

NATURA E ISTITUZIONE DELLA RELIGIONE IN DAVID HUME

di

Cinzia Recca

1. Hume e la questione religiosa

In Inghilterra, il XVIII secolo era caratterizzato da un acceso dibattito intorno al problema della tolleranza religiosa e da una prassi politica tesa intorno all'argomento¹. La politica attuata dai vari governi *whigs*, se non sottrasse alla Chiesa anglicana nessuno dei suoi privilegi civili e politici, portò tuttavia l'istituzione religiosa ad assimilare l'influenza moderatrice del potere laico esercitata nell'atto delle nomine ai vescovati e delle cariche di attribuzione governativa². La pace religiosa assicurata dall'oligarchia *whig*, che aveva reso stabile e duratura la situazione fondata *de iure* dal *Tolerance Act* del 1690, aveva avuto un'importanza determinante sull'intera vita politica, sociale e culturale inglese e valse a condizionare lo stesso sviluppo del pensiero filosofico e il tipo di organizzazione culturale dell'Inghilterra illuminista³. Tuttavia, questa pace fu il frutto di un lungo periodo di lotte sociali, politiche e religiose, il quale caratterizzò il XVIII secolo inglese⁴.

Il periodo che andò dall'avvento al trono di Guglielmo d'Orange (1689) fino alla dinastia Hannover (1714) fu caratterizzato dal tema della tolleranza religiosa, esercitata nell'ambito stesso della Chiesa d'Inghilterra, anche se rimasero in vigore quelle disposizioni legislative votate all'epoca di Carlo II *Stuart*

¹ G.M. Trevelyan, *Storia di Inghilterra*, Einaudi, Torino, 1948, voll. 2; Ursula Enriques, *Religious, Toleration in England: 1787-1833*, University of Toronto Press, Toronto, 1961; A.H.L. Fischer, *Storia d'Europa*, vol. 2, Laterza, Bari, 1971, pp. 298-310; Michael Braddick, *State Formation and Social Changes in the Early Modern England: A Problem stated and approaches suggested*, in *Social History*, vol. 16, n. 1, 1991, pp. 1-17; M.C. Questier, *Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean oath of allegiance*, in «The Historical Journal», vol. 40, n. 2, 1997, pp. 311-329; J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment culture*, Cambridge U.P., Cambridge, 2006.

² William Basil, *The whig supremacy: 1714-1760*, Oxford University Press, Oxford, 1962, pp. 179-181.

³ Nel 1689 venne approvato il Toleration Act (Atto di tolleranza) sotto il regno di Carlo II, durante il quale gli episcopaliani poterono prendere il controllo della Chiesa d'Inghilterra, che garantiva l'indipendenza dei giudici, libertà di culto e impediva una successione cattolica.

⁴ Alfredo Sabetti, *David Hume, filosofo della religione*, Liguori, Napoli, 1965, p. 28.

(come il *Test Act*) che avevano svolto una funzione anticattolica, dunque profondamente limitative dell'applicazione del principio della tolleranza e che davano una sorta di supremazia politico-religiosa alla stessa chiesa nazionale⁵. A tal proposito, Hume fornisce una testimonianza di estremo interesse:

Theological controversy alone still subsisted, and kept alive some sparks of that flame, which had thrown the nation into combustion. While catholics, independents, and other sectaries were content with entertaining some prospect of toleration; prelacy and presbytery struggled for the superiority, and the hopes and fears of both parties kept them in agitation. A conference was held in the Savoy between twelve bishops and twelve leaders among the Presbyterian ministers, with an intention, at least on pretence, of bringing about an accommodation between the parties. The surplice, the cross, the baptism, the Kneeling at the sacrament, the bowing at the name of Jesus, were anew canvassed; and the ignorant multitude were in hopes, that so many men of gravity and learning could not fail, after deliberate argumentation, to agree in all points of controversy. (...) Disputes concerning religious forms are, in themselves, the most frivolous of any; and merit attention only so far as they have influence on the peace and order of civil society⁶.

Il fatto nuovo che caratterizza il XVIII secolo in ambito religioso, e che ebbe un'incidenza importantissima sul piano dei rapporti politici e sociali, consistette nello spirito razionale e aperto delle gerarchie della Chiesa, sì che il movimento latitudinario – che implicava la fine dell'intolleranza e l'accettazione di un nuovo accordo tra ragione e fede (così come era stato in un certo senso prospettato dal *cristianesimo ragionevole* di Locke) – finì con il trionfare e modificare profondamente la situazione di un mondo che, fino a pochi anni addietro, cioè fino alla guerra civile, aveva lottato aspramente in nome di fedi religiose contrastanti, tutte tese ad affermare il loro ipotetico diritto di evangelizzare il mondo in spregio di qualsiasi libertà di pensiero e di coscienza⁷. Per Treveylan, «fin quando la rivoluzione francese e il movimento evangelico non sollevarono nuovi problemi, il clero della chiesa anglicana smise di mostrarsi fanatico, sia in campo politico che religioso»⁸. Così, per qualche tempo, il clero delle parrocchie si accontentò di inculcare i principi morali senza troppo insistere sui dogmi e senza fare affatto leva sull'emotività, sui sentimentalismi o sullo spirito di parte.

In quella situazione, la Chiesa mantenne buoni rapporti con lo spirito scientifico e tollerante dell'epoca. Lo spirito di compromesso tipicamente inglese vi

⁵ Cfr. G.M. Treveylan, *Storia di Inghilterra*, cit. (nt. 1), pp. 367-485.

⁶ David Hume, *The History of England*, cit., VI, pp. 170-71.

⁷ Cfr. Mario Micheletti, *Dai latitudinari a Hume*, Benucci, Perugia, 1997.

⁸ G.M. Treveylan, *Storia di Inghilterra*, Einaudi, Torino, 1948, p. 586.

si adattò, e il “deismo” più spinto, sebbene sia sorto in Inghilterra all’inizio del secolo, fiorì soltanto in Francia e non fu considerato “rispettabile”⁹. A questo carattere latitudinario e tollerante della religione nell’Inghilterra del secolo XVIII fece riscontro la trasformazione della religione stessa in ideologia della nuova classe dirigente inglese, la borghesia britannica, che ormai partecipava alla direzione civile e politica del paese, anche per tutti i vantaggi che il predominio dei *whigs* le poteva dare. Se, infatti, durante il periodo della lotta civile i dissidenti avevano rappresentato un’alternativa ideologica alla Chiesa anglicana, che si legava strettamente alle aspirazioni sociali di rinnovamento politico di alcuni strati della popolazione inglese, in un regime di tolleranza religiosa e di pace sociale, il puritanesimo rivelava la sua originaria vocazione: quella dell’instaurazione di una società gerarchicamente ordinata secondo il sistema calvinistico e in cui la democrazia giocava il suo ruolo di affermazione dell’iniziativa individuale, ma si precludeva qualsiasi carattere di *giustizia* politica e sociale¹⁰.

Il contemporaneo William Warburton e, successivamente, Kemp Smith hanno indicato, rispettivamente, David Hume con gli appellativi di «grande ateo» e di «sapiente pagano»¹¹. In effetti, i due principali scritti di Hume sulla religione, i *Dialoghi sulla religione naturale* e la *Storia naturale della religione*, sembra che convergano nell’inviare al lettore un messaggio unitario: i filosofi possono a ragione, cioè sensatamente, adottare le credenze di una religione naturale in un Dio che non ha nulla di “personale”, cioè di simile ai caratteri del Dio delle religioni positive; il volgo, presso il quale prevalgono istinti quali la speranza, il timore ed altri “secondari” sentimenti da cui traggono origine le religioni popolari, oscillerà fra religioni di tipo politeistiche (moralmente preferibili, secondo Hume) e religioni di tipo monoteistico, introducendo in queste ultime elementi politeistici quali, ad esempio, il culto dei santi¹². Non a caso le due opere sono indicate come gli scritti più noti di Hume sulla tematica religiosa, e su alcune tematiche in esse presenti occorre concentrare l’attenzione.

⁹ Alfredo Sabetti, *David Hume, filosofo della religione*, cit., pp. 49-50.

¹⁰ Cfr. Cecilia Nubola e Angelo Turchini, *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d’Europa, XV-XVIII*, Il Mulino, Bologna, 1999.

¹¹ La denominazione ‘grande ateo’ è di William Warburton (1698-1779), vescovo di Gloucester e grande accusatore di Hume, ripresa in seguito da tutti gli ambienti culturali bigotti e conservatori del tempo; quella di ‘sapiente pagano’ è in Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume: A critical Study of its origin and central doctrines*, Mac Millan, London, 1941.

¹² Le pubblicazioni definitive delle seguenti opere dell’autore furono edite dopo la sua scomparsa: David Hume, *The Natural History of Religion*, T.H. Grose-William Warburton, 1757-1777; David Hume, *Dialogues concerning natural religion*, T.H. Green-T.H. Grose, 1751-1779; David Hume, *La religione naturale*, a cura di Alba Graziano, *Introduzione* di Franco Restaino, Editori Riuniti, Roma, 2006, p. 35.

Ancorché diversi l'uno dall'altro nell'impostazione teorica e nelle finalità, i due scritti appaiono complementari per quanto riguarda il quadro della concezione complessiva della religione presente nella filosofia di Hume. Tuttavia, essendo stati elaborati a pochi anni di distanza l'uno dall'altro (i *Dialoghi* negli anni 1749-51, la *Storia naturale* nel 1757), essi finiscono con il risentire di un mutato interesse dell'autore verificatosi durante quel breve periodo. I *Dialoghi* concludevano poco più di un ventennio di lavoro intellettuale, durante il quale gli interessi preminenti di Hume erano rivolti alla creazione ed alla rielaborazione di quello che viene comunemente indicato come il nucleo centrale e compiuto del suo sistema filosofico¹³. La *Storia naturale* apparteneva, invece, al decennio successivo, che corre dal 1752 al 1762, durante il quale gli interessi preminenti di Hume riguardarono la storia e la politica, che trovarono infine elaborazione compiuta nei *Discorsi politici* e nelle quattro parti della *Storia d'Inghilterra*.

Altra grande distinzione riguarda il metodo e gli obiettivi dei due lavori sulla religione: i *Dialoghi sulla religione naturale* sono un'opera prevalentemente filosofica, mentre la *Storia naturale della religione* è una riflessione storico-antropologica. E tuttavia, essi appaiono complementari nell'ambito più generale della filosofia di Hume, nel senso che i *Dialoghi* sono una premessa teorica alla riflessione storico-antropologica della *Storia naturale*. Detto altrimenti, mentre i *Dialoghi* denunciano l'impossibilità di sostenere razionalmente la credenza nell'esistenza di Dio, la *Storia naturale* parte da questa conclusione per cercare i fondamenti di quella credenza nell'esistenza di Dio negli elementi extra-razionali della natura umana e non nella ragione¹⁴. Segnaliamo ancora che dal punto di vista epistemologico le due opere segnano l'epilogo della linea di pensiero antimetafisica che Hume aveva svolto in costante confronto con il paradigma scientifico newtoniano nel tentativo di fissare i limiti della conoscenza umana. Come rivelava lo stesso Hume nella sua *History of England*, «Newton, mentre sembrava togliere il velo ad alcuni misteri della natura, mostrò contemporaneamente le imperfezioni della filosofia meccanica e fece così ricadere i suoi ultimi segreti nell'oscurità nella quale sono sempre stati e resteranno sepolti»¹⁵.

È innegabile che la vera bellezza dei *Dialoghi* consista nella lucidità e nell'impietosità dell'analisi dissacratoria della religione. Ciò è inconfutabile sia per quanto riguarda la sua «giustificazione» filosofica, sia per quanto riguarda i suoi «effetti» sul comportamento morale e civile dell'individuo:

¹³ David Hume, *La religione naturale*, cit., p. 36.

¹⁴ Franco Restaino, *Introduzione a David Hume, La religione naturale*, cit., pp. 7-8.

¹⁵ David Hume, *The History of England*, cit., p. 334. Su questo aspetto si veda Eugenio Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 34 sgg.

Every expedient which he tries for so humble is surrounded with inconveniences. If he admits only one religion among his subjects, he must sacrifice, to an uncertain prospect of tranquillity, every consideration of public liberty, science, reason, industry, and even his own independency to several sects, which is the wiser maxim, he must preserve a very philosophical indifference to all of them, and carefully restrain the pretensions of prevailing sect¹⁶.

Gli strumenti usati da Hume filosofo in questa sua lucida vivisezione del sentimento religioso furono l'epistemologia, l'etica e la politica, cioè le tre scienze con cui lo scozzese Hume segnò il pensiero del Settecento europeo, finendo con il turbare i sogni e le certezze di molte menti contemporanee e con il fecondare il pensiero successivo, a cominciare da quello di Kant, per continuare nell'Ottocento con John Stuart Mill e fino ai giorni nostri con Bertrand Russell e Karl Popper, per citare solo alcuni casi famosi¹⁷. Intorno al problema delle origini della religione nella natura umana, ogni ipotesi che essa sia il risultato dell'agire di un istinto primario della natura umana è respinta da Hume, sulla scorta dell'argomentazione storica che talvolta non si trova religione presso alcuni popoli: «se si deve dar credito a viaggiatori e cronisti, si sono scoperti popoli che non posseggono alcuna religione»¹⁸. Così, per il filosofo scozzese la vera ricerca doveva riguardare una successiva ipotesi, ovvero che la religione abbia avuto origine da istinti o principi secondari della natura umana, cosicché solamente la *Storia* ha il compito di rispondere alla domanda se le vere ed uniche radici della religione vadano ricercate nell'esperienza storica dell'umanità. Allora, in primo luogo la materia storica dimostra che le religioni monoteistiche sono successive a quelle politeistiche. E che le religioni monoteistiche traggono il loro fondamento prevalentemente in una contemplazione spassionata e irrazionale della natura umana, giunta ad uno stadio in cui ci siano persone colte:

Se gli uomini arrivassero alla percezione di un potere invisibile e intelligente attraverso l'osservazione delle opere della natura, non potrebbero mai elaborare altra concezione se non di un Essere unico, che ha dato esistenza e ordine a questa vasta macchina della natura, e ne ha organizzato le parti secondo un piano unitario e regolare in un sistema coerente¹⁹.

La causa prima delle nascite delle religioni politeistiche sta invece nei sentimenti che le vicende della vita umana degli uomini suscitano nei popoli, tutte caratterizzate da incertezze esistenziali e da conflitti sociali:

¹⁶ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di Alessandra Attanasio, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2006, p. 270.

¹⁷ Ivi, p. VIII.

¹⁸ David Hume, *La religione naturale*, cit., p. 165.

¹⁹ Ivi, p. 171.

Possiamo quindi concludere che presso tutti i popoli dediti al politeismo o all'idolatria i primi concetti religiosi derivano non dall'osservazione delle opere della natura, bensì dalla considerazione dei fatti della vita e dalle incessanti speranze e paure che agitano la mente umana²⁰.

Riferendoci a ciò, nella propria visione storico-antropologica del cammino dell'umanità Hume vede un procedere graduale negli stadi di civiltà e cultura, con il monoteismo a prevalere in quelli di maggiore civiltà e cultura. Pertanto, il dato comune ai *Dialoghi* ed alla *Storia* consiste nell'indicazione che per comprendere i fenomeni religiosi occorra attenersi all'analisi dell'esperienza quotidiana nell'evolversi del tempo e fondare su questa stessa esperienza le credenze di qualsiasi genere.

Per quanto riguarda le credenze religiose del proprio tempo, Hume articolò in tre momenti la sua critica. In primo luogo attaccò i ragionamenti della metafisica razionale, mettendo in crisi il concetto di causa in ordine alle leggi di natura. In sostanza, egli nelle *Enquiries* (la cui prima edizione è del 1748) argomentò che la «connessione necessaria» che supponiamo esistere tra due eventi fisici è solamente una nostra costruzione mentale, che dipende esclusivamente dall'avvicinarsi abituale dei fenomeni, e non è affatto garantita da determinismi ontologici o sovranaturali. La certezza riguardante le leggi meccaniche terrestri deriva dalle esperienze precedenti, consistenti in una serie ininterrotta delle stesse. Non vi ha alla base di ciò nessun fondamento oggettivo, ma solo la credenza che gli eventi in futuro si ripeteranno²¹. In secondo luogo, la critica di Hume è un attacco diretto alle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio fondata sui concetti di finalità e causalità. Nei *Dialoghi sulla religione naturale*, Hume sostiene che “la causa o le cause dell'universo probabilmente presenta o presentano qualche remota analogia con l'intelligenza umana”, espressione che allude ad una divinità antropomorfa²². E nell'Introduzione alla *Storia naturale della religione*, Hume avanza, ma con la caratteristica di un omaggio di pura forma, l'ammissione che “l'intera costituzione della natura rivela un autore intelligente”²³.

