

L'ATEISMO MODERNO

II.

Dal materialismo preilluministico al materialismo storico e diallettico

Baruch Spinoza, bollato d'infamia come "judeus et atheistus", non era certamente ateo, ma discepolo di un maestro *libertino*, ed era emigrato dall'ortodossia ebraica, e da quella cristiana dei suoi amici protestanti o cattolici-tolleranti, tanto da presentarsi all'incontro con la filosofia cartesiana forte di una duplice emancipazione, dalla Legge e dalla Grazia. La realtà così diventa per lui non più un incomprensibile dualità cartesiana di *res cogitans* e di *res extensa* (incapace ormai più di rendere conto sia del realismo ebraico che della spiritualità cristiana), ma l'oggetto speculativo di un monismo, che salda in unità compatta Dio e il mondo («*Deus sive Natura*»), distinguibili, ma non dissociabili, solo per differenze (complementari) di prospettiva: Dio quale *Natura naturans*, il mondo quale *Natura naturata*. Appare subito evidente che questa differenza-complementarietà di prospettiva può indurre tanto ad un mistico-panteistico «*amor Dei intellectualis*», quanto a un'interpretazione materialistica, senza residui spirituali, dell'unica sostanza Dio-Natura, per quanto quest'ultima non sia certamente promossa né autorizzata da Spinoza stesso; ma, altrettanto certamente, vi si nasconde e traspare oggettivamente.

Da Spinoza scompaiono "libertinamente" i capisaldi congiunti della fede ebraico-cristiana (e questa scomparsa, nel laboratorio di tolleranza dell'Olanda seicentesca, è istruttiva e anticipatrice): creazione, peccato, salvezza (grazia). Cartesio accolto: il *cogitare* assoluto, il *cogitare Deum*; Cartesio rifiutato: un processo creaturale ridotto al «colpetto» di cui parlava, ironizzando, Pascal. L'esito congiunto di questo rapporto con la sintesi cartesiana

è il rifiuto del dualismo, l'attribuzione a Dio anche dell'estensione e la conseguente necessità dell'unica Sostanza materiale-spirituale. Si spalanca la strada che verrà percorsa, a partire dall'ipotesi di Diderot, dall'Illuminismo ateo¹. Ed è una via radicale, perché, nota Del Noce, «l'anticristianesimo si costituì nel pensiero libertino» – e dunque in Spinoza e poi negli illuministi – «attraverso l'eliminazione di quelle linee del pensiero antico che prefiguravano il cristianesimo»²; e da qui si vede bene come la saldatura rinascimentale con l'Antichità fosse in effetti una idealizzazione, per il più paganeggiante, che *spezzava* l'unità preesistente tra Antichità e Modernità cristiana, realizzata sotto il segno della concezione figurale³ della storia sacra e profana, e più vastamente, di una visione globalmente e totalmente analogica del mondo, di Dio e della storia, intesa come percorso lineare (*exitus-reditus*) dall'inizio alla fine, dall'aldiqua come prefigurazine all'aldila come compimento, e della vicenda temporale come cammino – individuale e collettivo – *per visibilia ad invisibilia*⁴.

La ragione “geometrica” si assottigliava fino a perdere ogni spessore analogico; ma ciò significa che la cultura razionalistica, non solo francese, dell'epoca, perde la dimensione del mistero (e cioè dell'inesauribilità dell'essere, e della sua trascendenza), fino a diventargli nemica⁵. Determinando, con la sua onda d'urto, una reazione ugualmente sbilanciata: Giansenio⁶ diventa un anticartesio incapace sia di fermare che di correggere la frana razionalistica, e solo, invece, di rispondere con una frana contrapposta, che moltiplica la distruzione: fideismo e razionalismo, come estremi irriducibili, non solo si incontrano, ma si sommano.

¹ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990⁴, p. 23.

² *Ibid.*, p. 354.

³ Vedi i fondamentali *Studi su Dante*, di E. Auerbach, Milano 1982¹¹, specialmente la sezione *Figura* (pp. 174-221).

⁴ “Attraverso le cose visibili verso quelle invisibili”.

⁵ Cf. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Roma 1980, p. 85.

⁶ *Ibid.*: «(...) se Giansenio affermava la trascendenza inscrutabile della maestà divina, lo faceva a condizione che questa abbatta e spezzi la ragione».

Che tutta la cultura più diffusa – salva la dottrina essenziale, inconsueta, della Chiesa cattolica – si orienti contro il soprannaturale (così spesso mal difeso, del resto), naturalizzando opinioni e fedi religiose fino a considerare superstizione quanto non rientra nel piatto uso della ragione, significa il trionfo della concezione borghese di Dio, del mondo e dell'uomo, contro la quale san Francesco era già stato rivoluzionario, semiascoltato profeta.

Cambia profondamente la concezione stessa della storia: Dio diventa un'idea⁷, il mondo una spinoziana presenza eterna-immutabile, l'uomo un Robinson che si misura con il fascino-pericolo della natura, la storia una vicenda di "virtù" molto pagane, di fortuna e di successo, al di fuori della quale, soltanto, è pensabile, se lo è, ogni salvezza "religiosa". Si ritorna con Hobbes all'*homo homini lupus* di Plauto, e inevitabilmente, ad una generale "doppia verità", se non all'ateismo: l'esperienza materiale-temporale-visibile ha ben poco da spartire con la fede, scommessa o ipotizzata (cioè, di fatto, non-fede) nelle "cose dell'altro mondo".

Rembrandt (grande ammiratore di Spinoza) ci mostra nella sua straordinaria arte realistica un'umanità così finemente esplorata e testimoniata da emozionarci e commuoverci quanto quella misera e gloriosa del Caravaggio; ma il divino è tanto eclissato nella prima, quanto paradossale nella seconda; come se bisognasse allontanarlo, o afferrarlo solo in controluce, per essere veramente umani. Allontanare o "coprire" Dio: non perdiamo il suggerimento prezioso di questa chiave di lettura del nascente ateismo.

