



UNICA

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI CAGLIARI



UNICA IRIS Institutional Research Information System

This is the Author's pre-print manuscript version of the following contribution:

Laura Nicoli, "Hume filosofo e storico naturale della religione: la scienza dell'uomo (religioso) tra Newton e Buffon", *Historia philosophica. An International Journal*, 23, 2025, pagg. 203-214]

The publisher's version is available at:

<http://dx.doi.org/10.19272/202500501013>

When citing, please refer to the published version.

HUME FILOSOFO E STORICO NATURALE DELLA RELIGIONE:
LA SCIENZA DELL'UOMO (RELIGIOSO) TRA NEWTON E BUFFON

LAURA NICOLÌ

ABSTRACT

The relationship between philosophy, natural science and religion is a thread that binds together David Hume's entire philosophical project, from its foundation in the *Treatise of Human Nature* (1739-40) to the posthumous publication of the *Dialogues concerning Natural Religion* (1779). This contribution offers a concise overview of some of the issues traversed by this thread. The first section traces the epistemological reflection that led Hume, as a scientist of human nature, to forge an alliance between philosophy and science and to break all links between the latter and theology. In this sense, Hume's encounter with Newtonianism occupies a main place. The second section focuses on the *Natural History of Religion* and its relationship to eighteenth-century natural histories, first and foremost that of Buffon.

KEYWORDS

David Hume, Georges-Louis Le Clerc de Buffon, Isaac Newton, Natural History, History of Religion, Natural Theology, Scientific Method, Newtonianism, *Natural History of Religion*, *Dialogues concerning Natural Religion*.

1. INTRODUZIONE

Se nel suo capolavoro giovanile, il *Treatise of Human Nature* (1739-40), David Hume sancisce l'alleanza tra filosofia e scienza, nei *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), pubblicati dopo la sua morte, rompe irrevocabilmente quella tra scienza e religione. La traccia dei rapporti tra filosofia, scienza e religione è segnata sin dall'introduzione al *Treatise*. La filosofia, intesa come scienza della natura umana, è il fondamento di ogni altra forma di conoscenza, da quelle più evidentemente legate al sapere sull'uomo a quelle che ne sembrano più distanti. Nel secondo gruppo Hume cita, insieme alla matematica, proprio la filosofia naturale e la religione:

‘Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of MAN; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties. ‘Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and cou'd explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings. And these improvements are the more to be hoped for in natural religion, as it is not content with instructing us in the nature of superior powers, but carries its views farther, to their disposition towards us, and

our duties towards them; and consequently we ourselves are not only the beings, that reason, but also one of the objects, concerning which we reason.¹

La filosofia naturale e la religione – o meglio, la religione naturale, ciò che del divino possiamo sapere servendoci delle nostre facoltà e non della Rivelazione – sono legate, dunque, tanto per cominciare, dal fatto che entrambe dipendono dalla scienza dell'uomo. Se, oltre a questo, intrattengano qualche altro legame legittimo, Hume, come vedremo, lo negherà. Per quanto riguarda la religione, il *Treatise* ci dice qui tre cose: che il suo oggetto di conoscenza sembra indipendente dalla natura umana; che invece non lo è affatto, perché nessun oggetto di conoscenza lo è (e fin qui il discorso vale anche per la filosofia naturale e la matematica); e, infine, che è l'ambito in cui, più che in tutti gli altri, si potrebbero trarre vantaggi dal riconoscimento di questa subordinazione alla scienza dell'uomo. Perché ci renderemmo conto, afferma Hume in maniera un po' ermetica, che ragionando della divinità ragioniamo di noi stessi. Evidentemente qui il punto non è soltanto che indagando le questioni religiose sperimentiamo i limiti delle nostre facoltà, perché questo è comune anche agli altri saperi. Il punto è che parlare di religione significa parlare di natura della divinità (e dunque delle facoltà intellettive umane, per stabilire se possano coglierla o meno), ma anche del rapporto tra uomo e divinità, in termini di disposizioni della divinità nei confronti dell'uomo (e dunque di passioni umane) e di doveri dell'uomo nei confronti della divinità (e dunque di comportamenti umani o di morale). 'Of the Understanding', 'Of the Passions' e 'Of Morals', sono appunto i tre libri in cui è diviso il *Treatise*.

