di ciò che è stato un uso anticonformista e rischioso della ragione. Un uso su cui si giocano tutt'oggi, nonostante i naufragi della politica e della storia, i destini della nostra libertà.