Cartesio e Spinoza, come poi Leibniz, Locke, i deisti inglesi, la maggior parte degli illuministi, Kant, Hegel, sono teisti, ma con quale fondatezza e coerenza? Unicamente quella dell'immanentalismo, che non può non essere l'anticamera dell'ateismo: «...il pensiero moderno è essenzialmente ateo, perché fondato sul principio d'immanenza, fin da principio, così che tocca riconoscere

⁷ G.M. Zanghí, "Una chiave di lettura dell'ateismo occidentale", in AA.VV. *Il problema ateismo*, Roma 1986, p. 214: «...volendo far nascere l'essere da sé, il pensiero si è negato all'essere, fino a ridurlo a idea astratta (e da qui l'ideologia)».

all'ateismo delle filosofie contemporanee la legittimità di rivendicare per sé la coerenza del *cogito*. Perciò le professioni di teismo più o meno esplicito di buona parte dei filosofi moderni, fino al secolo XIX, appartengono unicamente al regno delle buone intenzioni e riguardano l'atteggiamento soggettivo dei singoli filosofi, ma vengono inesorabilmente travolte dalla coerenza del principio»⁸.

Alla fine del Settecento il post-kantiano Jacobi diagnostica: «Il nostro mondo si avvia verso una situazione in cui sarà altrettanto ridicolo credere in un Dio, come lo è oggi credere negli spettri»⁹. Bisogna leggere all'indietro, nella prospettiva di queste parole, il senso della convergenza tra il razionalismo francese e l'empirismo inglese, di cui sono figli i deisti, ispiratori a loro volta degli illuministi, per comprendere la vastità e la portata della progressiva ateizzazione della cultura, del pensiero e dell'opinione pubblica moderna (in parte cospicua anche di quella intenzionalmente credente!). E, reciprocamente, bisogna avere ben presente cosa significhi «Dio» per la maggioranza degli intellettuali e per l'uomo comune, in questi ultimi secoli, se vogliamo saper vedere nel disastro la «crisi cristiana».

Il difficile percorso, che dobbiamo continuare, tra lucida diagnosi dell'aberrazione ateistica e altrettanto lucida comprensione delle debolezze e infedeltà cristiane che – anch'esse, non solo esse – la producono, ci porta ora in vista di una situazione culturale sempre più contraddittoria eppure agglutinata e vischiosa. Finito il tempo delle solari contraddizioni, precipitato nel grande fermento barocco, con le sue diramate continuità e negazioni (spesso intrecciate) settecentesche, la cultura europea, con il suo costume e il suo gusto¹⁰ di affermazione e di conquista, nell'im-

⁸ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, p. 77.

⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰ Nel Settecento il sentimento viene individuato come autonoma facoltà della coscienza, e il gusto diventa il suo criterio: estetico, poiché «alla facoltà del sentimento fu subito attribuita come attività propria quella estetica»: N. Abbagiano, *Dizionario di filosofia*, Torino 1980, p. 447. Necessaria e inevitabile, a questo punto, una riflessione sulla estetizzazione, anche involontaria, di tanta

manenza, del mondo percepibile dai sensi e immaginabile dalla fantasia, non solo lascia convivere spinte opposte, quali il razionalismo e l'empirismo, ma le intreccia e le innesta l'una nell'altra, ottenendo l'effetto di una ragione imperativa e arrogante, tutta però circondata dai veti di un empirismo insofferente di qualunque trascendenza, anche solo intellettuale. Questo strano ibrido si chiama, a livello religioso e nell'Inghilterra dei primi "nipotini" di Locke¹¹, Deismo, e si può definirlo una riduzione di Dio ad immagine e somiglianza del filosofo empirio-razionalista, una riduzione che appare sconcertante fin nei titoli della saggistica ad esso orientata (che hanno sapore di un'anticipata *New Age*): J. Toland, *Cristianesimo senza misteri* (1696, a un anno di distanza dall'*ouverture* di Locke); A. Collins, *Discorso sul libero pensiero* (1713); M. Tindal, *Il cristianesimo vecchio come la creazione* (1730); Th. Woolston, *Sei discorsi sui miracoli* (1730): nel cristianesimo non si deve trovare «nulla di contrario alla ragione né al di sopra di essa» (Toland); il Vangelo, che vale solo per le masse, è solo una "ripubblicazione" della "religione della natura" (Tindal), che rende inutile la Rivelazione; il "libero pensiero" (Collins) si oppone alle superstizioni di cui è infarcita la storia del cristianesimo; i miracoli sono superstizioni o allegorie (Woolston).

L'entusiasmo autoidolatrico della ragione ci si manifesta ancor meglio se leggiamo le significative parole, *post rem*, di Lessing, che non hanno affatto un'aria razionalistica né empiristica, a prima vista, né deistica, eppure contengono lo scettico e narcisistico entusiasmo dell'epoca: «Se Dio tenesse nella sua destra ogni verità e nella sua sinistra l'unica e sempre mobile aspirazione alla verità, sia pure con l'aggiunta di sbagliare sempre e in eterno, e mi dicesse: scegli, io mi getterei umilmente in ginocchio alla sua

parte della cultura moderna. Tale estetizzazione nasce, alla fonte, dalla dissociazione post-medievale tra il bello e il vero, il buono, l'uno, cioè tra gli inseparabili trascendentali dell'essere; dissociazione che non può non oscurare, oltre all'intelligibilità propria del bello, cioè alla sua luce, l'essere stesso di cui il bello è splendore. Feuerbach per estirpare il concetto di creazione (vedi *infra* nel testo), ricorrerà al settecentesco "bello" riferito alla natura, a presunta dimostrazione che la natura «ha in se stessa la causa della sua esistenza».

¹¹ J. Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo* (1695).

sinistra e direi: Padre, dammi questa! La verità pura è riservata a te soltanto!»¹². Un dio congelato e incomunicabile viene battuto in umanità dall'appassionato a non trovare mai... Quanto sono simili, e quanto inassimilabili, queste, alle parole autenticamente cristiane di Agostino, il quale diceva che Dio «lo si cerca per avere maggiore dolcezza nel trovarlo, e lo si trova per cercarlo poi più avidamente»¹³.