Lo stile pacato dell'analisi del fatto religioso non è privo di una sottile ironia e di una tensione polemica, derivante dagli aspri conflitti tra Hume e la

²⁰ Ivi, p. 172.

²¹ David Hume, *An Enquiry concerning human understanding*, ed. Tom Beauchamp, Oxford-New York, 1999, capp. III-IV. Trad. it., *Ricerche sull'intelletto umano*, Laterza, Bari, pp. 33-59.

²² David Hume, *La religione naturale*, cit., p. 165.

²³ David Hume, *Storia naturale della religione*, Introduzione di Paolo Casini, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 11-13.

Chiesa presbiteriana scozzese nella seconda metà degli anni Quaranta e dei successivi anni Cinquanta.

Hume scrive così del regno di Carlo II nella *History of England*.

The king at first used great moderation in the execution of the laws. (...) All the ejected clergy recovered their livings: the liturgy, a form of worship decent, and not without beauty, was again admitted into the churches: But at the same time, a declaration was issued, in order to give contentment to the Presbyterians, and preserve an air of moderation and neutrality. In this declaration, the king promised, that he would provide suffragan bishops for the larger dioceses; that the prelates should, all of them, be regular and constant preachers; that they should not confer ordination, or exercise any jurisdiction, without the advice and assistance of presbyters, chosen by the dioceses; that such alterations should be made in the liturgy, as would render it totally unexceptionable. (...) This declaration was issued by the king as head of the church; and plainly assumed, in many parts of it, a legislative authority in ecclesiastical matters. But the English government, though more exactly defined by late contests, was not, as yet, reduced, in every particular, to the strict limits of law. (...) But though these appearances of neutrality were maintained, and a mitigated episcopacy only seemed to be insisted on, it was far from the intention of the ministry always to preserve like regard to the Presbyterians²⁴.

Ad Edimburgo, dove la mentalità illuministica si era introdotta anche in alcuni circoli presbiteriani, l'autorità ecclesiastica era rimasta ferma su posizioni fortemente retrive, benché i contrasti latenti nelle file del clero avevano consentito a Hume di pubblicare la maggior parte dei propri scritti senza esporsi ai rischi che i filosofi continentali correvano²⁵. Ma l'atteggiamento d'intolleranza nei suoi confronti si concretizzò con l'esclusione dall'insegnamento universitario, preceduto e causato dalle accuse di scetticismo, ateismo e immoralismo a lui rivolte dai ministri presbiteriani²⁶. Nuove e più forti pressioni si verificarono ancora nel 1755, ma anche questa volta la parte più moderata dei suoi detrattori riuscì a contenere il verdetto nei limiti di un blando invito alla pietà religiosa. Poi, nel 1757, un piccolo compromesso, consistente nell'accettazione di modificare lievemente due passi della *Storia naturale della religione*, si rivelò vincente ai fini pratici²⁷.

²⁴ David Hume, *The History of England*, cit., VI, pp. 165-66. Le sottolineature sono di chi scrive.

²⁵ Christopher Berry, *Social Theory of The Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, pp. 7-13.

²⁶ Cfr. E.C. Mossner, *The life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1954, pp. 4-6.

²⁷ Ivi, pp. 22-23.

2. Il naturalismo «anticontrattualista»

Come abbiamo appena notato, negli anni dell'«illuminato» Settecento e nella civilissima Gran Bretagna, le teorie di Hume suscitarono notevole scandalo non solamente negli ambienti bigotti e sostenitori dell'ortodossia, ma financo qualche ostilità negli ambienti moderati dell'Illuminismo scozzese. A ragione di ciò, Hume sarà tenuto lontano dalle università con cieca ostinazione e si tenterà perfino, per tre anni consecutivi, di emettere contro di lui una pubblica scomunica²⁸. Certamente, in quell'ambiente politico era scandaloso e poco corretto veder trattate la giustizia e la proprietà come semplici convenzioni evolutive, concezione che muoveva lo scacco matto all'astratto giusnaturalismo di Grozio e di Pufendorf. Conseguenze ancora più pesanti scaturivano da questa impostazione, giacché il revisionismo delle leggi è una mina vagante per il contrattualismo, in entrambe le sue versioni: la razionalista e assoluta (quella teorizzata da Hobbes) e l'empiristica e liberale (pensata da Locke). Ed era altresì uno scandalo più grande reputare la divinità come “atto arbitrario della mente”, accompagnato dalle straordinarie confutazioni dei miracoli, dell'immortalità dell'anima e di soprannaturale esistenza futura dopo la morte. Nei *Dialoghi*, il filosofo scozzese affermava che «nothing exists without a cause; (...) But as all perfection is entirely relative, we ought never to imagine, that we comprehend the attributes of this divine Being, or to suppose, that his perfections of a human creature»²⁹. Nella citazione egli affermava con forza un principio per il quale l'esistenza è sempre materia di fatto e quindi mai di dimostrazione o di prova, e che pertanto porta ad escludere la prova ontologica che pretende di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dal concetto di Dio. Inoltre, la *History* insiste sugli effetti “rovinosi” della religione vista come “veleno intossicante” per l'individuo, per la morale e per la società.

Se per suggerimento degli amici, finalizzato a non aggravare una situazione di pessima fama acquisita presso i benpensanti e riaccesa dalla pubblicazione nel 1748 dei due saggi direttamente riguardanti la religione, Hume aveva pensato di scegliere la via della prudenza, tuttavia nella pratica essa venne scarsamente frequentata. Nella rielaborazione del primo volume del *Trattato sulla natura umana*, pubblicato nel 1748, Hume inserì i saggi *Dei miracoli* e *Di una particolare provvidenza e di uno stato futuro*. Questi due saggi sono un aperto attacco contro alcune fondamentali “verità” della religione rivelata e di quella naturale, in particolare il lavoro sui miracoli. Cosicché, qualche anno dopo partiva da parte dei benpensanti la proposta di scomunica solenne ed ufficiale, da

²⁸ Ivi, p. IX.

²⁹ Ivi, p. 42.

doversi pronunciare nell'Assemblea generale della Chiesa scozzese, nei confronti di Hume, considerato un incorreggibile scettico ed un ateo fin troppo noto.

Sappiamo che il vero obiettivo polemico di Hume non fosse affatto la fede, ma la pretesa della ragione di superare i limiti dell'esperienza e dei poteri conoscitivi all'esperienza connessi. Per esempio, egli non critica la fede nei miracoli, e per altro la stessa fede è per lui un miracolo, ma critica la pretesa di una fondazione diversa, valida sul piano della conoscenza, della credenza nei miracoli. Lo stesso fa per quanto riguarda l'esistenza di Dio: non critica la fede in essa, critica invece la pretesa di poter dimostrare questa esistenza con argomentazioni di tipo aprioristico o di tipo sperimentale *a posteriori*³⁰. Ed è nelle ultime sezioni dei *Dialoghi* che si riscontrano alcune indicazioni sulle "altre fonti" dalle quali gli uomini hanno derivato la loro religione. Filone, parlando della religione degli uomini saggi, afferma che "poiché il terrore è il principio della religione, esso è la passione che sempre vi predomina"³¹. Si tratta di un'indicazione propedeutica alla ricerca sulle origini della religione compiuta nella *Storia naturale della religione*. Per Hume, della religione è possibile farne la storia naturale, cioè si possono rintracciare nella natura umana le radici della religione, anche se non sorgono da un istinto, da un'impressione originale, ma dipendono da principi secondari. Le idee religiose sorgono, infatti, dagli interessi per gli eventi della vita, quindi dalle speranze e dai timori incessanti che agitano l'uomo e non scaturiscono affatto dalla contemplazione della natura.

Se la *Storia naturale della religione* ed i *Dialoghi* devono essere considerati come un insieme inscindibile, tuttavia ciò non deve trarre in inganno il lettore: Hume costruisce la sua critica della religione su diversi piani, seppure tra loro complementari. Lo studio dell'antropologia religiosa è, infatti, funzionale alla demolizione dei presunti fondamenti razionali della religione, ed entrambi sono connessi alla negazione di ogni legittimità alla pretesa dipendenza della morale dalla religione. L'obiettivo della prima parte del discorso consiste nel rintracciare, al di sotto della struttura convenzionale della *Storia naturale*, il discorso più propriamente humeano: nascosta dell'apparente scarsa originalità delle tematiche esaminate, emerge invece la forte continuità con l'impostazione del *Trattato sulla natura umana*, evidente nella fondamentale distinzione tra *belief* religioso, originato da propensioni non universali né uniformi della natura umana, e quel tipo di *belief* che è invece attivato da propensioni primarie, e perciò stesso indispensabile all'uomo. Ma risalta anche la radicalità delle teorie dello scozzese, in particolare nell'affermazione del *belief* religioso e delle propensioni che lo attivano nei confronti dell'integrità stessa della natura umana.

³⁰ Franco Restaino, *Introduzione a David Hume, La religione naturale*, cit., pp. 17-18.

³¹ Ivi, p. 79.

La struttura della *Storia naturale della religione* è ritenuta dagli studiosi attuali abbastanza chiara. Taluni affermano che Hume, dopo aver specificato che con il suo lavoro intendeva distinguere tra la questione del fondamento della religione nella ragione e la questione dell'origine della religione nella natura umana, era passato alla storia dell'evoluzione della religione. In un percorso segnato dalle tappe fondamentali del passaggio dal politeismo, indicato come la forma primitiva di religiosità, al teismo. Poi lo scozzese aveva sviluppato un paragone tra politeismo e teismo, valutandoli da molti punti di vista. Ne aveva tratto la conclusione che occorre enfatizzare la necessità dello scetticismo riguardo a questo campo di argomenti. Il suo stile espressivo consisteva nell'avanzare un'affermazione, poi nel fornire una prova, intrecciando materiale storico ed argomentazioni astratte, ed infine nel sostenere considerazioni generali supponendole proficue per i lettori. Può ritenersi certo che con la *Storia naturale* egli cercasse di catturare l'attenzione del pubblico su un argomento che quasi a nessuno poteva risultare indifferente. Hume può asserire il carattere universale della religione facendo perno sulle paure e sulle ansie quotidiane che sono inseparabili dalla vita umana. La natura umana, in quanto costante ed uniforme, non solo fornisce gli "ingredienti" per una spiegazione "causale scientifica", ma funge anche da premessa dalla quale si può scrivere una storia naturale³². Hume considera il progresso naturale del pensiero come un processo nel quale la "mente si solleva gradualmente dall'inferiore al superiore; astraendo da ciò che è imperfetto, forma un'idea di perfezione"³³. Ed è questa base condivisa a produrre la posizione comune per cui "il politeismo è stato e necessariamente deve essere stato la prima e la più antica religione dell'umanità"³⁴.

A differenza di chi divide lo sviluppo della credenza religiosa in stadi (come Henry Home Kames), Hume parte dal politeismo come la prima e la più antica religione dell'umanità che cede il passo al deismo pur sottolineando la possibilità che il processo compia un passo in senso inverso, ovvero che c'è una "tendenza naturale" a sollevarsi dall'idolatria per poi ricaderci nuovamente³⁵. E

³² Christopher Berry, *Social Theory of The Scottish Enlightenment*, cit. (nt. 25), p. 265.

³³ Cfr. Roger Emerson, *Essays on David Hume, Medical men and the Scottish Enlightenment*, Ashgate, 2009.

³⁴ David Hume, *Storia naturale della religione*, cit., pp. 33-34.

³⁵ Lord Kames (*Sketches of the History of man*, W. Creech, Edinburgh, 1774, II, p. 404), di stadi evolutivi, ne identifica sei. Egli parte dal politeismo; poi fa seguire un secondo stadio, espresso dalla civiltà greca (dove è presente un insieme di dei gerarchicamente disposti tra superiori ed inferiori); ancora un terzo, dove le divinità sono concepite come forze invisibili; un quarto stadio consiste nella credenza di una deità benevola suprema con molte deità inferiori; un quinto stadio, che di deità inferiore ne ha soltanto una; infine il sesto stadio, nel corso del quale gli uomini giungono, dopo una lunga serie di errori, alla vera religione, consistente nel ricono-

conclude che, essendo evidente la presenza di un fine o di un disegno, siamo “naturalmente se non necessariamente” portati a concepire una singola intelligenza indivisa come autrice del disegno. Si tratta di una visione deistica tra le più accettate nell’Illuminismo, compresi gli scozzesi, tuttavia Hume non si unisce a questo consenso e nella sua *Storia naturale* nota che i principi religiosi sono probabilmente tanto assurdi quanto sublimi fino al punto di affermare che la religione è un enigma, “un mistero inesplicabile”³⁶.

Hume definisce il politeismo come “la religione primitiva di un genere umano non istruito”³⁷. Come lo sono i selvaggi, e Hume lo ripete spesso, ignoranti delle connessioni tra cause ed effetti, che invocano l’intervento degli dei per spiegare i fenomeni, soprattutto quelli che li atterriscono. L’uomo primitivo è, quindi, una creatura bisognosa che non ha, proprio per la molteplicità dei bisogni, la possibilità di avviare quel processo di identificazione dei nessi causali, cosicché la speculazione religiosa viene ad essere inserita nel più ampio schema dello sviluppo della civiltà, ed in questa prospettiva la natura umana verrebbe a subire un cambiamento, risultando diversa in posti e tempi diversi³⁸. Di qui, per Hume, la necessità che gli uomini volgari, che per lui sono quelli che si affidano alle prime impressioni (ed il politeista non è istruito ed è anche “volgare”), siano corretti dai “saggi” o dai “filosofi”.

Nella *Storia naturale della religione* si può escludere ogni considerazione sulla religione rivelata. Ma in Hume l’aggettivo “naturale” non si limita ad avere una connotazione descrittiva: «Every fact must pass for undisputed, when its nature admits of, even though these arguments be not, in themselves, very numerous or forcible»³⁹. Il testo di Hume si occupa più della spiegazione causale della religione, che della raccolta e della descrizione empiriche dei dati riguardanti varie religioni in diversi luoghi e in diversi tempi. Compito del filosofo è quello di fondare una scienza della natura umana, poiché “non c’è questione di qualche importanza la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell’uomo”⁴⁰. Anche lo studio della religione avrà come presupposto la sua stretta dipendenza da quello della natura umana, che va affrontato “alla maniera di un anatomista”⁴¹.

La religione, stando alle indicazioni del testo, sembra avere dunque uno *status* in qualche modo simile a quello proprio delle virtù artificiali; lungi dal-

scere un solo dio supremo in forza, intelligenza, benevolenza. Cfr. David Hume, *Storia naturale della religione*, cit., nt. 12, p. 62.

³⁶ Ivi, pp. 96-98.

³⁷ Ivi, p. 37.

³⁸ Christopher Berry, *Social Theory of The Scottish Enlightenment*, cit., p. 268.

³⁹ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 249.

⁴⁰ David Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., I, p. 7.

⁴¹ David Hume, *Lettere di David Hume*, cit., p. 75.

l'essere innati nell'animo umano, i principi religiosi hanno la loro fonte essenzialmente nel timore del futuro e nell'ignoranza delle cause seconde. La loro non originarietà è confermata anche dal fatto che “varie cause ed accidenti possono pervertirli, ed anche i loro effetti (...) possono essere pervertiti”⁴². Hume propone una soluzione del problema dell'origine del sentimento religioso che si pone a metà strada fra i sostenitori della sua spontaneità, derivante dall'immediata percezione di un disegno provvidenziale nella struttura dell'universo, e gli assertori della “teoria dell'impostura”⁴³. La storia del processo che porta l'uomo dal politeismo al monoteismo, da divinità innumerevoli, potentissime ma limitate, alla divinità unica, onnipotente e onnisciente, non è per Hume situata ad un solo livello. Queste vicende che riguardano il corso della storia umana si ripetono ai livelli più particolari della storia sociale e della storia individuale⁴⁴.