Se la ragione empirica si mette Dio “in tasca”, non farà poi fatica a sbarazzarsene come di un oggetto dimenticato, con la stessa disinvoltura con cui l'astronauta russo Gagarin arrivò a dire che nello spazio non aveva incontrato Dio. Nello spazio della ragione ridotta a fare da spalla cieca ai sensi, certamente. E questa progressiva cecità viene chiamata, nel secolo della ragione e dell'esperienza, Illuminismo. Proprio perché la verità, resa più piccola dell'esperienza, è ridotta «all'atto singolo dell'esperienza»¹⁴, e «tra il senso e l'intelligenza non vi è una distinzione di natura, ma solo di grado» (Maritain), la “luce” può accendersi così facilmente su un panorama semplificato fino alla rovina e all'asportazione delle rovine stesse, su quello, cioè del passato, condannabile e condannato in toto come “oscurità”.

Ciò non toglie che l'Illuminismo – ma bisognerebbe dire gli Illuminismi, tante sono le differenze di prospettiva, di intensità, e di orientamento filosofico e religioso – abbia acquisito molti meriti culturali e storici, soprattutto nell'analisi e nella proposta riformatrice in ambito giuridico-politico, e negli interventi pratici e pragmatici nella società, nella cultura, nell'amministrazione civile, soprattutto quando non ha mirato a contrapporre ma a migliorare, non a dar prova di superiorità ma di adattabilità rinnovatrice, promuovendo semplificazioni e omogeneità in una società irta di complicazioni, privilegi, farragini, ingiustizie. Certamente l’“ancien régime” in buona misura doveva tramontare, la cultura

¹² Citato da G. Reale e D. Antiseri nel loro *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, Brescia 1983, vol. II, p. 519.

¹³ S. Agostino, *De Trinitate*, 15, 2, 2.

¹⁴ C. Fabro, *op. cit.*, p. 923.

diffondersi anche per divulgazione, la libertà essere promossa teoricamente e concretamente, l'uguaglianza davanti all'unicità della legge, affermata, il potere suddiviso tanto da perdere o attenuare la sua oppressività. Ma che tutto questo grandioso movimento storico di modernizzazione ed emancipazione borghese (tanto idealmente limitata quanto praticamente feconda di riforme e promozioni umane) si attui al prezzo di un appiattimento dell'uomo sulla natura, in nome della lotta ad oscurantismi e superstizioni, è la spia del pagamento di un prezzo troppo alto. Dice Diderot, facendo parlare la natura all'uomo:

Rinuncia agli dèi che si sono arrogati le mie prerogative e ritorna alle mie leggi. Rivolgiti nuovamente alla natura dalla quale sei fuggito, ed essa ti consolerà e scacerà dal tuo cuore tutte quelle ansie che ti opprimono e tutta l'inquietudine che ti strazia. Abbandonati alla natura, all'umanità, a te stesso: e troverai fiori da per tutto sul sentiero della tua vita¹⁵.

Dio (prudentemente nominato "gli dèi"), sotto il faro luminoso della ragione sulla natura assume sempre più il profilo del terzo incomodo. E poiché la natura è la "macchina" di Cartesio, priva di anima e di scopo, ecco fatta, nell'Illuminismo più radicale, la nuova antropologia. Scrive La Mettrie: «L'anima non è (...) che una parola vuota alla quale non corrisponde alcuna idea, e di cui un uomo ragionevole non deve servirsi se non per designare la parte pensante in noi. Una volta ammesso il minimo principio di movimento, i corpi animati hanno tutto quanto loro occorre per muoversi, sentire, pensare, pentirsi, e in una parola comportarsi, sia nella vita fisica, che in quella morale che ne dipende. (...) L'uomo è una macchina, e in tutto l'universo non esiste che una unica sostanza diversamente modificata (...). Malgrado tutte le prerogative dell'uomo, superiori a quelle degli animali, il collocarlo nella stessa classe significa fargli onore»¹⁶.

Ma già Diderot oscillava ampiamente tra deismo e ipotesi (ancora prudenti) ateistiche, condotte da questo scrittore, peral-

¹⁵ Citato da G. Reale e D. Antiseri, *op. cit.*, p. 506.

¹⁶ *Ibid.*, p. 541.

tro letterariamente grande, sul filo di una sconcertante grossolanità: «Vedete quest'uovo? Con quest'uovo si rovesciano tutte le scuole di teologia e tutti i templi della terra. Che cosa è quest'uovo? una massa insensibile prima che il germe vi sia introdotto; e dopo che il germe vi è stato introdotto, che cos'è ancora? una massa insensibile, perché il germe non è esso stesso che un fluido inerte e grossolano»¹⁷. Con questo “ragionamento” Diderot vuole superare il meccanicismo di Cartesio, ripetendo con Spinoza che «omnia animata sunt», e risolvere una volta per tutte il problema del rapporto tra materia e spirito. La Mettrie però, restando cartesiano, tanto da scrivere non solo *L'uomo-macchina*, di cui abbiamo letto qualche frase, ma anche, analogamente, *L'uomo-pianta*, dice fondamentalmente la stessa cosa: l'uomo è un animale, e tutti gli “animali” (animali e vegetali, secondo l'unica accezione di “corpi animati”) hanno la spiegazione del loro essere in se stessi, cioè nessuna spiegazione. Andando, così, contro “i dogmi”, come si può non diventare dogmatici?

Questa è, propriamente, quella che Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, non cristiani e non certo oscurantisti, hanno definito la «trionfale sventura» dell'Illuminismo¹⁸.

Quello radicale non è certamente tutto l'Illuminismo, ma non bisogna dimenticare che esso, l'Illuminismo radicale, pur avanzando affermazioni estreme, che tanta parte dell'intero Illuminismo non condivide, mette in luce, però, una tendenza, un comune denominatore razionalistico-empirico che è di tutto l'Illuminismo, e si colloca tanto alla sua origine quanto nel suo esito estremo, che coincide teoricamente con il passo rivoluzionario del 1789 e al contempo se ne fa superare sul piano della dinamica storica e della “rottura” del pensiero riformatore in azione rivoluzionaria. Giustamente Del Noce traccia una linea che unisce Rousseau a Marx¹⁹, sulla quale ritorneremo; bisogna saper leggere nella pacata distrut-

¹⁷ Citato da C. Tresmontant, *I problemi dell'ateismo*, Roma 1973, p. 121.

¹⁸ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966, p. 11.

¹⁹ A. Del Noce, *op. cit.*, pp. 364-366.

tività dei teorici illuministi radicali, in controluce storica, la svolta rivoluzionaria già anticipatamente consumata nel “dogmatismo antidogmatico”, vero caposaldo pre-ottocentesco, che si svilupperà poi in *habitus* insurrezionale, intollerante, alla ricerca dell’abbattimento e del capovolgimento, quando non dello sterminio, di cui il nostro secolo è terribile, esemplare conseguenza.

Vorrei proporre in tal senso una famosa pagina del barone d’Holbach, vera galleria di neo-dogmi e implicita chiamata all’insurrezione sia antiteologica che antumanistica, che nascondono un presupposto, pregiudiziale, implicito “grado zero”, ovvero azzeramento della società reale (credo che questa chiave di lettura giustifichi la lunghezza della citazione):

La produzione dal nulla o creazione, non è che una parola impotente a darci un’idea della formazione dell’universo: essa non contiene alcun significato sul quale lo spirito possa fermarsi. (...) Questa nozione diventa più oscura ancora quando si attribuisce la creazione o formazione della materia a un essere spirituale, e cioè a un essere che non ha alcuna analogia, alcun punto in comune con essa. (...) Se si domanda: come e perché la materia esiste? Risponderò che esiste necessariamente, o perché ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza. Supponendola prodotta o creata da un essere distinto da essa e di essa più sconosciuto, sarà sempre necessario dire che tale essere, quale che sia, è necessario, o ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza. Sostituendo a questo essere la materia o la natura, non si fa che sostituire un agente conosciuto o conoscibile, almeno per certi aspetti, a un essere sconosciuto e completamente inconoscibile, e la cui esistenza è indimostrabile. (...) Non possiamo chiamare la natura intelligente alla maniera di alcuni esseri compresi in essa, ma essa può produrre esseri intelligenti, dal momento che contiene le materie adatte a formare corpi organizzati in un modo particolare, donde risulta la facoltà che chiamiamo intelligenza (...) Lo ripeto: per avere dell’intelligenza, dei disegni e delle mire, bisogna avere delle idee, bisogna avere degli organi di senso, il che non si può dire affatto della natura né della causa che si suppone presiedere ai suoi movimenti. In

definitiva, l'esperienza dimostra che le materie che noi consideriamo inerti e morte, diventano attive, intelligenti e vive, quando sono combinate in certi modi (...). Concludiamo, dunque, che dal momento che la parola Dio, così come la parola creare, non presentano allo spirito nessuna vera idea, dovrebbero essere bandite dal linguaggio di tutti coloro che vogliono parlare per capirsi (...).

L'uomo è opera della natura, è sottoposto alle sue leggi e non può liberarsene, non può, nemmeno con il pensiero, uscirne; vanamente la sua intelligenza tenta di oltrepassare i limiti del mondo visibile, sempre è costretta a rientrarvi. Per un essere formato dalla natura e da essa circoscritto, non esiste nulla al di là del gran tutto di cui fa parte e del quale subisce le influenze; gli esseri che si suppone esistenti al di sopra della natura o comunque diversi da essa, saranno sempre chimere, delle quali non potremo mai avere conoscenze esatte, così come degli spazi da esse occupati e del loro modo di agire. Non c'è e non può esserci nulla al di fuori dei limiti che racchiudono tutti gli esseri (...).

Vediamo (la natura) sprovvista di programmi e di intelligenza. Essa ne è realmente priva: non ha nessuna intelligenza o fine; agisce necessariamente perché necessariamente esiste. Le sue leggi sono immutabili e fondate sulla stessa essenza degli esseri (...). Tutto prova, dunque, che non è affatto fuori della natura che dobbiamo cercare la divinità. Quando vorremo averne un'idea, diciamo che la natura è Dio (...). Diciamo che è questa natura che fa tutto (...). I nostri modi di pensare sono necessariamente determinati dai nostri modi di essere; perciò dipendono dalla nostra organizzazione naturale e dalle modificazioni che la nostra macchina subisce indipendentemente dalla nostra volontà. Perciò siamo costretti a concludere che i nostri pensieri, i nostri modi di vedere, di sentire, di giudicare, di mettere insieme delle idee, non possono essere né volontari, né liberi²⁰.

Contiamo i dogmi: 1) La nozione-parola «creazione» è senza significato. Viene, oltretutto, anticipato il dogma neo-positivistico

²⁰ Citato da C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 132-160.

dell'insignificanza di parole prescelte ("Dio", "creazione", ecc.); 2) La materia «ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza». Come dimostrarlo? 3) Occorrerebbe, per il contrario, dimostrare la ragione sufficiente della propria esistenza in un Dio creatore; ma l'aggettivo è stato già soppresso nel sostantivo, e chiedere a Dio ragione della sua esistenza è quantomeno singolare. 4) La natura sostituisce Dio? E come potrebbe, non assumendo essa stessa caratteri divini? 5) L'esistenza di Dio è affermata «indimostrabile»: ma questa indimostrabilità non è dimostrata. 6) La "produzione" naturale dell'intelligenza da parte della natura non intelligente, «in certi modi», non è una risposta neppure per un bambino di tre anni. 7) L'uomo non può uscire dalla natura «nemmeno con il pensiero», e non c'è nulla «al di fuori dei limiti che racchiudono tutti gli esseri». Possiamo apprezzare l'aura lucreziana, ma l'affermazione, non dimostrata, ha piuttosto il sapore di un ultimatum ai dissidenti (che non "dovrebbero" dire "Dio" e "creazione" se desiderano essere tra coloro che «vogliono parlare per capirsi»: i credenti sono invitati a entrare nel ghetto degli incomunicabili). 8) La natura, non potendo fare altro, assume effettivamente caratteri divini ("diciamo che la natura è Dio"): ma come può, se non è intelligente e non ha fini? Di quale dio si tratta, se non è piuttosto un trucco per far passare, travestito, l'ateismo (se il "gran tutto" è divino, niente lo è)? 9) «I nostri modi di pensare sono necessariamente determinati dai nostri modi di essere»: dov'è la dimostrazione di questa necessità? 10) E dipendono dalle modificazioni involontarie della «nostra macchina»; perciò non sono «né volontari né liberi»; il che equivale ad affermare che non sono volontari perché non sono volontari e non sono liberi perché non sono liberi.