La *Natural History of Religion* non si basa su elementi empirici, che tuttavia ci sono e sono pochi, introdotti come mere illustrazioni. Egli non osserva i più semplici requisiti della storia naturale. È stato evidenziato che da parte dei filosofi la ricerca delle cause era stata esclusa raramente dalla raccolta dei fenomeni, e che si era soliti contrapporre le storie naturali scientifiche alle storie aneddotiche; le storie naturali scientifiche alla ricerca di spiegazioni causali, le storie aneddotiche spinte dalla curiosità. Quando Hume si appresta a scrivere la sua *History*, l'antico dibattito tra le concezioni empiriche e quelle sistematiche della storia naturale era ancora vivo.

3. *L'eredità baconiana della storia naturale induttiva: critiche alla Natural History of Religion*

Più di un secolo prima, Bacone – come è messo in evidenza da Michel Malherbe nel suo studio sulla *Natural History of Religion* di Hume – accantona sia il metodo razionale, che *a priori* prescrive una costruzione teoretica ai fenomeni, sia quello empirico di una storia semplicemente narrativa, motivata esclusivamente dall'utilità o dalla curiosità verso i prodigi o verso le cose strane. Da parte sua, Bacone avrebbe difeso l'idea di una storia naturale induttiva, la quale avrebbe raccolto e ordinato qualsiasi tipo di fenomeno, naturale o artificiale, a condizione che questo materiale fosse la base per la scoperta di cause: un fatto non è una realtà positiva isolata, è un effetto, ed ogni effetto richiama

⁴² David Hume, *Estratto del Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 51-52.

⁴³ Mauro Magnati, *L'anatomia della religione*, Firenze Aetheneum, Firenze, 2000, pp. 23-24.

⁴⁴ Ivi, p. 27.

una causa. Questa storia naturale induttiva costituisce anche il primo passo verso una spiegazione scientifica, e non è soltanto la collazione di fatti non analizzati. Tutta la conoscenza comincia con i sensi. E siccome il mondo sensibile non è il mondo scientifico, essendo il mondo conosciuto come vero il mondo reale, il metodo della storia naturale deve ordinare e classificare fenomeni in un modo che sia favorevole all'invenzione della spiegazione causale e alla scoperta delle nature astratte. La descrizione è l'inizio della spiegazione. L'ordinare e il classificare sono i primi atti di un metodo evolutivo che è essenzialmente induttivo⁴⁵. Bacone non riuscì a promuovere la sua epistemologia induttiva, ma il suo fallimento filosofico, in un momento in cui la matematica stava per prevalere come il vero metodo di una filosofia naturale rinnovata, fu, come riferisce Malherbe, un successo pubblico⁴⁶.

Sebbene scettici del metodo induttivo di Bacone come modo efficiente per raggiungere la conoscenza, i filosofi della *Royal Society*, opponendosi ad una concezione *a priori* della filosofia naturale, tennero presente sia che la scienza doveva dipendere da una storia naturale ricca e ordinata che raccoglieva descrizioni ed esperimenti, sia che la storia naturale dovesse fornire alla mente umana ipotesi sperimentali, poiché la conoscenza della vera essenza era impossibile. L'affermazione baconiana sul fatto che la classificazione è il vero inizio della spiegazione costituiva ancora quel movente della filosofia sperimentale che, dall'Inghilterra al Continente, legava in un *continuum* il diciassettesimo al diciottesimo secolo.

Alla metà del XVIII secolo, lo spirito baconiano (mentre si poteva osservare un certo declino della matematica e l'importante sviluppo delle arti meccaniche era principalmente motivato dal mercantilismo) avrebbe potuto prevalere come alternativa epistemologica, anche se la critica del formalismo matematico non significava un disinteresse nei confronti della spiegazione scientifica.

Sin dall'inizio della seconda metà del XVIII secolo, veniva perseguito un progetto di storia dell'uomo distinta dalla storia biblica ed esso intendeva coprire la storia di ogni nazione. I racconti dei viaggiatori del XVI avevano mescolato molto liberamente descrizioni geografiche, biologiche ed etnografiche. Le storie naturali del secolo successivo avevano messo in mostra curiosità naturali e storiche nel tentativo di soddisfare l'avidità insaziabile di narrazioni più o meno accurate. Ciò poteva essere fatto facilmente nelle storie naturali popolari, ma non era servito allorquando lo scopo delle storie naturali doveva essere scientifico. In questo caso, la contiguità dei fenomeni nei racconti dei viaggio-

⁴⁵ Michel Malherbe, *Hume's Natural History of Religion*, in *Hume's Studies*, vol. XXI, n. 2, 1995, p. 264.

⁴⁶ Ivi, p. 267.

tori dovette cedere ad un ordine causale, il quale comportava che la relazione tra fenomeni morali e naturali dovesse essere attentamente considerata. L'espressione *the natural history of man* veniva a designare l'indagine riguardante la relazione da determinare tra la fisicità dell'uomo e la sua esistenza morale o intellettuale: una relazione che collega corpo e anima, potenza corporea e raffinato senso del dovere⁴⁷.

Garantendo l'unità dell'essere dell'uomo, dipendente dalla sua esistenza concreta ed anche da un principio filosofico, l'incipiente antropologia era legata a riflessioni filosofiche sulla natura dell'uomo e doveva collegare dati forniti da storie naturali e civili al ragionamento riguardante i principi della natura umana.

Nel passo in cui si riferisce alla nostra "esperienza presente riguardante i principi e le opinioni delle nazioni barbare" in America, in Africa o in Asia, allo scopo di affermare che la religione era *ab imis* politeista, Hume utilizza un'ampia argomentazione che unisce i dati etnologici ed i fatti storici. Dati etnologici e fatti storici che non potrebbero essere stati collegati senza l'idea che in ogni spazio e in ogni tempo è coinvolto lo stesso genere umano, o senza l'idea che la differenza tra un selvaggio e uno scozzese ben istruito è il divario tra la condizione fisica dell'uomo e il pieno sviluppo delle sue facoltà, divario che deve essere superato attraverso la civilizzazione. Ovvero, che la dualità tra la parte morale e quella fisica dell'essere umano deve essere ricavata dal dogma del progresso naturale e storico dell'umanità⁴⁸.

Lo scopo della tendenza riduzionista di Hume è quello di confutare i fondamenti dell'affermazione religiosa che il puro teismo sarebbe impresso nella natura umana e che, addirittura con il pretesto della superstizione, sarebbe stata la sola religione dell'umanità. Si deve stabilire la questione del politeismo e si deve dimostrare che la prima religione dell'umanità era il politeismo⁴⁹. Sempre Malherbe afferma che, "per quanto empirico e storico il metodo richiesto possa apparire, è abbastanza chiaro che Hume non ha scritto una storia naturale. L'equilibrio tra l'interesse per l'osservazione empirica e la ricerca delle cause, caratteristico delle storie naturali del diciottesimo secolo, è scomparso: la parte descrittiva è assente. Non c'è raccolta di dati empirici o storici. Il testo sembra essere privato della cognizione di che cosa sia un fatto, naturale o storico"⁵⁰. Sarebbe che Hume sia interessato soltanto a produrre il fatto storico generale per supportare la sua intera argomentazione a favore della primitività del

⁴⁷ Michel Malherbe, *Hume's Natural History of Religion*, cit. (nt. 45), p. 264.

⁴⁸ Cfr. David Hume, *Storia naturale della religione*, cit., pp. 27-28.

⁴⁹ Michel Malherbe, *Hume's Natural History of Religion*, cit., p. 262.

⁵⁰ *Ibidem*.

politeismo. Ma egli è soddisfatto nell'espone che "questo è un fatto incontestabile, che circa 1700 anni fa tutta l'umanità era idolatra", sicché "the north, the south, the east, the west, give their unanimous testimony to the same fact. What can be opposed to so full an evidence"⁵¹.

Ma Malherbe ritiene trattarsi di una testimonianza alquanto indistinta ed acritica. Egli sostiene che Hume dimostri mancanza di controllo storico e di mancata presa in considerazione delle varie classi di fenomeni religiosi che potevano essere distinte. Ed inoltre che il processo induttivo, che dovrebbe essere impiegato andando dai fatti verso le cause o i principi, viene sostituito da un'argomentazione che indica come principalmente deduttiva e prende ad esempio che l'esame delle varie forme di politeismo nella sezione V della *Natural History* di Hume è governato da un'argomentazione così deduttiva che non permette alcuna reale raccolta ed analisi di materiale storico. Quindi afferma che la *Natural History* di Hume è parecchio aneddotica e assai astratta, e pertanto non può essere chiamata storia scientifica anche a giudicarla secondo gli standard del diciottesimo secolo⁵².

4. Alcune interpretazioni contemporanee su Hume storico e filosofo delle religioni

Se nell'analisi dell'origine del sentimento religioso lo scozzese privilegia la ricerca da un punto di vista storico (intendendo con ciò anche la storia sociale e individuale), i fondamenti razionali della religione sono invece indipendenti dal contesto storico⁵³. È stato detto che il titolo del testo di Hume nella sostanza affermerebbe una questione storica che non può essere risolta se non con il ragionamento deduttivo dello stesso Hume, e che ciò non dovrebbe essere una sorpresa, poiché i fatti che si suppone siano il suo soggetto non possono essere l'oggetto di un metodo empirico⁵⁴. Infatti, poiché l'indagine riguarda l'origine della religione, la risposta non può che essere ottenuta attraverso la domanda: quale fu la prima religione dell'umanità? Per rispondere secondo i criteri della storiografia a tale domanda, occorrerebbe risalire alla storia dell'uomo a tempi antecedenti a quello del vero inizio di qualsiasi registrazione della storia umana. Pertanto, non esistendo alcuna testimonianza riguardante la prima religione dell'umanità, la risposta non può che essere teoretica o argomentativa. In con-

⁵¹ David Hume, *Storia naturale della religione*, cit., p. 26.

⁵² Michel Malherbe, *Hume's Natural History of Religion*, cit., p. 263.

⁵³ Ivi, p. 267.

⁵⁴ Ivi, p. 266.

siderazione di ciò, quale che sia la risposta tra politeismo o teismo, nella metà del XVIII secolo, entrambi i gruppi di sostenitori non potevano che essere d'accordo sul fatto che la testimonianza della storia mostrava che la più antica umanità era politeista. Malherbe afferma che tuttavia questa affermazione “non può essere considerata come la prova immediata di un politeismo originale” e che, paradossalmente, “si potrebbe affermare che il politeismo storico derivasse da un teismo originale (come la Bibbia ci insegna)”. Ed aggiunge che da parte di Hume c'è un'apparente contraddizione: “se egli vuole contrapporsi all'idea che il puro teismo era la religione originale dell'umanità, deve offrire fatti contro ciò che quindi sembrerebbe una decisione *a priori*. Ma egli stesso non può poggiarsi su fatti che sarebbero stati osservati o sarebbero osservabili. L'unico metodo possibile è argomentativo”⁵⁵.

I temi qui trattati appartengono ad un dibattito cominciato fin dalla prima metà del XVII secolo, pur se camuffato da differenti questioni, come quella della religione d'Egitto, e da Hume ben conosciuto, proprio mentre scriveva la sua *Natural History*. Il riferimento ad un capitolo del *True Intellectual System of the Universe* (1678) di Ralph Cudworth, nel quale questi aveva cercato di confutare l'obiezione secondo la quale gli uomini non avevano un'idea di Dio, “perché tutte le nazioni del mondo fino ad ora (fatta eccezione per una piccola e insignificante manciata di ebrei), insieme ai loro uomini più saggi e ai loro più grandi filosofi, erano considerate *Politeiste*”⁵⁶. Questa obiezione è presentata da Cudworth dopo l'affermazione che gli stessi atei hanno un'idea di Dio e che sono bugiardi se fingono di non averne un'idea nelle loro menti. Egli afferma che l'esistenza di Dio potrebbe derivare dai suoi predicati onto-teologici. Attraverso l'esame critico della testimonianza degli antichi era dimostrabile che essi non potevano pensare o intendere costantemente ad altro se non all'idea di Dio; ciò perché il politeismo pagano, anche se fosse stato un ateismo camuffato, non poteva sostenere la teoria di “molte deità non create che esistono per sé”, essendo questa teoria “irrazionale di per sé e ovviamente ripugnante per i Fenomeni”⁵⁷. Il cuore dell'argomentazione è dunque una questione di semantica:

Wherefore a God in general according to the sense of the Pagan theists, may thus be defined as an Understanding being superior to Men, not originally derived from senseless Matter, and look'd upon as an Object for men's Religious Worship⁵⁸.

⁵⁵ Ivi, pp. 267-268.

⁵⁶ Ralph Cudworth, *True Intellectual System of the Universe*, R. Royston, London, 1678, p. 208.

⁵⁷ Ivi, p. 210.

⁵⁸ Ivi, pp. 232-233.

Pertanto, se ciò è riconosciuto, la conclusione è che, in sostanza, gli antichi politeisti mantenevano l'idea di un puro Dio. O essi stavano dicendo assurdità o stavano asserendo l'esistenza di un Essere Supremo e di divinità inferiori derivate, che sono in effetti meri idoli. Nel libro di Cudworth l'interpretazione razionale annulla il fatto; più precisamente, Cudworth oppone ai fatti forniti dalla testimonianza storica il significato reale della testimonianza stessa, per esempio il vero teismo. I fatti sono i testi. Quindi, se il politeismo è affermato dai testi, la vera comprensione del politeismo deve essere manifestata attraverso l'interpretazione critica di questi testi.

All'argomentazione teoretica di Cudworth potevano essere opposte confutazioni, impegnate a ristabilire il potere dei fatti contro l'influenza delle ragioni, dato che non c'è documentazione della religione originale dell'umanità. Argomentazioni che sono rispettivamente espresse nella *Natural History* di Hume e nel *Du culte des dieux fétiches* di Charles de Brosses (1760), testi tra i quali c'è un legame diretto, poiché De Brosses riproduce il contenuto del testo di Hume nella terza sezione del suo libro, come risulta da una sua successiva corrispondenza con Hume⁵⁹.

De Brosses, contrapponendosi a chi seguiva l'antica tradizione interpretativa derivata da Plutarco e Porfirio per sostenere un approccio figurativo che riduce i dogmi e le forme di culto politeiste ad allegorie, cerca di provare l'antichità del feticismo e la sua anteriorità rispetto al teismo e persino al politeismo. Per questo egli ricorre ad un metodo storico, sostenendo che, invece di usare un principio interpretativo posto in anticipo, ci si dovrebbe basare sulla storia dei popoli per comprendere la mitologia. Così facendo, si scoprirebbe che la mitologia è il raccontare le azioni dei morti. Il feticismo è ancora più antico, appartiene a menti più grezze e primitive che adorano animali e cose materiali. Per apprezzarne l'importanza, noi abbiamo bisogno soltanto di riferirci ai fatti raccontati dai viaggiatori e dagli storici antichi e di paragonare il feticismo delle nazioni moderne della metà del XVIII secolo e il feticismo dei popoli antichi, il più antico dei quali è quello degli egiziani. La comparazione delle religioni (e principalmente dei loro culti), nonché delle differenti età dell'umanità, poteva facilmente mostrare che il feticismo è un fatto universale, del quale si possono ricercare le sue cause nella natura umana una volta che è stato previsto.

Il metodo di De Brosses è chiaramente storico, ovvero consistente nel raccogliere fatti nel modo più esaustivo possibile, nel prenderli come sono, nel paragonarli, nell'identificare un fatto generale, e quindi nel formulare un'ipotesi riguardante le cause. Nel suo *Le culte des dieux fétiches*, ritenuto uno dei primissimi libri nella storia delle religioni, De Brosses non si pronuncia sulla reli-

⁵⁹ Charles De Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, Fayard, Paris, 1760-1989.

gione originale dell'umanità e sembra ammettere che gli uomini prima del diluvio universale avessero ricevuto istruzioni dirette da Dio stesso. Come per la religione di nazioni barbare e rozze, noi dobbiamo basarci su testimonianze storiche ed etnografiche.

Ma il metodo di Hume è differente, e si deve tenere conto della sua intenzione e dell'eco che il suo testo sollevò in Gran Bretagna e nel Continente, in particolare in Francia.

Sebbene nelle prime sezioni di *The Natural History of Religion* è possibile trovare, benché ridotto alle sue linee principali, il modello argomentativo di De Brosses, nella prima sezione Hume stabilisce il principio della primitività del politeismo e nelle sezioni successive vengono cercate le cause del politeismo nella natura umana. Malherbe riferisce che la prima sezione della *Natural History* fornisce un resoconto che non può essere considerato una prova storica, ma che è un'argomentazione che si basa principalmente sulla scienza della natura dell'uomo:

It seems certain, that according to the natural progress of human thought, the ignorant multitude first entertain some grovelling and familiar notion of superior powers...⁶⁰.

But farther, if men were at first led into the belief of one supreme being, by reasoning from the frame of nature, they could never possibly leave that belief, in order to embrace idolatry⁶¹.

Allo scopo di dimostrare la sua dichiarazione, Hume produce parecchie argomentazioni similari, la cui prova non deriva da informazioni storiche o antropologiche, ma da una sorta di consenso all'interno della società erudita.

De Brosses si era limitato alla più antica religione, ma non alla vera prima religione dell'umanità, ed aveva affermato che il feticismo era la più antica religione dell'umanità, più antica di qualunque documentazione storica. Quindi cerca le cause del feticismo nella natura umana usando un metodo storico. Per Hume, "i primi principi religiosi devono essere secondari"⁶². In questo senso, la religione non poteva essere considerata come un istinto primitivo o un'idea impressa dal Creatore nella mente umana; e si può dire che sia dipendente da vari incidenti o cause che, "in alcuni casi" e "per una straordinaria concomitanza di circostanze", possono prevenirla. Ma, inversamente, la religione necessariamente (tranne in queste circostanze particolarissime) deriva dalla natura umana: "questi sono i principi generali del politeismo basati sulla natura umana e

⁶⁰ David Hume, *Storia naturale della religione*, cit., p. 27.

⁶¹ Ivi, p. 28.

⁶² Ivi, p. 25.

poco dipendenti dal capriccio e dal caso”⁶³. Questa unione di circostanze e necessità, originale perché deriva dalla *être au monde* dell’uomo, spiega che l’inchiesta di Hume ha relazioni sia con i principi della natura umana che con le cause secondarie. L’uomo vive e cerca di sopravvivere in un mondo dal quale dipende e che è una costante minaccia alla sua felicità qualora non sia capace di dominarlo. La paura delle cause sconosciute è necessaria in uno stato di ignoranza. Naturalmente, l’umanità può cambiare, dall’ignoranza alla conoscenza, stadio in cui tale nome rappresenta la civilizzazione. La religione è il risultato della relazione tra passioni e ragione, in un mondo che l’uomo deve sottomettere.

L’argomentazione di Hume mira ad unire la storia umana e la natura umana, ma si tratta di un’unione che non può essere raggiunta attraverso un metodo storico, poiché, piuttosto che un evento comunque antico, è un effetto necessario della natura umana. Nella *Natural History* di Hume, la storia della religione è regolata da due principi distinti ma complementari: da un lato, il principio di costanza della natura umana, per esempio le passioni che non cambiano in ogni tempo e in ogni luogo; dall’altro, il principio di progresso della comprensione umana, che si muove dall’inferiore al superiore, da idee rozze di Divinità a concezioni più raffinate. Nelle religioni popolari, il principio del progresso della comprensione umana è sotto la regola del primo, poiché nella comprensione volgare esso non riesce a liberarsi dalle passioni, cosicché se il teismo può nascere dal politeismo, a sua volta esso stesso velocemente si sposta all’indietro verso il politeismo attraverso il culto di santi e la necessità di rappresentazioni e di idoli. Pertanto, non c’è un reale progresso nella storia della religione, condannata a ripetersi senza fine, fino a quando un teismo dotto non sia stato fissato.

La *Natural History of Religion*, in contrasto con l’immagine della necessità divina ad infondere di sé la storia umana, mostra la storia universale della natura umana nella sua relazione pratica col mondo terrestre, una storia che è sia contingente che collegata in modo causale. Il principio costante, che qui sono le passioni umane e che può essere estratto dall’intera esperienza degli esseri umani, è applicato alla religione stessa, che perciò diventa un effetto, invece di un principio. Nella *Natural History* l’origine ed il fondamento della credenza religiosa non sono confusi nella testimonianza di una rappresentazione necessaria e razionale, né nell’immediatezza di un sentimento interno. La ragione non è l’essenza della natura umana.

Pertanto, la religione non è esistenza di Dio, cioè una questione di testimonianza rivelata o razionale; è piuttosto la fede nell’esistenza di molte o soltanto di una Divinità; è ancora un culto offerto alle cause sconosciute della nostra

⁶³ Ivi, p. 48.

felicità e miseria. La religione è un fatto storico, perché è un fatto umano. E l'uomo non è in principio un animale razionale, bensì “un animale barbaro bisognoso”.

Per Hume, il credere non è un atto di ragione, ma è un atto d'istinto, perché non vi è nessuna necessità razionale nel porre l'assenso su un dato di fatto; piuttosto nell'atto del credere entra in gioco un equilibrio tra il pragmatismo delle possibilità e la mera tendenza al piacere nei confronti di storie e di immagini straordinarie. Per ciò che riguarda le questioni della fede religiosa, è da qui che parte il forte divario tra chi tenta di difendere la religione in quanto fondamento razionale e necessario della vita e della natura, e chi invece denuncia l'impossibilità di cogliere tale connessione. Nei *Dialoghi sulla religione naturale* c'è l'impossibilità della dimostrazione dell'esistenza di Dio mediante argomentazione, ed è presa quasi letteralmente dalle pagine di *Of Miracles*.

Così nei *Dialoghi*: “niente è dimostrabile senza che il suo contrario implichi contraddizione. Niente che sia distintamente concepibile implica contraddizione. Tutto ciò che noi concepiamo come esistente possiamo anche concepirlo come non esistente. Perciò non vi è un essere la cui non esistenza sia dimostrata”⁶⁴. La certezza sulla realtà è costruita, prudentemente appoggiata a un fragilissimo equilibrio di contingenze e di emozioni, di speranze e di probabilità, al cui esito Hume diede il nome di scetticismo. L'adozione da parte di Hume della forma dialogica risponde ad esigenze legate alla possibilità di identificare o meno l'autore con uno dei suoi personaggi. La forma dialogica era l'unica che avrebbe permesso a Hume di esporre adeguatamente le aporie verso le quali era stato spinto dal suo stesso metodo filosofico.

5. Alcune avvertenze sulla lettura dei Dialoghi

Nei *Dialoghi* riviverebbe, dunque, in forma dialogico-drammatica quel conflitto interno allo stesso Hume tra ragione e *belief*, tra la necessità di credere, ad esempio, nell'uniformità della natura e allo stesso tempo di dimostrare l'infondatezza di questa credenza. In questo senso, quindi, nei *Dialoghi* l'argomento principale, cioè la religione naturale, serve a Hume, oltre che per una critica dei fondamenti razionali della religione, anche come occasione per mettere alla prova la correttezza delle sue intenzioni e del suo scetticismo⁶⁵.

La scelta di Hume di usare il dialogo avrebbe più di un obiettivo. La prudenza, per esempio, potrebbe aver avuto un ruolo nelle sue motivazioni, che

⁶⁴ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 267.

⁶⁵ Ivi, p. 69.

ciò che lui chiama “finzione” interpretativa non è una spiegazione completamente soddisfacente. È significativo, infatti, che la *sezione 11* della sua prima *Enquiry* sia anch’essa un dialogo. In un recente lavoro collettivo su Shaftesbury, la Rivers ha messo in evidenza la grande importanza e rilevanza data da Hume alle teorie di Shaftesbury sul dialogo e le sue connessioni con la filosofia, ed attraverso ciò ad una tradizione della religione naturale alla quale egli si opponeva⁶⁶.

Il fatto è che, oltre al possibile motivo della prudenza, Hume abbia avuto una ragione filosofica per usare il dialogo per scrivere sulla religione naturale, che per lui non è proprio una religione naturale. Il suo dialogo, si potrebbe dire, è su qualcosa che non è presente, perché per Hume la “religione naturale” non indica nulla. La forma del dialogo serve a mostrare, piuttosto che un semplice stato delle cose, l’assenza del supposto oggetto del dibattito. Si concluderà con il tentativo di proporre un legame tra i *Dialoghi della religione naturale* e le ricerche di Kant sulle idee, che è l’obiettivo presente ne *La critica nel giudizio teologico* contenuto ne *La critica del giudizio*.

Si è spesso detto che i *Dialoghi della religione naturale* sono un lavoro difficile da leggere, perché non siamo sicuri dove Hume voglia arrivare. Noi cerchiamo un messaggio, e vogliamo che questo sia il messaggio di Hume. Un argomento ricorrente in letteratura è stato quello di collocare la voce di Hume nella voce dei suoi personaggi. Ma alcuni commentatori ci hanno messo in guardia contro un simile approccio: sembra che la sola difficoltà nel riconoscere la posizione propria di Hume stia nel mancato apprezzamento dei *Dialoghi* in sé stessi. Questo succede perché ci avviciniamo ad essi con concetti che essi stessi “decostruiscono”.

Un suggerimento può essere dato dal fatto che molte delle nostre difficoltà nell’interpretazione dei *Dialoghi della religione naturale* provengano dal fatto che non sappiamo come leggerli. “Apprezzare i dialoghi in sé stessi” significherebbe leggere i *Dialoghi della religione naturale* come un tutto, come un dialogo. Si può fare? Ciò richiede che comprendiamo cos’è che Hume fa, scrivendo un dialogo. Per questo, ci sarebbero due impedimenti. Il primo è che noi siamo lontani dal contesto culturale del diciottesimo secolo in cui i *Dialoghi* furono prodotti e interpretati e l’altro è che siamo lontani dal contesto intellettuale in cui le questioni filosofiche furono poste.

Qualsiasi interpretazione dei *Dialoghi della religione naturale* dovrebbe rispondere a tre domande: 1) a quale conclusione Hume spera di condurci? 2) perché Hume adotta la forma del dialogo? 3) perché Filone abiura nella *parte*

⁶⁶ Isabel Rivers, *Reason, grace and sentiment. A study of Language of religion and ethics in England 1660-1780*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

12, ammesso che esso lo faccia veramente? Jonathan Dancy esamina le tre interpretazioni prima di introdurne una quarta⁶⁷. La prima viene denominata la lettura tradizionale o del “travestimento”. Essa dice che l’obiettivo di Hume è quello di lasciarci con la conclusione che il *design argument* è un fallimento e che non ci sono altri argomenti razionali per il credo religioso che non siano anch’essi dei fallimenti. Ma a causa di fattori sociali e culturali, egli non può affermare apertamente questa conclusione: da qui la forma del dialogo per camuffare queste sue intenzioni. L’abiura di Filone nella *parte 12* rappresenterebbe la finzione più grande di tutte. Quest’interpretazione, secondo il giudizio di molti studiosi, come Dancy e Bell, non è affatto l’unica ragione. La forma del dialogo non è solamente una copertura che i lettori moderni devono rimuovere per rivelare il messaggio autentico, sebbene la prudenza abbia giocato sicuramente un suo ruolo nella scelta del dialogo fatta da Hume. Questo punto di vista divide la forma letteraria dal contenuto filosofico. Ci suggerisce che Hume avrebbe potuto rendere perfettamente chiara la sua posizione filosofica in un saggio a forma di monologo e che egli ha usato la forma del dialogo solo a causa di fattori sociali extra-filosofici. Ciò implica per noi, liberi da queste costrizioni, che è possibile estrapolare il messaggio filosofico dalla forma letteraria storicamente determinata. Le successive due interpretazioni di Dancy sono versioni di ciò che lui chiama interpretazioni “istantanee”.

Un’interpretazione istantanea afferma che la forma del dialogo è essenziale al messaggio filosofico, perché è, in un modo o in un altro, una pluralità di punti di vista filosofici proposti da Hume e che la forma del dialogo è quindi “un veicolo naturale” per il messaggio, perché la polifonia delle sue voci rende istantanea la pluralità delle posizioni filosofiche che Hume ammette. Le due interpretazioni che Dancy distingue come interpretazioni istantanee differiscono su ciò che è la pluralità e che cosa stia dicendo Hume su di essa. Una è chiamata da Dancy l’interpretazione “bilanciata”. Secondo questa definizione, Hume si pone in posizione scettica nei confronti del *design argument*, ma nello stesso tempo riconosce che c’è “una tendenza naturale a dedurre un progettista” quando si contempla l’ordine della natura⁶⁸. Lo scopo di Hume è di attaccare un modello “razionalista” secondo il quale ogni investigazione razionale deve concludersi nel consenso e nella convergenza comune. Hume rifiuta questo modello e lo sostituisce con uno in cui la ragione non è sempre capace di discernere tra punti di vista divergenti tra di loro. Essi sono mantenuti in equilibrio fino alla

⁶⁷ Jonathan Dancy, *For here the author is annihilated: reflection on philosophical aspects of the use of the dialogue form in Hume’s Dialogue concerning natural religion*, in «Proceedings of British Academy», n. 85, 1995, pp. 29-60.

⁶⁸ Ivi, p. 36.

fine del dialogo ed il lettore è così libero di scegliere in autonomia uno di essi. Il messaggio dei *Dialoghi della religione naturale* è quindi la virtù di tollerare conclusioni intellettuali differenti.

L'altra versione dell'interpretazione istantanea identificata da Dancy è ciò che lui chiama l'interpretazione "oscillante". Secondo questa interpretazione c'è, infatti, una pluralità di posizioni filosofiche permesse da Hume, e due di queste persistono fino alla fine: la voce scettica e la tendenza naturale. Ma piuttosto che presentarle al lettore come quelle tra cui potere liberamente scegliere, Hume, dal suo punto di vista, le presenta come posizioni tra le quali l'autore e noi lettori possiamo cambiare o oscillare. Noi siamo tutti costretti verso entrambe le posizioni, costretti dalla ragione verso una e costretti dalla nostra natura umana verso l'altra. Entrambe le voci parlano a nostro nome e a nome di Hume, ma non possono parlare contemporaneamente. Una risulta insostenibile rispetto all'altra. Il messaggio qui non è quello di una tolleranza sorridente; la nostra condizione non è una condizione felice. Ma quest'interpretazione è considerata il punto di vista di Hume sulla condizione umana.

Queste due interpretazioni ci dicono che la forma del dialogo rende istantaneo un movimento filosofico della mente, sia mantenendo bilanciate prospettive tra loro incompatibili, oppure oscillando tra l'una e l'altra. Dancy sostiene che entrambe le interpretazioni istantanee siano guidate dalla comparazione tra i *Dialoghi* e il *Trattato*, in cui si trova un conflitto tra le scettiche conclusioni della ragione, da un lato, e quelle credenze che la natura rafforza, le cosiddette credenze naturali, dall'altro. Accettando questa comparazione, Dancy rifiuta l'interpretazione bilanciata, perché l'analogia con il *Trattato* fallisce. In quel lavoro, egli afferma, Hume accetta le conclusioni degli argomenti scettici contro la razionalità dell'induzione, il credere in un mondo esterno e l'unità del sé. Queste conclusioni negative sono, per Hume, la questione vera, anche se noi non possiamo accettarle per lungo tempo. Le credenze che originano dalla natura umana sono presentate lì come inevitabili, ma non filosoficamente giustificabili, e non resistono alle conclusioni negative della ragione semplicemente come una o due posizioni opzionali. Quindi, i *Dialoghi della religione naturale* sono, dice Dancy, "un attacco al credo religioso, non un tentativo di trovare un'altra sfera di compensazione per restare in aria insieme alla fede"⁶⁹. Quindi, delle due interpretazioni istantanee, l'interpretazione oscillante è più vicina al modello presentato dal *Trattato*. Nel *Trattato*, le conclusioni scettiche appaiono semplicemente incredibili dalla prospettiva della vita di ogni giorno, e le credenze della vita quotidiana appaiono totalmente ingiustificate dalla prospettiva della riflessione filosofica.