Neppure la Chiesa cattolica, pur esperta e familiare di dogmi, riesce ad allinearne dieci in così poco spazio; e senza mostrare la ragionevolezza neppure di uno di essi...

Mi pare appropriato e doppiamente legittimo il commento dell'illuminista Voltaire a proposito dei "nuovi atei": «Gli atei di oggi non hanno lo stesso valore di quelli del passato. Non ve n'è alcuno che si avvicini a Spinoza. Questo Spinoza ammetteva, con tutta l'antichità, un'intelligenza universale, e bisogna ben che ve ne sia

una, dal momento che noi abbiamo dell'intelligenza. I nostri atei moderni ci sostituiscono non so quale incomprensibile natura e non so quali impossibili calcoli. è un guazzabuglio da far pietà»²¹.

Eppure, anche in questo fervido e ultradogmatico ateismo, si riverbera l'esigenza cristiana («cotanto ancor ne splende il sommo duce», direbbe Dante²²): soprattutto di ricercare un frutto definitivo della conoscenza, al di fuori di parole che sembrano non averne più alcuno; di rifugiarsi in una natura divinizzata eppure incomprensibile, ovvia ed ermetica come una madre possessiva; e di rinunciare alla libertà e alla volontà per guadagnare una spiegazione totale e incontrovertibile di tutte le insigificantze e le contraddizioni dell'esistenza: rinuncia terribile e patetica, che il mondo antico, tentato di scetticismo e però non sperando in alcuna salvezza ultima, non aveva fatto, se non in singoli isolati pensatori.

Ora avanza, già prima degli entusiasmi illuministici, e dopo di essi, un grande pessimismo cosmico sul destino universale degli esseri, a cui sempre più è negata, insieme alla libertà, la felicità. Prima Hume, che influenzò molto gli illuministi con i suoi *Dialoghi sulla religione naturale*, poi Leopardi, scrivono grandi pagine di drammatica abiura dall'ottimismo naturalistico antico e moderno: la ragione, ridotta a testimone della miseria dell'essere, assapora immobile l'amarezza del proprio "trionfo".

Ma può la ragione accontentarsi, nel suo sforzo titanico di autogiustificazione, di tanto poco, sul piano dei risultati non desiderati, ma effettivi? Non può; e con una di quelle grandi risacche della storia che rovesciano, strappano, recuperano e ricompongono in un nuovo ordine culturale, ecco riemergere la linea idealistica implicita e rimasta latente nel *cogito* cartesiano. L'altro corno del dilemma, del dualismo; come nel monismo di Spinoza, che non riesce a dissimulare l'ambiguità idealistico-materialistica, e in quello leibniziano che si rifugia in una postulatoria armonia prestabilita. Ma questa è destinata ad essere sgretolata dalla storia, più ancora

²¹ *Ibid.*, p. 164.

²² *Inferno*, X, v. 102.

che dal corso della filosofia. Mi colpisce e mi fa pensare il fatto che la Rivoluzione francese sia nata da un Illuminismo paraevangelico, e si sia poi involuta in un orribile stragismo e in una plumbea difesa dei radicali diritti borghesi. Mi pare che in questa rivoluzione il processo immanentistico-ateistico della cultura moderna scandisca un preciso passaggio: dalla caduta di fondamento della religione alla conseguente caduta di fondamento della morale. Anche Kant è uno specchio e una sintesi adeguata di questo passaggio: il suo Dio è solo un'Idea della ragione pura, un "come se" tanto infondato quanto desiderato dalla ragione ordinatrice. In conseguenza la morale (ragione pratica) resta a sua volta senza fondamento, postulatoria e astratta. È il 1788; quattro anni dopo, la Convenzione costituente della Rivoluzione francese – non per caso formata da rappresentanti tutti borghesi (Saitta) – inaugura non solo l'istituzione parlamentare moderna (destra-centro-sinistra), orientando la società al classismo schierato, ma determina anche la trasposizione concettuale della tradizionale, primaria contrapposizione Bene/Male, crinale e spartiacque e diaframma storico di sempre, nel suo falso corrispondente politico destra/sinistra (o sinistra/destra). Ma già lo slogan ternario della Rivoluzione – "Liberté, égalité, fraternité" – è lo specchio di questa dislocazione impropria del bene e del male. Lasciamo stare la *fraternité*, appello lanciato su un abisso che lo inghiotte; ma il concetto di libertà è precisamente quello immanentistico-soggettivistico, cioè individualistico, elaborato dalla teoretica e dall'etica filosofica degli ultimi due secoli; e quanto all'*égalité*, essa contiene, oltre al vago e smentito democraticismo protestante (basta ricordare la vicenda esemplare del calvinismo, che ha informato vistosamente il puritano moralismo anglosassone), un formidabile equivoco di fondo: la riduzione della parità tra gli uomini – concetto, questo sì, alto e profondo e impegnativo, in senso personalistico, e parola che esiste anch'essa in francese (*parité*) – a un'indeterminata appartenenza di massa, poiché con la Rivoluzione francese nasce il popolo-massa e l'esercito-massa. L'*égalité* livella e consuma le peculiari differenze: e perciò nega la individuale originalità morale.

Bisogna leggere le grandi pagine di Silone sulla confusione politica, che diventa confusione morale, nel trapasso dell'Italia al-

la caduta del fascismo²³, per intuire (ma vi sono mille altri indizi e prove accessibili) quale ideologizzazione prima, e politicizzazione poi, abbia subito la morale sganciata dai suoi fondamenti religiosi positivi. Invece del bene-o-male, destra-o-sinistra. Certo, non tutto è così, non sempre è così: ma quanto è così, veramente, capillarmente, vastamente, pervasivamente, nel mondo moderno?