⁶⁹ Ivi, p. 38.

Tuttavia, Dancy rifiuta anche l'interpretazione oscillante, per un certo numero di ragioni. La prima: gli argomenti presenti nei *Dialoghi* contro il *design argument* non sono espressione di "genuino scetticismo teologico", ma sono chiari contro-argomenti razionali; il *design argument* è semplicemente respinto. La seconda: nella parte 12, il passaggio che dice che la disputa tra lo scettico e il credente è "meramente verbale, o forse, se possibile, ancora più inguaribilmente ambigua"⁷⁰, non calza con l'interpretazione oscillante. La terza: le posizioni identificate nel *Trattato*, scetticismo e credenza naturale, sono entrambe definite da argomenti che Dancy chiama "tanto nettamente delimitati che di più non è possibile sperare", mentre nei *Dialoghi* le differenti voci "brillano. Non hanno una sagoma determinata". In altre parole, per quanto possiamo provare, non riusciamo mai a identificare una voce nei *Dialoghi* che sia una chiara posizione filosofica nettamente definita. Alla fine, Dancy rigetta l'interpretazione oscillante, perché semplicemente non calza con "l'obiettivo anti-religioso" di Hume. Nel *Trattato*, la fede naturale trionfa il più delle volte, e solo nei momenti più astratti e riflessivi la mente riesce a rimanere sulla verità filosofica. Se noi seguiamo il modello del *Trattato* per interpretare i *Dialoghi*, allora Hume dovrebbe permettere che la naturale tendenza a dedurre un progettista dall'ordine della natura domina quasi sempre le rivendicazioni della natura. Dancy obietta che "questa non è certo una conclusione soddisfacente per uno che mira sconfiggere la superstizione"⁷¹.

L'interpretazione propria di Dancy afferma anche che l'uso del dialogo è essenziale al messaggio dei *Dialoghi*. Ma non individua semplicemente la polifonia delle voci come una caratteristica cruciale. Dancy sostiene che ciò che distingue i dialoghi di Hume è precisamente la qualità che egli chiama "lucchetto tremolante", l'impossibilità di raggiungere una determinazione stabile su che cosa veramente è il messaggio del testo. A causa di questa indeterminatezza artificialmente pianificata, è impossibile anche determinare la voce dell'autore; Hume, come autore, non può essere ricostruito dal testo. Il tentativo di interpretare un dialogo non interpretabile e il tentativo di svelare l'autore in esso nascosto stanno a significare, per così dire, sebbene non espressa, l'impossibilità di qualsiasi tentativo di interpretare il mondo naturale come un'espressione del divino autore della natura. Il suggerimento di Dancy è che Hume stia tentando di minare la tendenza naturale di supporre un creatore divino, non attra-

⁷⁰ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 255.

⁷¹ Dancy qui sembra tralasciare qualcosa mescolando religione e superstizione. Per Hume la superstizione è una forma di religione volgare e l'entusiasmo ne è un'altra. Hume attacca entrambe, per esempio nella *Storia naturale della religione*. Ma egli attacca anche la religione filosofica o "naturale" come esemplificato da Cleante.

verso un'argomentazione diretta, ma causando nel lettore una sorta di esperienza mutevole:

Quella esperienza è quella della instabilità. Quello che Hume allora sta tentando di fare è che questa esperienza arrivi a contagiare ogni parte di questa area, ogni stato mentale che è connesso con il tema. Se si riesce in questo, esso contagierà la naturale tendenza a supporre un progettista tanto quanto qualsiasi altra soluzione razionale possiamo essere tentati di formulare alla luce dell'esperienza disponibile⁷².

Così Dancy chiama l'interpretazione "causale". Egli esprime l'idea principale di questa interpretazione come "il messaggio è che non ci sono messaggi".

La prima delle interpretazioni di Dancy avrebbe lo svantaggio di dare una spiegazione dell'uso del dialogo in Hume che non si richiama a nessuna considerazione filosofica. L'obiezione di Dancy è basata su questo, ma anche su un altro punto. Cioè, se noi dimettiamo l'uso della forma del dialogo come filosoficamente poco importante, allora dovremmo essere capaci di estrarre dal testo un singolo, unico attacco alle credenze religiose e che questo dovrebbe essere l'autentica voce di Hume. Ciò che Dancy lamenta è che i *Dialoghi* sono "un lavoro che è chiaramente studiato per opporre il sentire (chiamato anche credo naturale) e la ragione" e che noi già sappiamo, dal *Trattato*, che "il punto di vista ufficiale di Hume è che la ragione, a lungo andare, può fare poco contro il credo naturale"⁷³. Conseguentemente, ogni interpretazione che pretende di trovare un unico argomento razionale contro il credo religioso espresso attraverso la forma letteraria dialogica non è altro che un errore. Tuttavia, Dancy richiama frequentemente il presunto fatto che il fine di Hume è di attaccare il credo religioso. Ci sono due punti importanti nell'interpretazione di Dancy: noi sappiamo che Hume afferma che le credenze naturali non possono essere sconfitte da argomenti razionali (e, per ripetere, noi sappiamo che "il messaggio più importante" è "l'opposizione tra [...] credo naturale e ragione"; ma noi sappiamo anche che Hume ha, soprattutto, un "obiettivo anti-religioso" che è quello di "sconfiggere la superstizione"⁷⁴). Così è nata l'interpretazione propria di Dancy. La superstizione deve essere sconfitta, ma secondo "official view" di Hume questo non può essere fatto solo attraverso argomentazioni razionali. Ci deve essere una causa. L'arte (la costruzione di un non-interpretabile dialogo) deve fare ciò che la ragione non può. Le due interpretazioni istantanee sono rifiutate perché entrambe lasciano in gioco due prospettive, quelle che restano in equili-

⁷² Jonathan Dancy, *For here the author is annihilated: reflection on philosophical aspects of the use of the dialogue form in Hume's Dialogue concerning natural religion*, cit., p. 45 (la traduzione è mia).

⁷³ Ivi, p. 34.

⁷⁴ Qui il punto espresso nella nota 205 è di nuovo rilevante.

brio (bilanciano) e quelle tra le quali la mente oscilla. Ma Dancy è convinto che il fine di Hume per un risultato univoco e stabile, cioè l'abbandono del credo religioso, come proclama la sua stessa filosofia, non può essere ottenuto attraverso i ragionamenti.

L'approccio di Dancy semplificherebbe al massimo il contesto nel quale Hume scrive e allo stesso tempo lo disidentifica. Ciò isola meglio le spiegazioni del significato filosofico sul modo in cui Hume scrive. Cominciamo con il problema del *design argument*. Al tempo in cui Hume scrive, metà del diciottesimo secolo, l'uso diffuso di appelli all'ordine naturale e agli obiettivi naturali, per supportare il credo in un creatore divino della natura, fatti da un'intera serie di teologi e filosofi nei precedenti 80 anni, ha mostrato che il *design argument* può indicare diversi modelli di ragionamento.

Una cosa che Hume fa nei *Dialoghi*, tra le altre, è di sfruttare questa diversità⁷⁵. Nei *Dialoghi*, Cleante fornisce quello che egli definisce un "argomento *a posteriori*" che prova "immediatamente l'esistenza di una divinità e la sua similarità con la mente e la intelligenza umana"⁷⁶. Lo sforzo è nel provare la similarità, l'analogia, perché, appena poco prima, Filone e Demea hanno negato che le perfezioni divine abbiano "una qualunque analogia o somiglianza con le perfezioni di una creatura umana". L'argomentazione di Cleante è molto approssimativa, e subito dopo Hume farà dire a Filone un'altra versione. Quando Filone comincia la sua critica, non è chiaro se è ciò che Filone ha detto o che Cleante ha detto o, altrimenti, qualcosa detta fuori dal dialogo che si sta criticando. "Ma tu puoi pensare, Cleante, che la tua usuale flemma e filosofia abbiano ancora quell'ampio spazio che gli hai dato, quando paragoni l'universo alle case, alle navi, ai mobili, alle macchine?"⁷⁷, chiede Filone; ma è stato Filone che ha fatto il paragone con una casa e nessun fino a questo punto ha mai menzionato navi o mobili. Evidentemente, questo non avrebbe importanza. I dettagli non sono importanti proprio perché l'uditorio conosce già qual è l'argomentazione di Cleante (o almeno pensano di saperlo). Il loro interesse è puntato su come il dramma tra i tre personaggi si svolgerà. Si è già evidenziato che il modo in cui esso procede è inizialmente dato dalla domanda: che cosa è l'argomentazione che porta avanti Cleante?

Kemp Smith⁷⁸ afferma che Filone riprende l'argomento al fine di rinforzare la sua critica iniziale, cioè che la rassomiglianza tra artefatti umani e l'universo

⁷⁵ Per la diversità sul progetto teologico, vedi Earl Wasserman, *Nature Moralized: The Divine Analogy in the Eighteenth Century*, in «English Literary History», n. 20, 1953, pp. 39-73.

⁷⁶ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., pp. 45, 51.

⁷⁷ Ivi, p. 69.

⁷⁸ Norman Kemp Smith, *Hume's Dialogue concerning natural religion*, Nelson, 1947.

è così trascurabile che la conclusione di cause analoghe non è più che “una congettura, una ipotesi, una presunzione”, non una “prova”⁷⁹. Kemp Smith sostiene:

Per rinforzare questa obiezione e preparare la via al suo futuro criticismo, Filone fa una riaffermazione dell’argomento di Cleante. Lui introduce questa riaffermazione con una breve formulazione delle presupposizioni, e del conseguente tipo di empirismo sul quale lui e Cleante sono stati finora d’accordo⁸⁰.

Come fa Kemp Smith a sapere che Filone e Cleante sono d’accordo sui presupposti e sulle conseguenze dell’“empirismo”? Sappiamo che Cleante ha letto Locke, ma quali altri autori ha letto? Filone è relegato nel ruolo dello scettico, così come all’inizio Panfilo dice a Ermippo (il lettore). Avendo familiarità con molti dialoghi di materia religiosa, il lettore ha anche familiarità con il ruolo dello scettico: esso ha il compito di sollevare obiezioni e difficoltà in modo che la verità possa emergere e il bene trionfare⁸¹. Filone ha chiaramente letto il famoso scettico David Hume⁸². Ma forse non lo ha fatto Cleante, o se lo ha fatto, non è diventato quel tipo di “empirista” che era Hume. È vero che Cleante afferma che il suo è un argomento “*a posteriori*”, vero è anche che la versione di Filone è “*a posteriori*”, ed è anche vero che Cleante dà il suo assenso quando Filone gli chiede se “Ne ho fatto una buona rappresentazione”⁸³. Ma in seguito egli vuole ritirare questo assenso, ed il motivo è che Filone non ha seguito le convenzioni del suo ruolo, quelle cioè di uno “scettico disattento” (descrizione di Panfilo). Quando Cleante vede come Filone sta criticando l’argomento, lui vuole negare che l’obiettivo di Filone sia anche il suo:

The declared profession of every reasonable sceptic is only to reject abstruse, remote and refined arguments; to adhere to common sense and the plain instincts of nature; and to assent, wherever any reasons strike him with so full a force, that he cannot, without the greatest violence, prevent it. Now the argument for natural religion are plainly of this kind; and nothing but the most perverse, obstinate metaphysics can reject them. Consider, anatomize the eye: Survey its structure and con-

⁷⁹ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., pp. 45-47.

⁸⁰ Norman Kemp Smith, *Hume’s Dialogue concerning natural religion*, cit., p. 99.

⁸¹ Questo tema, insieme con il modo in cui i dialoghi del diciottesimo secolo lo presentano, è l’argomento più importante del principale studio di Michael Prince, *Philosophical Dialogue in the British Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

⁸² Può essere d’aiuto tenere distinti il David Hume, autore del *Trattato* e delle *Ricerche*, che Filone sembra avere letto, e il David Hume che scrive i *Dialoghi*. Filone può avere letto anche altri scettici, come Bayle, e le sue argomentazioni e conclusioni possono non essere puramente humeane.

⁸³ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 65.

trivance; and tell me, from your own feeling, if the idea of a contriver does not immediately flow in upon you with a force like that sensation⁸⁴.

Cleante ha proposto una versione del *design argument*, e vede che la versione di Filone è diversa. È diversa perché essa pone la mossa cruciale in un punto dove Cleante inizialmente non sospetta nessuna debolezza. Quando Filone attacca in un punto che Cleante pensa non sia controverso, gli sembra che Filone si sia impegnato in una “perversa e ostinata metafisica”. Cleante pensa che il nodo del *design argument*, il punto dove il lavoro è compiuto, è altrove.

Il modo in cui Cleante intende il *design argument* è più vicino alla rappresentazione fatta da Henry Home, Lord Kames, amico di Hume, che di quella dello stesso Hume⁸⁵. Scrivendo dopo la pubblicazione non solo del *Trattato* di Hume, ma anche della prima *Enquiry*, Kames rigetta direttamente l’analisi di Hume del probabile ragionamento, per esempio degli “argomenti *a posteriori*”. Nel suo saggio *Della nostra idea di potere*, Kames rigetta sia la ragione, sia l’esperienza (intendendo qui l’osservazione di ripetute congiunzioni di eventi) come l’origine di questa idea, ed insiste invece che ciò è dato da una “peculiare maniera di percepire, e così noi scopriamo una relazione tra certi oggetti, che fa uno la causa e l’altro l’effetto”. Questa modalità è un “semplice sentire”, un senso col quale, quando noi vediamo una palla da biliardo, colpirla un’altra:

Noi siamo evidentemente costituiti così da percepire non solo un corpo che agisce ed esercita il suo potere; ma siamo anche in grado di percepire che il cambiamento nell’altro corpo è prodotto per mezzo di quell’azione o esercitazione di potere. Questo cambiamento lo percepiamo come un effetto, e noi percepiamo una necessaria connessione tra l’azione e l’effetto, così quello deve necessariamente seguire l’altro⁸⁶.

Così, per Kames, “l’inferenza” da effetto a causa è questione di un “sentire” immediato. Egli mette grande attenzione nell’enfatizzare la sua differenza da “l’autore del trattato della natura umana” e questa sua affermazione⁸⁷.

⁸⁴ Ivi, p. 77.

⁸⁵ Le similarità tra il Cleante di Hume e Henry Home di Lord Kames furono notate da M.Y. Stewart, in *Hume and the Metaphysical Argument a priori*, in *Philosophy, Its History and Historiography*, di A.J. Holland, Dordrecht: Reidel, 1985, pp. 243-70. Riferimenti alla forma (Kames) si richiamano ad un’edizione simile di *Essays on the Principles and Natural Religion*, Garland Publishing Inc., New York-London, 1976. Henry Home, Lord Kames, *Essays on the principles of morality and natural religion*, Garland Publishing Inc., New York-London, 1779, pp. 278-279.

⁸⁶ Henry Home, Lord Kames, *Essays on the principles of morality and natural religion*, cit.

⁸⁷ Ivi, p. 282.

La spiegazione di Hume dell'idea della connessione necessaria è “un violento paradosso, perché, in realtà, esso contraddice i nostri sentimenti naturali, ed è in conflitto con il senso comune dell'uomo”⁸⁸. Proprio in questo modo Cleante rimprovera a Filone di entrare in conflitto con il senso comune.

Kames usa la tesi che le inferenze *a posteriori*, dagli effetti alle cause, risultano da un sentire speciale per spiegare la versione di un *design argument* che egli dà nel suo saggio *Sulla nostra conoscenza dell'Essere divino*. Egli rigetta ciò che definisce “ragionamento metafisico” usato dai lettori universitari di Boyle, in parte perché essi sono incomprensibili al volgo⁸⁹.

Se la conoscenza della deità rimanesse in campo metafisico, il volgo verrebbe privato della religione e della moralità. Tuttavia, anche il principio di causa (cioè che tutto ciò che arriva nell'esistente è causato da qualcos'altro) potrebbe essere stabilito dalla ragione o dall'esperienza.

Io non trovo nessun dato che determini a priori se questo mondo sia esistito da se stesso fin dall'eternità, in una costante successione di cause ed effetti; o se sia stato un effetto prodotto da un Potere Onnipotente. È infatti difficile concepire un mondo eterno ed autoesistente, dove tutte le cose sono guidate da un destino cieco, senza progetto o intelligenza. E non riesco nemmeno a trovare alcuna dimostrazione del contrario⁹⁰.

Kames, allora, non pensava che si potesse inferire una causa da un effetto *a priori*, ma non accettava nemmeno la spiegazione di Hume delle inferenze *a posteriori* che egli pensava fossero “metafisiche” e “paradossali”. Invece si richiama al “sentire”, una facoltà particolare con la quale la mente acquisisce una sufficiente affidabilità sebbene possano esserci credenze causali soggette ad errore. Secondo il suo punto di vista, non solo dobbiamo avere “il sentire di una causa” quando noi percepiamo che qualcosa può essere un effetto, anche se poi non conosciamo quale sia la causa (la sua spiegazione del perché noi accettiamo il principio causale), ma noi investiamo la causa con qualunque cosa sia proporzionale all'effetto. In qualsiasi momento, se noi percepiamo che l'effetto è esso stesso “adeguatamente adattato a qualche fine”, allora ascriviamo alla causa (sebbene essa possa essere sconosciuta) intelligenza e progetto⁹¹. Nel caso degli artefatti umani, l'esperienza ha dimostrato che l'intelligenza ed il progetto, che devono essere presenti nella causa, data la natura degli effetti adattati allo scopo, risiedono nella mente umana. Nel caso di oggetti naturali, come

⁸⁸ Ivi, p. 284.

⁸⁹ Ivi, p. 315.

⁹⁰ Ivi, pp. 317-318.

⁹¹ Ivi, p. 295.

piante o animali, noi sappiamo dall'esperienza che essi non sono fatti dall'uomo. Da qui noi ascriviamo il progetto e l'intelligenza che noi "sentiamo" a una mente super-umana.

Il punto importante da notare qui è che Kames pensa che il compito più importante del *design argument* sia di fornire l'evidenza empirica dell'esistenza, ovunque in natura, dell'adattamento dei mezzi agli scopi. Questi effetti che mostrano l'adattamento dei mezzi allo scopo sono causati da una mente dotata di progetto e intelligenza ed è semplicemente qualcosa che noi "necessariamente sentiamo". Per "necessariamente", Kames intende niente di più che il giudizio è inevitabile data l'operazione di questo "*feeling*" o "*sense*"⁹².

L'esempio di Kames mostra che il concetto che l'inferenza dall'ordine di natura a un progettista divino dipende dal sentimento o dal senso, e che per natura siamo semplicemente fatti in questa maniera, e il come fare quest'inferenza non deve essere necessariamente visto come un caso di credo naturale humeano. Hume, è chiaro, avrebbe potuto avere in mente, strutturando gli argomenti di Cleante, un pensatore come Kames. La schermaglia tra Filone e Cleante non dovrebbe essere vista nel modo in cui Dancy la vede, cioè una schermaglia tra la ragione scettica e il credo naturale humeano.

Hume struttura l'esame dei credi religiosi nei termini della distinzione esplorati in precedenza nel *Trattato*, tra i ragionamenti astratti e riflessivi dello studio e la coscienza quotidiana impegnata ogni giorno alla piazza del mercato; egli fa così perché ha diviso il suo lavoro tra i *Dialoghi*, da una parte, e la *Storia naturale della religione*, dall'altra. È in questo suo secondo lavoro che egli esamina l'origine nella natura umana dei credi religiosi, e sostiene che tutte le religioni popolari sono i differenti risultati culturali di passioni e di fantasie. Questo punto è già stato discusso molto bene da Micheal Malherbe e da altri. Se viene accettato, allora dobbiamo considerare la discussione sul *sentire*, caratteristica tendenza della mente verso l'idea di un progettista, quando contempla gli adattamenti dei mezzi verso il fine, come un qualcosa che si può chiamare "il sentire di una tendenza della ragione". Se noi decidiamo che Hume,

⁹² Sostituire il sentimento al posto della ragione e della dimostrazione, potrebbe sembrare un mettere l'evidenza della Deità troppo in basso. Ma l'umana ragione non è quel qualcosa di così potente come i filosofi pretendono sia. Essa dà pochissimo aiuto nel fare scoperte originali. La comparazione delle cose ed il dirigere le nostre inferenze dal sentimento e dall'esperienza sono le cose che le sono proprie. In questo caso la ragione dà il suo aiuto, cioè nel condurci verso la conoscenza della Deità. Essa allarga la nostra vista sulle cause finali, e sulla prevalenza della saggezza e della bontà. Ma l'applicazione dell'argomentazione della causa finale per provare l'esistenza della Deità e la forza della nostra conclusione dai bellissimi e ordinati effetti verso una causa designata, non provengono dalla ragione, ma da una luce interiore (...) Queste conclusioni dimorano interamente sulla comprensione e sul sentimento". Henry Home, Lord Kames, *Essays on the principles of morality and natural religion*, cit., p. 340.

l'autore, è preparato per dare alla fine un peso a questo "sentimento", ciò è come se, data la divisione del lavoro tra i *Dialoghi* e la *Storia naturale*, il sentimento fosse quello che sorge nelle menti di coloro, pochi nella razza umana, che hanno piacere e inclinazione per la filosofia astratta, sebbene Kames dichiara che è una costante universale nella natura umana. Sembra abbastanza chiaro che nella *Storia naturale* Hume neghi che qualsiasi forma di credo religioso sia un prodotto costante e invariabile della natura umana, che egli identifica nel *Trattato*.

Sulla questione che concerne i *Dialoghi*, Dancy, all'inizio della sua discussione, afferma che "i *Dialoghi* pongono l'attenzione su argomenti che vanno dal progetto all'esistenza di Dio"⁹³. Questa è un'affermazione troppo ristretta, e Dancy aggiunge subito che i *Dialoghi* affrontano anche altri temi, includendo anche l'argomento *a priori* di Demea. Sembra che egli non dia sufficiente peso al titolo, dialoghi "concernenti la *Religione naturale*". Come tutti sappiamo, "naturale" è qui in contrasto con "rivelata". I *Dialoghi* discutono di religione senza nessun richiamo a presunte rivelazioni rafforzate dalle tradizioni religiose. Ma in esso non si discute solo di teologia naturale, intendendo quindi le varie dottrine sull'esistenza e la natura dell'essere divino, che può essere stabilita dalla ragione indipendentemente dalla rivelazione. Il tema, annunciato dal titolo, è la religione naturale, dove la religione non è solo una serie di dottrine, ma anche un complesso di pratiche, una forma di vita. Cleante, come assertore della religione naturale, enfatizza il fatto che per lui sono le conclusioni della ragione naturale che supportano il credo nella divina provvidenza. Le sue argomentazioni non sono intese a giustificare il credo in una divinità che è semplicemente la causa dell'ordine della natura⁹⁴, ma è quella divinità che premia il giusto e punisce il malvagio:

The most agreeable reflection, which it is possible for human imagination to suggest, is that of genuine theism, which represents us as the workmanship of a Being perfectly good, wise and powerful⁹⁵.

Questa distinzione tra teologia naturale e religione naturale⁹⁶, che Dancy non prende in considerazione in maniera adeguata, è a mio avviso più rilevante

⁹³ Jonathan Dancy, *For here the author is annihilated: reflection on philosophical aspects of the use of the dialogue form in Hume's Dialogue concerning natural religion*, cit., p. 29.

⁹⁴ Come già detto, sia Newton che Clarke pensano che il punto cruciale da introdurre contro gli "ateisti" fosse l'esistenza della divina provvidenza.

⁹⁵ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 274.

⁹⁶ Filone, nel XII *Dialogo*, parla di teologia naturale piuttosto che di religione naturale per poter, credo, marcare la distanza da Cleante proprio alla fine dei *Dialoghi*.

del problema che Dancy indica come meritevole di una risposta e cioè: perché Hume scrive in forma di dialogo?

6. Religione e ragione: la struttura dialogica

In un suo recente libro, Michael Prince⁹⁷ esamina i dibattiti sull'opera di Hume scritta in forma di dialogo, che si sono svolti nel diciottesimo secolo tra i filosofi, i teologi e i teorici letterari. Egli dimostra che la forma del dialogo e i suoi usi diventano materia di controversia in una maniera tale che chiunque scriva un dialogo su un qualsiasi argomento implichi necessariamente una certa posizione su questioni filosofiche o critiche. In particolare, lo scrivere un dialogo sulla religione significava assumere una posizione particolare verso la religione naturale, che è quella della religione vista come un fatto di ragione⁹⁸. Prince riporta da Henry Dodwell, *Christianity not Founded on Arguments* (1742):

Sebbene, la religione sia stata in effetti una istituzione razionale, un uomo può sicuramente discutere di essa senza commettere un crimine (...) Una libera ed amichevole corrispondenza può ben essere ammessa ed il più agguerrito oppositore essere accolto su un piano di equità insieme al suo più ortodosso e riconosciuto antagonista. Tutti gli altri modi di procedere rivelano chiaramente il problema già definito oltre ogni altra possibilità di controversia. Ed infatti è così⁹⁹.

La forma di dialogo rappresenta l'attività di una ricerca libera e razionale, e perciò fare di un argomento qualsiasi il tema del dialogo significa di conseguenza implicare che le problematiche che vengono affrontate sono quelle per cui è più appropriato accertarle con la ragione. È per questo che Demea insiste nel distinguere tra il problema dell'esistenza di Dio, che è una domanda a cui rispondere con la ragione, e il problema degli attributi divini, che invece non lo è¹⁰⁰. Certo, Demea pensa che la domanda sull'esistenza di Dio è già stata defi-

⁹⁷ Michel Prince, *Philosophical dialogue in the British Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

⁹⁸ Come vediamo, dice Cleante, quando invoca l' 'autorità' di Locke per il suo punto di vista "che la religione è solo una branca della filosofia" (*Dialoghi* 1.17).

⁹⁹ Citazione estratta da Jonathan Dancy, *For here the author is annihilated: reflection on philosophical aspects of the use of the dialogue form in Hume's Dialogue concerning natural religion*, cit., p. 15.

¹⁰⁰ Il discorso di Demea all'inizio della seconda parte esprime adesione ad una tradizione che afferma il mistero di Dio. Egli si appoggia a Malebranche e dice che poteva anche andare oltre, "citare quasi tutte le divinità, dalle fondamenta della Cristianità, che siano mai state trattate su questo o qualsiasi altro soggetto teologico" (*Dialoghi* 2.2). Infatti, le considerazioni che le dottrine religiose esprimano misteri che la mente umana non può interamente comprendere non

nitivamente chiarita dalla ragione, e il suo credo che gli attributi divini siano incomprensibili all'umana ragione lo porta a diventare incapace di continuare un dialogo nel quale la ragione sembra arrivare ad un'eretica conclusione sull'argomento. Alla fine, egli deve rifiutare il dialogo.

Nel diciottesimo secolo, il dibattito sul dialogo e il suo uso più appropriato, come l'esempio de *The Moralists* di Shaftesbury ed anche le teorie critiche di Shaftesbury sul dialogo che si trovano nel capitolo d'apertura de *The Moralist*, il *Advice to an Author* ed il *Miscellaneous Reflections*¹⁰¹, avevano un'enorme influenza. Shaftesbury sostiene che la funzione propria di un dialogo filosofico fosse quella di arrivare alla verità, non attraverso argomenti sistematici dati dalla voce propria dell'autore, ma attraverso una drammatica rappresentazione del dibattito tra diversi personaggi, ognuno con una propria voce, dalla quale poi la verità emergerà per convergenza verso il "senso comune". Egli tuttavia attacca i dialoghi, particolarmente quelli scritti dagli uomini di chiesa, nei quali la voce dell'autore è presente in ogni parte, e gli altri personaggi o sono chiaramente uomini di paglia o semplicemente ridicolizzati. Nei dialoghi di questo tipo, che Shaftesbury pensa siano senza valore, i personaggi non sono "reali",

erano state ben accolte né in Scozia, né in Inghilterra un paio di generazioni prima che Hume scrivesse i *Dialoghi*. Per esempio, Sullivan commenta il "Fallimento sia di Tillotson o di Syngé sulla predicazione ai Corinzi 2:5 ("La tua fede non deve appoggiarsi alla saggezza degli uomini, ma al potere di Dio") (Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy*, [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982], p. 67) e Drummond e Bulloch citano una critica dello Scottish Moderates che si lamenta che loro non si rifiutano di sottoscrivere una Confessione di Fede, ma erano vergognosi di predicare la sua verità, parlavano di essa come qualcosa che contenesse nozioni antiquate, suggerite a pezzi dove loro si pensavano al sicuro visto che non credevano ad alcune delle sue dottrine, e costruivano i loro discorsi così da indicare un Ariano o un Armeno lontani da sentimenti che potevano essere compresi. (Andrew L. Drummond e James Bulloch, *The Scottish Church*, 1688-1848, [Edinburgh: St. Andrews Press, 1973], 56). Hume allora pone Demea in una tradizione che è scettica sui poteri dell'umana ragione per comprendere le verità religiose e nella quale le dottrine centrali della Cristianità (la Caduta, l'Incarnazione, la Redenzione, la Trinità) sono tutte "nascoste in una fitta nebbia, impenetrabili all'umana curiosità" (*Dialoghi* 2.1). Demea, più che il linguaggio filosofico usa quello biblico. Per esempio, in questa parte (in contrasto con Tillotson o Syngé) prende il suo linguaggio dai Corinzi 2, e quando egli deve parlare degli attributi divini, insiste sulla infinità e perfezione della benevolenza e saggezza di Dio, sulla loro distanza dalla variante umana. Per lui esiste una tradizione autorevole della dottrina teologica contro la quale gli sforzi della teologia naturale devono essere giudicati. Egli avalla i sentimenti del sermone di Robert South del 1694, *Christianity Mysterious and the Winsdon of God in Making It So*, piuttosto che quelli dei scottish moderates e english latitudinarians (ved. South, *Sermons Preached Upon Several Occasions* [London] Bettenham for Jonah Bowyer, 1727). Questa prova con il personaggio di Demea è in accordo con l'opinione di Michael Prince (129, 140) che Hume chiama dopo persona fasulla, "Onesto Demea", nominato da Cristo nel dialogo di Berkeley *Alciphorn*.

¹⁰¹ Anthony Earl of Shaftesbury, *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times*, editi in due volumi da Philip Ayres, Clarendon Press, Oxford, 1999.

nel senso che mancano di credibilità, e questo insuccesso è il contrario di quello dei dialoghi senza valore, in cui solo la voce dell'autore alla fine può essere sentita:

Questi personaggi possono distinguersi solo attraverso i loro Nomi. Loro sono portatori di posizioni differenti e sono costruiti per mantenere differenti punti di vista; si scoprirà alla fine che loro sono tutti dalla stessa parte; a dispetto della loro Diversità apparente, vi è la zelante cooperazione con l'Autore, verso la dimostrazione del suo proprio Ingegno, e la costituzione delle sue private Opinioni e Precetti¹⁰².

Di converso, Shaftesbury sostiene che un genuino dialogo filosofico deve essere quello dal quale, nella frase che Dancy usa nel suo titolo, "l'autore è annullato". Il punto importante sull'annichilimento dell'autore non è, per Shaftesbury, che questi non potrebbe scrivere un trattato sull'argomento, ma che il fine proprio dell'autore stesso di un dialogo filosofico non può emergere se è presente nella propria voce¹⁰³. Questo perché un dialogo filosofico dovrebbe essere come uno specchio o un quadro nel quale il lettore può vedere rappresentato se stesso. I dialoghi filosofici degli antichi arrivavano a questo alto livello:

Non era sufficiente che queste Pieces trattassero principalmente di Morale e di conseguenza mettessero in evidenza il personaggio reale e i modi: loro li rendevano vivi e mettevano le espressioni e le caratteristiche degli uomini bene in vista. Ed usando questi mezzi, loro non solo ci insegnano a conoscere gli Altri, ma anche, e questa era la loro più alta virtù, ci hanno insegnato a conoscere Noi-stessi¹⁰⁴.