Attraverso l'ideologizzazione-politicizzazione della morale ormai infondata (da Machiavelli, su cui ritorneremo, alla Rivoluzione) il bene e il male nella società moderna sono divenuti tendenzialmente statistici, evolutivi, opzionali, velleitari, e dunque anch'essi, dissipata l'ideologia, potenti fattori e moltiplicatori, oggi, ma già allora incoattivamente, di insignificanza. Non è, anche ciò, *magna pars* dell'ateismo moderno? «Cos'è cambiato? il bene e il male?», chiede ironicamente il contadino di Silone al carabiniere che gli spiega con sufficienza come gli amici di prima siano i nemici di adesso, e viceversa. Oggi non occorre più che cada un regime, basta che lo dica «il giornale», o «la televisione».

Hegel si riteneva certamente cristiano, anzi più: il filosofo che invera il cristianesimo storico nell'autorivelazione ultima dello Spirito a se stesso come *Gott in werden*, Dio in divenire, e nella *Menschwerdung*, nel diventare uomo: ma nel senso dell'"umanità" complessiva ed evolutiva fino alla forma perfetta dello Stato, e al superamento tanto della religione quanto dell'individuo (che sarà tanto caro, per reazione, a Kierkegaard), nell'autoco-scienza spirituale di un Popolo-Stato in cui "Dio" è definitivamente "incarnato", ma solo in quanto storico, disiolto nella sua storia senza residui e senza più, perciò, alcuna trascendenza, salvezza, e vita eterna. «Dio pensa nell'uomo», dice Hegel, ma la religione per lui è solo "rappresentazione" imperfetta del rapporto tra divinità e umanità considerati separatamente²⁴; la filosofia («*Sapere assoluto*») supera perciò la religione, e il dio che si storica (non si può più dire correttamente: si incarna, e perciò il Cristo è eliminato), è l'infinito che si immanentizza nel finito

²³ I. Silone, *Una manciata di more*, Milano 1979, pp. 249-255.

²⁴ Cf. J. Maritain, *Ateismo e ricerca di Dio*, Milano 1986², pp. 217-222.

(«Senza il mondo Dio non è Dio») togliendo a quest'ultimo ogni autonomia, mentre perde, esso stesso, ogni caratteristica personale. È questo lo sviluppo dell'eredità di Spinoza. Il rapporto diventa medesimézza, la dialettica nasconde una premeditazione che irrigidisce l'*incipit* e l'*explicit* della storia in un percorso preordinato e obbligato. Cornelio Fabro riporta la preziosa testimonianza critica di Franz von Baader, contemporaneo degli idealisti tedeschi, dei quali censura radicalmente la teologia, nata dallo spinozismo (che, ricordiamo, identifica il finito con l'Infinito, nega il peccato e "scioglie" Dio nel mondo-natura e nel mondo-storia). Sulla sua base, dice Baader, «questi che si chiamano i teologi cristiani (...) vogliono farci cristiani senza un Cristo e demoni senza un demonio»²⁵.

La grande conquista filosofica di Hegel è stata la capacità di pensare il negativo assumendolo non come scarto o scoria, invece come coprotagonista dialettico del pensare, della coscienza e della storia stessa; ma sottraendone la potenza metafisico-teologica alla religione, per arricchirne la filosofia elevata a sapere assoluto, a salvezza ultima, non trascendente ma immanente²⁶. Aprendo così una strada assai più ampia e profonda di quella (ben più ingenua) del materialismo illuministico, all'ateismo moderno, sensibile ai valori della coscienza e della storicità, affascinato dall'«occasione» filosofica di ereditare, per conglobamento e superamento (*aufhebung* anche questa!) della tradizionale religiosità, i "diritti" di Dio.

Da "Dio pensa nell'uomo" a "l'uomo è Dio", da una teologia depauperata di Cristo (e perciò di articolazione trinitaria e di salvezza) a un'antropologia per mero capovolgimento, il passo, che Feuerbach compie, non è lungo. Colui che non ha più rapporto di creazione con il mondo è destinato, per rovesciamento antropocentrico, ad essere espulso dal mondo. Feuerbach:

La religione rappresenta una scissione dell'uomo: in essa l'uomo pone di fronte a sé Dio come un essere antitetico.

²⁵ C. Fabro, *op. cit.*, p. 958.

²⁶ Cf. J. Maritain, *Ateismo e ricerca di Dio*, Milano 1986², pp. 221-222.

Dio non è ciò che è l'uomo, l'uomo non è ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo è l'essere finito; Dio perfetto, l'uomo imperfetto; Dio eterno, l'uomo mortale; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono poli estremi: Dio l'assolutamente positivo, la totalità di tutte le realtà, l'uomo l'assolutamente negativo, la totalità di tutte le negatività. Ma l'uomo oggettiva nella religione il suo segreto essere. Si deve dunque dimostrare che questa contrapposizione, questo contrasto fra Dio e l'uomo, da cui trae origine la religione, è un contrasto dell'uomo con il suo proprio essere²⁷.

Questo è un congedo, più ancora che una negazione, reso possibile dal lungo crollo del concetto di creazione a partire da Cartesio, soprattutto attraverso Spinoza e poi gli illuministi radicali, ma con l'assolutezza del "respiro" idealistico. Ora il crollo diventa negazione e congedo persino dalla prima domanda filosofica, dall'antica meraviglia (*thaumazein*) che Platone poneva all'origine della filosofia. Dice Feuerbach:

Il domandarsi di dove proviene la natura o il mondo, presuppone che l'uomo si meravigli che la natura esista, o si domandi perché esiste. Ma questa meraviglia, questa domanda sorge solo là dove l'uomo già si è staccato dalla natura e ne ha fatto un semplice oggetto della volontà. A colui al quale la natura appare come un essere bello, la natura è scopo a se stessa, ha in se stessa la causa della sua esistenza. Costui non si domanda perché la natura esiste; nella sua coscienza e nella sua concezione del mondo il concetto di natura non si distingue da quello di divinità. La natura, così come gli appare, ha sì avuto origine, è stata generata; ma non è stata creata nel significato proprio del termine²⁸.