Il dialogo filosofico annichilisce l'autore in modo che i lettori possano vedere non l'autore, ma sé stessi. I lettori vedono le loro proprie opinioni conflittuali, le loro stesse incertezze, evidenziate davanti ai loro occhi e nella conclusione del dialogo trovano la soluzione per sé stessi. Arrivano alla loro propria identità (le loro proprie caratteristiche, i propri sentimenti) attraverso l'identificazione con il senso comune degli altri. Scoprono insomma sé stessi.

Hume evidentemente conosceva la teoria di Shaftesbury sul dialogo¹⁰⁵. Come sia Prince che Malherbe fanno notare, la lettera di apertura di Panfilo ad Er-

¹⁰² Ivi, 2, p. 268.

¹⁰³ Shaftesbury dice di *The Moralists*, che è preso come modello per l'annullamento dell'autore, che "questo [...] alla base come sistematico, didattico e percettivo" il suo monologo *Inquiry Concerning Virtue Or Merit*, in *Antony Earl of Shaftesbury, Characteristics of Men, manners, opinions*, cit., p. 265.

¹⁰⁴ Ivi, p. 104.

¹⁰⁵ Per la discussione e per relazione tra Hume e Shaftesbury, vedere Isabel Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, cit., capitolo 4.

mippo richiama la riflessione di Shaftesbury sulle virtù dei dialoghi degli antichi filosofi e la difficoltà di scrivere delle moderne imitazioni. Ma ne è coinvolto lo stesso Hume? Malherbe dimostra la negazione. Egli sostiene che Shaftesbury considera i dialoghi come dei mezzi per scoprire la verità nella filosofia morale, perché la sua concezione del dialogo era fondamentalmente dialettica: la verità emerge dalle tesi e dalle antitesi, e in Platone la riconosciamo quando essa appare. Ma Malherbe fa notare che Hume consiglia e pratica il metodo sperimentale per gli argomenti morali e il genere appropriato a ciò è il trattato sistematico. Il dialogo è un genere che appartiene alla specie “facile e ovvia” della filosofia morale¹⁰⁶, e quindi questo rafforza e sostiene il senso comune dell’umanità; ma questo non può scoprire la verità filosofica che invece è compito della specie “astratta”. Questo, afferma Malherbe, è l’indizio per capire l’uso di Hume del dialogo sul tema della religione naturale. Il metodo sperimentale può essere applicato con successo al problema dell’origine della religione nella natura umana, cosa che Hume fa nella *Storia naturale*. Ma non c’è nessun trattato sistematico sulle fondamenta della religione nella ragione; c’è soltanto un dialogo. Dato che Hume differisce da Shaftesbury sulla relazione tra dialogo e verità, il fatto che Hume scriva un dialogo indica che non c’è nessuna verità da trovare:

La questione delle fondamenta della religione rimane [ved. alla fine di *Storia naturale*] irrisolta. La risposta deve essere trovata nei *Dialoghi*; e la risposta è che il problema non può avere una risposta. Le fondamenta della religione sono qualcosa che è preda di infinite controversie e irriducibile scetticismo. Qui è il soggetto stesso che domanda il metodo del dialogo¹⁰⁷.

La conclusione di Malherbe è, quindi, che nelle mani di Hume il dialogo religioso diventa semplicemente scettico: questo rende immediato il messaggio che non possono essere raggiunte conclusioni razionali su questo tema.

Questa argomentazione ha una sua validità. Shaftesbury stesso era interessato alla possibilità che il dialogo potesse essere il metodo appropriato non solo per la filosofia morale, il cui fine è quello di dimostrare la verità, ma anche per lo scetticismo pirroniano, che mira a bilanciare opposti punti di vista così da produrre epoche, sospensione del giudizio. Se è così, uno scettico pirroniano potrebbe scrivere un tipo di anti-dialogo nel quale lo stadio finale è la dissoluzione piuttosto che la risoluzione. Malherbe pensa che questo è ciò che ha fatto Hume.

¹⁰⁶ David Hume, *Ricerche sull’intelletto umano e sui principi della morale*, cit., p. 5.

¹⁰⁷ Michel Malherbe, *Hume and the art of dialogue*, in *Hume and Hume’s connexions*, dir. by M.A. Stewart e John Wright, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1994, p. 216.

Malherbe riferisce sulla discussione di Hume sulle due specie di filosofia nella sezione di apertura della prima *Enquiry*. Questa è quasi una discussione sostenuta, certamente proprio da Hume, della relazione tra la filosofia e gli stili di scrittura. In essa Hume sostiene che i pittori-filosofici hanno bisogno delle scoperte degli anatomisti-filosofici in modo da raggiungere i loro propri fini nella rappresentazione della natura umana, in maniera piacevole e coinvolgente¹⁰⁸. Così è saggio desumere che una delle opere di Hume composta nella maniera facile e ovvia, i *Dialoghi*, sia una combinazione di anatomia e ritrattistica, quella che ha beneficiato di precedenti dissezioni (in studio, a mescolare metafore). Certamente, Hume ha già scritto sistematicamente (o certamente più sistematicamente) di religione nella prima *Enquiry*. Questo si richiamerebbe alla distinzione già menzionata tra *teologia* naturale e *religione* naturale. La teologia naturale può essere trattata sistematicamente, e Hume lo fece nella prima *Inchiesta*. Ma la scoperta sta nel fatto che non c'è una cosa chiamata "religione naturale" come Cleante vuole (e tutti quelli del diciottesimo secolo che lui rappresenta), cioè una base razionale per le *pratiche* religiose.

Sembra esserci un accordo, come possiamo vedere, che il messaggio dei *Dialoghi* è su ciò che manca, su ciò che è assente. Dancy pensa che ciò che è assente è l'autore, in un modo ancora diverso, più di quanto non sia la convenzione di Shaftesbury sul dialogo. Malherbe pensa che ciò che è assente sia una qualsiasi conclusione razionale sulle fondamenta della religione basata sulla ragione. L'idea che viene espressa da Martin Bell è che ciò che è assente è ciò che è nel titolo e che riguarda il lavoro di Hume, cioè la stessa religione naturale.

Hume scrive un dialogo che riguarda la religione naturale, perché egli non può scrivere un trattato su un argomento che non esiste. Se si segue la ragione, le conclusioni possono arrivare solo in seguito a tentativi, ma essi appartengono solo alla filosofia teoretica. Se si vuole una *religione*, uno stile di vita, una guida per le nostre azioni, che in ogni caso è differente dalla morale laica, allora si deve abbandonare la ragione e raggiungere Demea, al di fuori delle scene del dialogo che sono regolate dalle norme della ricerca razionale. L'affermazione che "essere uno scettico filosofico, per un uomo di lettere, è il primo e più importante passo per essere un *Cristiano* saggio e credente", può essere letta come qualcosa contro se stesso, visto che l'insegnamento è che la ragione non può condurre alla religione. Il principale obiettivo di Hume diventa la tesi che la religione può essere ragionevole¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Richiama l'analogia di Shaftesbury tra il dialogo e la pittura.

¹⁰⁹ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 285.

Bell formula un commento sulla “abiura” di Filone. Quando Filone fa questo discorso, egli si riferisce specialmente all’adattamento biologico. Come ha dimostrato Isabel Rivers¹¹⁰, e come nota anche Dancy, Hume qui usa una serie di esempi che sono stati ampiamente estratti da scritti di teologi naturalisti del diciottesimo secolo. Rivers sostiene che ciò contraddistingue l’uso di Hume, diversamente dagli altri autori, è che lui non va oltre (non permette a Filone di andare oltre) nel formulare una qualsiasi conclusione sulla divina *provvidenza*. Sembra che egli semplicemente accetti il concetto di “obiettivo ... intenzione ... progetto”. Egli connette anche questo linguaggio dell’obiettivo e del progetto *prima di tutto* alle “massime” dalle quali i filosofi naturali conducono la loro ricerca: “un anatomista, che ha osservato un nuovo organo o canale, non sarà mai soddisfatto fino a quando non avrà scoperto il suo uso e la sua utilità”¹¹¹.

I *Dialoghi* furono tradotti in tedesco nel 1780 e Kant li aveva letti prima della pubblicazione della sua *Critica del giudizio*, dieci anni più tardi. Nella *Critica del giudizio teologico*, anche Kant considera queste “massime” come punti dai quali i filosofi naturalisti partono per condurre la loro ricerca, sotto il principio che il giudizio contemplativo dà di se stesso, dell’intenzionalità della natura per il nostro giudizio. Così come Hume, Kant pensava a questa “tendenza della ragione”. Bell ha chiamato questo aspetto dell’azione della mente come qualcosa portato verso l’esperienza dalla mente contemplativa. Nel contesto della sua filosofia critica, Kant certamente sviluppa questo concetto, in un modo che *blocchi* decisamente qualsiasi conoscenza oggettiva di un progettista divino. Egli fa ciò in un modo che l’analogia tra “obiettivi naturali”, come Kant chiama gli organismi e gli artefatti umani, sia assolutamente respinta. Kant afferma che gli artefatti umani possono essere spiegati da una causa efficiente, ma gli obiettivi naturali non possono essere spiegati alla stessa maniera. L’esempio del pensiero di Kant sulla biologia può suggerire che, nel diciottesimo secolo, alcune connessioni concettuali tra l’adattamento biologico ed un progetto intelligente sembrano essere inevitabili, persino per filosofi come Kant e Hume. Ma a Bell sembra che la loro grandezza sia evidente nel modo in cui loro vedono già che deve essere possibile in qualche modo pensare a un disegno della natura senza per questo invocare un progettista divino per avere delle risposte.

¹¹⁰ Isabel Rivers, “Galen’s Muscles”: Wilkins, Hume, and the Educational Use of the Argument from Design, in «The Historical Journal», n. 36, 1993, pp. 577-97.

¹¹¹ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 245.

7. Religione e moralità

La questione posta da Gerhard Streminger è: “cosa pensava Hume riguardo agli effetti della religione sulla moralità?” Il professore Streminger¹¹² ha dato un importante contributo per quanto riguarda la nostra comprensione del punto di vista di Hume sugli effetti della religione sulla moralità. Streminger dimostra che, oltre alla sua critica delle basi razionali della religione, e alla sua forse meno conosciuta critica delle origini della religione, in quella che possiamo chiamare la parte oscura della natura umana, Hume disapprova fortemente la religione in campo morale. Pensa che la religione sia una minaccia alla moralità.

Many religious exercises are entered into with seeming fervour, where the heart, at the time, feels cold and languid: A habit of dissimulation is by degrees contracted: And fraud and falsehood become the predominant principle. Hence the reason of that vulgar observation, that the highest zeal in the religion and the deepest hypocrisy, so far from being inconsistent (...) But where the interest of religion are concerned, no morality can be forcible enough to bind the enthusiastic zealot¹¹³.

Non c'è dubbio che questa sia la visione di Hume; infatti, come Joseph Ellin dimostra, l'opposizione di Hume alla religione è anche di più vasta portata di quanto Streminger riconosca.

Sebbene Hume non abbia scritto sistematicamente sull'argomento, Streminger ha ingegnosamente messo un po' di ordine nei punti di vista di Hume, organizzandoli in tre punti. Ellin riassume il rapporto delle critiche di Hume fatto da Streminger in sedici proposizioni, come segue:

1 – Poiché “la paura dell'ignoto è all'origine della religione”, il clero ha un incentivo a limitare il sapere.

2 – La devozione religiosa nasce dalla tristezza e dal terrore (il terrore è il principio primario della religione: *It is allowed, that men never have recourse to devotion so readily as when dejected with grief or depressed with sickness. (...) But men, when afflicted find consolation in religion*¹¹⁴. Quindi, il clero ha un interesse nell'incrementare la miseria umana.

3 – Il clero è necessariamente ipocrita, che a volte simula maggiore devozione di quanta ne possieda, e si protegge dai sentimenti naturali gioiosi.

¹¹² Streminger si è fatto una certa fama come editore e traduttore delle opere di David Hume. Le sue biografie e i commenti riguardo ad Hume e ad Adam Smith sono parte integrante delle opere standard in lingua tedesca. Inoltre ha pubblicato una serie di saggi sui due filosofi scozzesi. La sua opera filosofica più importante è *La bontà di Dio ed il male del mondo* (Tübinghen, 1992), dove si tratta esaurientemente del problema della teodicea.

¹¹³ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., pp. 266, 268.

¹¹⁴ Ivi, p. 274.

4 – Il Dio della religione comune non è un’ autorità morale, poiché, fra gli altri suoi difetti, egli è malevole, vendicativo e malefico.

5 – A causa della sua onnipotenza e onniscienza, egli è oggetto di paura, da cui niente può essere nascosto.

6 – Questo Dio dominatore evoca lusinghe e adulazione.

7 – Poiché egli è il prodotto di pregiudizi umani, Dio incarna elementi discordanti.

8 – Egli ingiustamente infligge eccessive punizioni e contraddice la nostra naturale generosità umana.

9 – La falsa religione conduce ad una vita innaturale e minaccia i nostri naturali sentimenti morali, in quanto il terrore superstizioso evoca le virtù monacali della mortificazione e umiltà.

10 – Il monoteismo specialmente conduce all’intolleranza, ed alla soppressione dell’amore per il sapere e la libertà.

11 – Per produrre stupore e meraviglia, e per dare valore al servizio alla divinità provocando opposizione e ridicolo, la religione deliberatamente promulga assurdità.

12 – Il prodotto di questo è uno spirito dogmatico, ostinato, guidato dalla regola che più grande è l’assurdità, più zelante sarà il suo sostegno.

13 – Le assurdità sono anche promulgate per assicurarsi che gli atti religiosi vengano fatti, non per moralità, che, poiché sia naturale e razionale, non può essere fatta per Dio, né può essere un oggetto di favore agli occhi di Dio, ma solo in nome di Dio.

14 – La conseguenza di questo è che la superstizione, i riti e le cerimonie, e non la moralità, diventano l’essenza dell’osservanza religiosa.

15 – Incoraggiando l’attenzione alla salvezza eterna, la religione probabilmente estinguerà gli affetti benevoli, rendendo i suoi devoti inaffidabili.

Queste sono le critiche di Hume alla religione, dice Ellin. Sono un catalogo strano di orrori, che riflettono senza dubbio la profonda avversione di Hume alla religione convenzionale come pure il suo trattamento non sistematico dell’argomento. Ma esattamente queste critiche a che cosa sono rivolte? L’obiettivo di Hume è “la religione comune”, “le chiese istituzionali”, la religione “che si trova nel mondo”, “la corruzione”, le credenze e le pratiche “popolari”, “volgari”, ecc.

La finalità di Hume non è la religione in se stessa, ma una certa forma di essa degenerata o falsa; non una “vera”, ma “falsa” religione. Quindi, per Hume c’è una forma della religione, la “vera religione”, che sfugge alle sue critiche¹¹⁵. Ma a nostro avviso, questa è una distorsione dei punti di vista di Hume,

¹¹⁵ Cfr. Gerard Streminger, *Religion treat to morality*, Hume studies, 1989, p. 23.

basata su una lettura sbagliata del suo testo. Non esiste prova che per Hume ci sia una qualsiasi forma di religione che possa essere identificata come “la vera religione”:

But in proportion to my veneration for true religion, is my abhorrence of vulgar superstitions; and I indulge a peculiar pleasure, I confess, in pushing such principles, sometimes into absurdity, sometimes into impiety¹¹⁶.

Quale dovrebbe essere la distinzione fra la religione vera e quella falsa? Streminger cita Hume per quanto riguarda “l’appropriato ufficio della religione”, che riguarda l’inculcare un buon ordine morale. Egli cita un brano, ultimamente cancellato dalla *Storia d’Inghilterra*, ma che appare nei *Dialoghi*:

The proper office of religion is to regulate the heart of men, humanize their conduct, infuse the spirit of temperance, order, and obedience; and as its operation is silent, and only enforces the motives of morality and justice, it is in danger of being overlooked, and confounded with these other motives¹¹⁷.