Il ragionamento di Feuerbach (e poi di Marx) ha ormai la secchezza e l'estraneità del confronto tra sconosciuti incompatibili.

²⁷ Citato da M.F. Sciacca, *Per Dio e contro Dio*, vol. II, p. 287.

²⁸ Citato da C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 179-180.

li: se l'uomo è soggetto, non può esserlo Dio, il suo estraneo antagonista, che perciò non è il suo creatore, e il creatore di nulla²⁹.

Non è affatto un caso, a questo punto, che Feuerbach prima, Marx poi, nonostante le loro differenze, scatenino un uguale antisemitismo culturale, la cui virulenza e spesso violenza e volgarità risulterebbero incomprensibili se non ricordassimo che gli ebrei sono i primi, originari detentori e custodi della verità della creazione³⁰.

L'ateismo di Feuerbach è ancora molto illuministico, razionalistico e dottrinario. Quello di Marx vuole andare ben oltre: ritornando a Hegel, controcorrente anche rispetto all'illuministico indifferentismo borghese verso la religione, Marx vuole abolire, proprio con le armi della dialettica hegeliana – dunque vuole abolire-

²⁹ «Come nella parola Dio l'uomo afferma la divinità della parola, così nella creazione afferma la divinità della volontà, e non della volontà razionale, ma della volontà dell'immaginazione, della volontà assolutamente soggettiva, illimitata. Il vertice più alto del principio della soggettività è la creazione dal nulla. Come l'eternità del mondo o della materia null'altro significa che la essenzialità della materia, così la creazione del mondo dal nulla, null'altro significa che la nullità del mondo»: M.F. Sciacca, *op. cit.*, vol. II, p. 288.

³⁰ «Il loro (degli ebrei) Dio è il principio più pratico che esista al mondo: l'egoismo, cioè l'egoismo sotto forma di religione. (...) Per gli ebrei la natura era puramente un mezzo al servizio dell'egoismo, era puramente un oggetto della volontà. (...) L'eternità della materia o del mondo dei filosofi pagani, così mal compresa, non significa altro se non che per essi la natura era una verità teoretica. (...) Gli ebrei invece si innalzarono dalla contemplazione teoretica della natura, che affascinava gli idolatri, a una concezione puramente pratica, che assoggettava la natura a scopi egoistici. (...) Dunque la creazione dal nulla (...) ha la sua origine unicamente nell'incommensurabilità dell'egoismo ebraico. (...) Per questo motivo la creazione dal nulla non può neppure venir presa in considerazione dalla filosofia»: L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, citato da C. Tresmontant, *op. cit.*, p. 181.

«Il denaro è il dio geloso d'Israele, dio davanti al quale nessun altro ha diritto d'esistere. (...) Il denaro è il valore generale e in se stesso sussistente di tutte le cose: è per questo che il denaro ha derubato il mondo intero, il mondo dell'uomo come la natura, del proprio valore. Il denaro è l'essenza del lavoro umano e dell'esistenza umana divenuta estranea all'uomo, e quest'essenza estranea regna su di lui, ed egli, l'uomo, le rivolge per la sua preghiera»: K. Marx, *La questione giudaica*, in C. Tresmontant, *op. cit.*, p. 185.

inglobare-oltrepassare (*aufheben*) – non solo la religione, ma quelle che considera le sue cause o radici reali: «... il completo ateismo non sta nella risposta atea al problema di Dio; (...) sarà reso possibile soltanto dalla rivoluzione sociale»³¹ poiché per lui la fonte della religione – proiezione di desideri e recupero illusorio di ciò che manca o è perduto a causa delle ingiustizie sociali classiste – è la società stessa come luogo di sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Oggettivamente però Marx, pur procedendo da hegeliano (rovesciato, dallo Spirito nella Materia) prolunga la singolare posizione illuministica, ma anche antiilluministica, di Rousseau:

(...) la religione di Rousseau viene a definirsi come una forma di pelagianismo (...): affermazione di Dio, della libertà e dell'immortalità, ma negazione del peccato e della grazia. Ora in questo contesto, in questa curiosa coincidenza tra la critica del tipo ateo dell'illuminismo e il mantenuto rifiuto illuministico del peccato originale, avviene quel fatto di importanza estrema che è il sorgere appunto dell'idea di Rivoluzione. Perché come spiegare il male, data la bontà originaria dell'uomo, se non per riferimento a uno stato artificiale di società? Per modo che alla liberazione religiosa si sostituisce la liberazione politica³².

Quell'idea di rivoluzione, passata attraverso la grandiosa filosofia hegeliana della storia e della religione, diventa per così dire operativa, come critica radicale della filosofia stessa³³, e appello al suo superamento nella prassi. Rileggiamo la più famosa pagina di Marx al proposito:

La religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, perché l'essenza umana non possiede vera realtà. La lotta

³¹ A. Del Noce, *op. cit.*, pp. 133-134.

³² *Ibid.*, p. 364.

³³ La famosa frase «Fino ad oggi i filosofi hanno soltanto interpretato il mondo; ora si tratta di cambiarlo» è molto significativa di un clima, e di un'esigenza, ancorché almeno parzialmente sbagliata, e presuntuosa.

contro la religione è, quindi, mediamente, la lotta contro questo mondo, di cui la religione è l'aroma spirituale.

La miseria religiosa è, da una parte, l'espressione della miseria reale, e, da un'altra, la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, è lo spirito dei tempi privi di spirito. Essa è l'oppio dei popoli.

La soppressione della religione, in quanto è la felicità illusoria del popolo, è l'esigenza della sua reale felicità. L'esigenza di rinunciare alle illusioni sul proprio stato è l'esigenza di rinunciare ad uno stato che ha bisogno di illusioni. La critica della religione è, perciò, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola. (...) La critica del cielo si trasforma, quindi, nella critica della religione (...), la critica della teologia nella critica della politica³⁴.

Fa impressione, oggi, che abbiamo alle spalle il crollo di molti miti comunisti e il fallimento generale del comunismo, soprattutto una frase: «La religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, perché l'essenza umana non possiede vera realtà». Quanto tempo, e quanta profondità spirituale, sono passati da quando Pico della Mirandola parlava di "natura indeterminata" dell'uomo! Sembra di ritrovare, ma in forma di relitto iriconoscibile, una grande idea non maturata e non incarnata nella misura della civiltà. Marx parla di "essere generico" (*Gattungswesen*) dell'uomo, ma solo nella direzione di un'indefinita plasmabilità naturale. Per lui e poi ancor più per Engels³⁵, l'uomo con le sue civiltà, la storia umana intera, fa parte della storia della natura e partecipa interamente della sua dialettica materiale.

³⁴ Citato da M.F. Sciacca, *op.cit.*, vol. II, p. 299.

³⁵ F. Engels ha scritto uno dei libri ideologicamente più paralizzati e più plumbei della teorica marxista: la *Dialectica della natura*. Bakunin, poi, sembra quasi caricaturalmente, con la sua disinvoltura filosoficamente dilettantistica, l'argomento anti-creazionistico: «Si concepisce perfettamente lo sviluppo successivo del mondo materiale, al pari di quello della vita organica, animale, e dell'intelligenza storicamente progressiva dell'uomo individuale e sociale. È un movimento del tutto naturale dal semplice al complesso, dal basso all'alto, dall'inferiore al superiore, un movimento conforme a tutte le nostre esperienze giornaliere e alla nostra logica naturale (...).» *Ibid.*, p. 231.

Ebreo e apostata dal cristianesimo, Marx ha condotto una rivolta totale sia contro le radici culturali ebraico-cristiane che contro la loro deviazione e distorsione hegeliana e borghese. «Contro quest'universo della soddisfazione idealistica (...) Marx si è rivoltato in nome del lavoro umano e della massa umana spodestata (...). E questa ribellione (...) sarebbe potuta essere cristiana»³⁶. Le parole di Maritain sono una spada a doppio taglio, rivolta sia al dogmatismo antireligioso di Marx che ai secoli dell'insufficienza cristiana³⁷.

Tutto l'Ottocento è un secolo terribilmente difficile per la storia occidentale in generale e per la vita della Chiesa in particolare. Il vecchio mondo assolutista, crollato sotto i colpi della Rivoluzione francese, lascia il posto ad un mondo nuovo ricco di tensioni e di contraddizioni: la rivoluzione di popolo si trasforma in vittoria della borghesia, la democrazia borghese in artificioso Impero. Autentici moti risorgimentali nazionali e basse manovre di politica internazionale si mescolano a volte inestricabilmente (è il caso, tra l'altro, dell'Italia). Colossali ingiustizie sociale e colossali rapine coloniali finiscono per sommarsi preparando guerre imperialistiche a precipizio verso una guerra totale (la prima mondiale) che cambierà drammaticamente la faccia dell'Europa. All'antica solidarietà corporativa sopravvissuta anche attraverso l'assolutismo, subentra sempre più rapidamente l'estraneità sociale, l'atomizzazione sociologica degli individui, l'egoismo e la superficialità erette ad opinione pubblica, e infine la "noncuranza", come Leopardi, profeta del nichilismo epocale, stupendamente la ritrae e l'analizza nella sua

³⁶ J. Maritain, *Ateismo e ricerca di Dio*, Milano 1986², p. 225.

³⁷ «L'antropoteismo di Hegel e l'ateismo di Marx sono entrambi tributari dell'escatologia cristiana. Ma per questa il tempo e la storia sono in discontinuità ontologica con l'al-di-là della storia; essi cederanno il posto ad una nuova terra e a nuovi cieli, all'universo dei resuscitati. Invece l'antropoteismo di Hegel significa che l'Uomo diventa finalmente uguale a Dio al termine della Storia, quando, avendo finito di generare Dio, essa si riposerà in un al-di-là-della-storia in continuità con la storia e in cui il tempo continuerà. E l'ateismo di Marx significa che l'Uomo ha preso il posto di Dio come fine ultimo della storia, e che non c'è un al-di-là-della-storia seppure in continuità con la Storia». *Ibid.*, pp. 229-230.

magnifica diagnosi (valida non solo per l'Italia) del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* (1826).

Scienza e tecnica producono un'accelerazione progressiva così rapida e incidente da trasformare economia, costume, geografia rurale e urbana degli stati, inducendo un reale entusiasmo ma anche una illusoria mitologia intorno al progresso, parola che con l'altra, rivoluzione, domina il secolo. Le varie teorie evoluzionistiche, grossolanamente divulgate e ideologizzate, utilizzano "la scienza" in contrapposizione alle "non scientifiche" fedi religiose, determinando una guerra ideale falsa e pretestuosa tra paladini del "progresso" e pretesi "oscurantisti", che getta confusione e discredito sui credenti, e coltiva assiduamente il terreno dell'ateismo. Il quale, da frutto del "libero pensiero", diventa a poco a poco abito mentale, ritenuto indispensabile da molti, sia del "progresso" che della "rivoluzione". L'uomo al posto di Dio diventa quasi un'ovvietà, non più sconvolgente ma banale.

La Chiesa si trova sempre più spesso, davanti alla vasta e anonima "opinione pubblica", nelle vesti dell'accusato, e conduce una lotta difficile tra tentazioni di chiusura e coraggiose aperture fedeli alla sua testimonianza essenziale.

Questo particolare capitolo della vicenda dell'ateismo moderno può essere perciò ben illuminato, a mio parere, anche da un attento e non conformistico studio della storia del tempo. Essa rivela che è rimasto irrisolto, nella dimensione sociale etico-politica, più ancora che il problema dell'incarnazione della fede, quello della realizzazione della speranza promotrice di storia, e della carità non come eccezione individuale, ma come realizzazione trinitaria dei rapporti tra gli uomini ad ogni livello, e del pensare stesso come atto non individualistico né collettivistico, ma comunitario, unitario nella sua vocazione umano-divina a realizzare già da questa condizione terrena l'inizio del "regno di Dio". E che perciò l'ateismo moderno si appunta non meno sul desiderio di un'irrealizzata comunione tra gli uomini che sull'oscurata coscienza del rapporto di Dio con il mondo.

GIOVANNI CASOLI