Streminger chiama questo brano “la descrizione più esplicita della vera religione da parte di Hume” e sostiene che ciò conferma la sua “idea dell’effetto della vera religione sulla moralità”. Comunque, questo brano non parla affatto della vera religione. Peggio, nei *Dialoghi* non viene constatato da Hume, ma da Cleante.

Il brano appare nel Dialogo XII, dove Cleante sta difendendo l’opinione che *la religione, per quanto corrotta, è sempre meglio che nessuna religione*. Perché? Perché è una *sicurezza ai morali*.

Religion, however corrupted, is still better no religion at all. The doctrine of a future state is so strong and necessary a security to morals, that we never ought to abandon or neglect it¹¹⁸.

Quando Filone obietta che la storia mostra che la religione da origine sempre all’infelicità, Cleante risponde che questo succede perché la religione esce dal suo ufficio appropriato, e quindi diventa *una copertura per fazione ed ambizione*¹¹⁹. A questa difesa della religione, Filone risponde elencando alcuni dei mali sopra enumerati. Qui, è esplicito che Filone sta attaccando la superstizione volgare, cioè la religione falsa, che egli deve quindi sopporre sia quella che

¹¹⁶ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 258.

¹¹⁷ Ivi, p. 261.

¹¹⁸ Ivi, p. 258.

¹¹⁹ Ivi, p. 259.

Cleante ha difeso e alla quale Cleante ha attribuito l'*ufficio appropriato*. A meno che Filone non abbia frainteso il punto di Cleante (un'ipotesi non plausibile), non è la tesi di Cleante, tanto meno di Hume, che è la vera religione ad avere l'ufficio descritto. Al contrario, è la falsa religione.

La prova che Filone accetta una forma di religione chiamata "vera" viene trovata nel Dialogo XII, dove il termine "vera religione" appare due volte; una volta Filone dice di venerarla¹²⁰, e più tardi dice che non ha le conseguenze nocive attribuibili alla *religione, come è stata comunemente trovata nel mondo*¹²¹. Egli si riferisce almeno una volta al *tipo razionale e filosofico* di religione. Comunque, in tutti questi brani, non è chiaro che Filone voglia significare qualcosa con "vera religione" oltre alla filosofia stessa, e alla moralità: la filosofia essendo qualsiasi cosa la ragione possa dirci sulla questione dell'origine dell'universo, e la moralità essendo l'insieme dei principi ultimamente fondati sull'"inclinazione" e "i motivi naturali di giustizia e benevolenza". Se questo è il caso, l'attacco di Filone sulla religione falsa è infatti un attacco alla religione, poiché non c'è nessun altro tipo.

A false, absurd system, human nature, from the force of prejudice, is capable of adhering to with obstinacy and perseverance: But no system at all, in opposition to a theory, supported by strong and obvious reason, by natural propensity, an by early education, I think it absolutely impossible to maintain or defend¹²².

Non ci sono quattro cose: filosofia, moralità, religione vera e religione falsa; ma solo tre. Appare che qualsiasi cosa che noi possiamo comunemente capire come religione è alla vista di Filone *religione falsa*, e interamente cattiva, sebbene Filone mascheri questa conclusione occasionalmente, chiamando le cose buone – la filosofia e la moralità – con il nome di "vera religione".

Questa conclusione ha bisogno di qualche chiarimento, almeno se si attribuisce a Hume il deismo del Dialogo XII, nella prima parte del quale, si ricorda, Filone è dell'opinione che la disputa fra lo scettico e il deista è interamente verbale, poiché entrambi sono d'accordo sulla creazione del mondo da parte di un Essere divino:

The existence of a DEITY is plainly ascertained by reason; and if we make it a question, whether, on account of these analogies, we can properly call him a mind or intelligence, notwithstanding the vast difference, which may reasonably be supposed between him and human minds¹²³.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, p. 263.

¹²² *Ivi*, p. 250.

¹²³ *Ibidem*.

Questo deismo cauto e limitato è per Filone la parte filosofica della vera religione. Ma qual è il suo rapporto con l'altra parte, la moralità? Certamente dovremmo dire che per Filone-Hume il deismo scettico appoggia la moralità pulendo la mente dallo zelo e dal fervore, incoraggiando quindi tolleranza e apertura mentale; e questo è in contrasto con Cleante, per cui è falsa religione che appoggia la moralità imponendo sui suoi credenti potenti, bensì mal guidati, speranze e paure.

Oltre a questo, c'è evidentemente un elemento spirituale nella religione di Filone: egli professa che nessuno più di lui *paga un'adorazione più profonda alla Divinità*¹²⁴.

For, as the supreme being is allowed to be absolutely and entirely perfect, whatever differs most from him departs the farthest from the supreme standard of rectitude and perfection¹²⁵.

Forse è questa spiritualità che dà il titolo di "vera religione". Sebbene la prima parte, deistica, del Dialogo XII suggerisca che la "vera religione" viene così detta perché è fondata su vere proposizioni, forse si potrebbe dire che la "vera religione" è detta "vera" perché questo è il nome dei sentimenti della persona veramente religiosa, che non ha dottrina. Non è chiaro fin dove si estende il termine "superstizione" nell'uso di Hume; certamente, lui vede come superstiziosi gli enigmi teologici normali e il catalogo delle impossibilità naturali, ma forse egli classificherebbe così una qualsiasi dottrina teologica. Se è così, il termine "Mente Infinita" si potrebbe meglio intendere come una invocazione di un atteggiamento piuttosto che come un designatore significativo. Può ben essere che l'opinione di Filone che *il tipo filosofico e razionale* della religione semplicemente sia non le emozioni morali, ma i sentimenti piuttosto diversi di timore, adorazione, riverenza e così via, indotti dal riflettere sull'ultima incomprendibilità dell'universo.

Tale religione appoggerebbe la moralità, perché Hume direbbe, infatti, che il vero atteggiamento religioso sarebbe la prova contro l'intolleranza e l'entusiasmo che egli trovava così sgradevoli fra le persone convenzionalmente religiose. Ciò nonostante, con rispetto alle altre parti della moralità, Hume potrebbe supporre il contrario, poiché non potrebbe notare che la contemplazione reverenziale della "Mente Infinita" potrebbe far nascere atteggiamenti non specialmente commendabili, per esempio, ad un egocentrismo concentrato sul sé e ad un'indifferenza verso gli altri? Se sì, la religione del tipo filosofico e spiri-

¹²⁴ Ivi, p. 214.

¹²⁵ Ivi, p. 256.

tualizzante potrebbe addirittura indebolire i sentimenti morali naturali di giustizia e benevolenza.

Fino a questo punto, è stato sostenuto che Hume criticasse la religione, e non meramente qualche forma degenerata, sebbene comune, di essa. Ma esattamente, quale aspetto della religione egli attacca? E la sua critica è basata sul concetto, cioè sulla natura stessa della religione, o sulle debolezze inevitabili della natura umana, o è ampiamente storica? Se la descrizione di Hume è essenzialmente sulle origini della religione popolare, perde molta della sua apparente generalità come critica. Come facciamo a sapere che la religione non diventerà troppo grande per queste origini? Forse dobbiamo attribuire i difetti morali di cui la religione popolare soffre a qualche debolezza inevitabile della natura umana.

Si riconosce generalmente che gli uomini non fanno mai ricorso tanto prontamente alla devozione come quando vengono colpiti dalla sofferenza o depressi dalla malattia. Non è forse questa una prova che lo spirito religioso è alleato non della gioia, bensì del dolore? Ma gli uomini, quando sono afflitti, trovano consolazione nella religione¹²⁶.

Ma perché è inevitabile? Si potrebbe dire che la mera crescita della conoscenza, rispetto alla quale Hume abbia accusato la religione di essersi opposta così ardentemente, ha indebolito la presa del terrore sulla mente popolare, e con essa l'opportunità per i preti furbi di predare sull'incredulità superstiziosa. Forse questo processo di liberazione continuerà.

Poiché la critica di Hume è diretta alla religione organizzata – chiesa, riti, dottrine – si vorrebbe sapere se Hume sostiene che qualsiasi organizzazione di culto e coscienza sia condannata al disastro morale. Ci si potrebbe chiedere se non ci sia prova contraria che le chiese, forse suggerite dalle critiche humeane, possano purificarsi dai loro difetti, e aiutare a superare, o almeno a mitigare, le debolezze nella natura umana, da cui questi difetti nascono?

Solo se la critica è basata su punti concettuali può arrivare alla generalità notevole, ma i punti concettuali sembrano giocare un ruolo piccolo o addirittura trascurabile negli scritti di Hume sulla religione. Forse è un punto concettuale che il credere nel Dio onnipotente debba indurre paura, lusinga e le virtù monacali: se non coltivi queste virtù, semplicemente non credi nell'Onnipotente, nonostante quello che tu pensi di credere. Ciò che si vorrebbe da Hume è una qualche analisi concettuale della religione con lo scopo di mostrare che qualsiasi cosa che noi possiamo plausibilmente chiamare con quel nome, probabilmente soffrirebbe dei difetti che egli trova nelle religioni storiche. Vorremo pure una

¹²⁶ Ivi, p. 268.

descrizione più chiara di ciò che è nella religione che, secondo Hume, costituisce la “minaccia alla moralità”. C’è una discussione legittima su quale aspetto della religione sia il vero bersaglio di Hume. È l’incredulità superstiziosa? L’organizzazione del culto? I preti? La dottrina? Il monoteismo? O forse l’infelice sfortunata unione della superstizione, del rituale insignificante, del clero furbo e disonesto e della dottrina dogmatica, che, si potrebbe discutere, avrebbe caratterizzato la maggior parte della storia giudaico-cristiana? Chiaramente, qualsiasi valutazione finale delle opinioni di Hume sul rapporto fra la religione e la moralità dovrebbe essere più precisa di quella di Streminger su punti come questi.

Rispetto alla giustezza delle critiche di Hume, più fundamentalmente ci si vuole chiedere quanto buona era la comprensione della religione di Hume. La religione non era un’istituzione per la quale Hume aveva molto tempo. Mancò nel prevedere la sua abilità di riappacificarsi con la crescita della conoscenza scientifica; esagerò la sua dipendenza dalla superstizione, dalla paura e dal terrore, la accusò tendenziosamente di aver dato in permuta l’ignoranza e di essere complice nella soppressione della libertà, e sottostimò la sua abilità di purificarsi sulle mancanze morali che attribuì ad essa. Mancò il significato della sua funzione pubblica come fonte dell’unità sociale, e sembra aver solo vagamente recepito il suo messaggio spirituale. Dire questo non nega che la critica di Hume sia caustica, brillante, feroce e, per il suo tempo, audace. Forse la razza umana sarebbe stata meglio se la religione non fosse mai esistita; e forse staremo meglio quando la sua lenta agonia di morte finalmente giunge alla fine.

Comunque, la religione può essere una forza che ti innalza, che modera, che umanizza. Mancando questo riconoscimento, la critica di Hume viene meno a una contabilità giusta ed equilibrata.

8. *La questione religiosa nella History of England*

La concezione humeana su come discutere di religione nella *History of England* emerge da due lettere. Nella prima, indirizzata a John Clephane, si trova la nota affermazione per cui la *History of Great Britain* è stata composta «*ad populum, as well as ad clerum*», con la conclusione che «*scepticism was not in its place in an historical production*»¹²⁷. Nella seconda, indirizzata al libraio William Strahan, Hume distingue i propri scritti filosofici da quelli storici, questi ultimi «*better calculated for common readers*»¹²⁸.

¹²⁷ Hume a John Clephane (1 settembre 1754), *The letters of David Hume*, 2 voll., edited by J.Y.T. Greig, Oxford, 1932, I., p. 189.

¹²⁸ Hume a William Strahan (21 gennaio 1771), *The letters of David Hume*, 2 voll., edited by J.Y.T. Greig, Oxford, 1932, II, p. 233.

Prese insieme, queste due dichiarazioni indicano che Hume attribuiva scopi diversi al discorso della filosofia morale e a quello della storiografia. Compito della storiografia non era dimostrare quei precetti della «filosofia astrusa» da cui dipendeva la reputazione metafisica della superstizione. Il pubblico cui Hume rivolse la *History of England* doveva essere riconciliato con il senso comune, educato alla moderazione e guarito dalla malattia delle fazioni. Come viene detto esplicitamente nella lettera a Clephane, non c'era bisogno di istruire nello scetticismo i lettori di un'opera storica. Lo scopo della *History of England* era quello di affiancare il commercio per raffinare e civilizzare le passioni degli appartenenti al ceto medio, nonché per mostrare l'irrelevanza della religione per la vita sociale. In questo quadro, la benevola attitudine nei confronti delle cerimonie religiose trova la sua spiegazione, benché esse rimangano “ridicole” per una mente filosofica.

Il diverso atteggiamento nei confronti della religione era dunque parte integrante dell'impresa della *History of England*, stante il rapporto tra attività storiografica e pubblico concepito da Hume. In questo senso, c'è un'ombra di verità nella maligna osservazione di John Brown, secondo cui Hume indirizzò la *History of England* ai credenti, perché si rese conto che essi erano i suoi unici lettori. Il punto è che non siamo di fronte a una bieca operazione di sfruttamento commerciale.

Hume si rivolgeva a quei lettori che, pur non essendo disponibili per lo scetticismo, potevano essere attratti dal programma moderato della *History of England*. I destinatari di Hume erano gli strati elevati del ceto medio che avevano tempo libero da dedicare alla cultura storica e sufficiente agiatezza economica da permettersi i costosi volumi in ottavo della *History of England*. Hume ambiva a raggiungere lo stesso pubblico *polite* a cui si era rivolto il giornalismo augusteo di Defoe, Addison, Steele e Swift. Mostrando ad esso le devastazioni sociali prodotte dalla furia religiosa nella storia britannica moderna, Hume confidava di rafforzare il loro impegno in attività più pacifiche, socievoli e piacevoli, come quelle legate al commercio: «when a man is in a cheerful disposition, he is fit for business or company or entertainment of any kind; and he naturally applies himself to these, and thinks not of religion»¹²⁹.

Nella *History of England* prevalse un diffuso scetticismo nei confronti di questa genesi storica della religione razionale dall'entusiasmo. Coinvolto in un più dettagliato trattamento della storia politico-religiosa britannica, Hume perse la propria fiducia che l'entusiasmo potesse esaurirsi per inerzia nel quadro di un processo endogeno di trasformazione. Ciò non toglie che questa concezione comparisse occasionalmente anche nella *History of England*. Tra gli errori di

¹²⁹ David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 271.

Giacomo I nei confronti dei presbiteriani scozzesi veniva annoverato anche quello di non aver considerato che l'entusiasmo evapora col tempo e lascia come residuo un vincolo nei confronti delle obbligazioni morali e civili¹³⁰.

RIASSUNTO

Il saggio mira a dimostrare la tesi dell'esistenza di uno stretto rapporto tra la riflessione filosofica di David Hume intorno alla storia naturale della religione e l'ermeneutica storica della medesima. Perciò l'autrice offre una lettura penetrante del sesto volume della *History of England*, da lei considerato come la chiave di volta per comprendere globalmente il pensiero filosofico-religioso del pensatore scozzese. Nel raffronto tra l'*History*, la *Storia naturale della religione* e i *Dialoghi sulla religione naturale*, il lavoro si concentra con acribia filologica sull'analisi dei giudizi di Hume relativi alla sfera religiosa, dimostrando che essa non è intesa dallo scozzese come mera *belief*, ma anche come espressione ideologica di un forte potere istituzionale, quello clericale, profondamente radicato nella *civil society* inglese.

ABSTRACT

This essay focuses on the thesis regarding the existence of a close relationship between the philosophical thought of David Hume on the natural history of religion and historical hermeneutics. The author offers a perusal of the sixth volume of *The History of England*, that she considers to be the keynote for an overall understanding of the philosophical-religious view of the Scottish philosopher. Moreover making a comparison between *The History of England*, *The Natural History of Religion* and *Dialogues concerning natural religion*, and analyzing accurately Hume's opinions regarding the religious sphere, she shows how for Hume, religion was not just a belief but also an ideological expression of a strong institutional power, deeply ingrained in the British civil society.

¹³⁰ David Hume, *The History of England*, cit., V, pp. 72-73.