Non vi alcun dubbio, insomma, che la religione fosse al centro degli interessi di Hume, e infatti il tema ritorna in tutte le sue opere. Quelle che, però, gli sono interamente dedicate sono due, entrambe scritte all'inizio degli anni '50: la *Natural History of Religion*, pubblicata nel 1757 all'interno delle *Four Dissertations*, e i già menzionati *Dialogues concerning Natural Religion*. Hume sembra distribuire i compiti tra questi due scritti quando nell'introduzione alla *Natural History* scrive:

As every enquiry, which regards religion, is of the utmost importance, there are two questions in particular, which challenge our attention, to wit, that concerning its foundation in reason, and that concerning its origin in human nature.²

I *Dialogues* assolvono al primo compito e la *Natural History* al secondo. I due testi richiedono, però, una lettura unitaria se si vuole comprendere a fondo la risposta che Hume dà a quelle due questioni.³ Sono infatti parte di uno stesso progetto filosofico e muovono dalle stesse premesse epistemologiche e metodologiche. Indagare la religione significa indagare l'intelletto, le passioni e la morale umane: tutti e tre questi elementi si trovano, in proporzione variabile, sia nella *Natural History* che nei *Dialogues*. Anche l'analisi del rapporto tra filosofia naturale e religione in Hume dovrà quindi tenere conto di entrambe le opere. In effetti, se questo tema è sempre stato riconosciuto come cruciale dagli interpreti dei *Dialogues*, è stato esplorato poco con riferimento alla *Natural History*. È su questa che si concentrerà la nostra attenzione, dopo aver sintetizzato nei suoi tratti essenziali il

¹ DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, London, J. Noon, 1739, p. xv. Corsivi e maiuscoletto dell'autore. Ringrazio Emilio Mazza e Hanna Roman per aver discusso con me alcuni aspetti di questo saggio.

² DAVID HUME, *The Natural History of Religion*, in IDEM, *Four Dissertations*, London, Millar, 1757, p. 1.

³ Sulla necessità di una lettura congiunta delle due opere cfr., tra gli altri, LIZ GOODNICK, *The Role of the Natural History of Religion in Hume's Critique of Religious Belief*, in *Hume's Legacy*, a cura di Peter Kail, Angela Conventry, Dejan Šimković, «Belgrade Philosophical Annual», XXXIV, 2021, pp. 139-154.

rapporto tra scienza e religione secondo le premesse poste nel *Treatise* e le conseguenze tratte nei *Dialogues*.

2. SCIENZA DELL'UOMO, METODO SPERIMENTALE E ANTIMETAFISICA: DAL *TREATISE* AI *DIALOGUES*

Nel *Treatise*, com'è noto, Hume pone i fondamenti della sua scienza dell'uomo sostenendo la necessità di applicare anche al mondo morale, come a quello fisico, il metodo delle scienze naturali. Seppur epistemologicamente dipendente dalla filosofia, la scienza le offre quindi il modello metodologico. Le fonti principali dell'idea per cui il metodo delle scienze naturali può e deve essere applicato alla sfera morale sono Bacon, Hobbes e Locke, mentre il modello di scienza ripreso da Hume è stato generalmente individuato nella nuova scienza sperimentale, quella di Galilei e soprattutto di Newton. Il metodo della scienza dell'uomo humana nasce da una correzione dell'empirismo baconiano, inteso come semplice accumulo di dati; e dall'adozione appunto del metodo sperimentale tipico della scienza moderna, a partire dalle quattro *regulae philosophandi* formulate da Newton nei *Principia*. Raccolta di dati empirici e formulazione di leggi generali devono andare di pari passo, in un processo di costruzione del sapere che, secondo la quarta regola di Newton, resta sempre ancorato all'esperienza e dunque aperto a modificare le proprie ipotesi quando smentite da quella.⁴

L'estensione del metodo scientifico sperimentale alla filosofia ha come conseguenza l'esclusione della teologia dal campo del sapere legittimamente fondato. Come si legge nella famosa conclusione della *Enquiry concerning Human Understanding* (1748):

If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion.⁵

Anche se la complessità del pensiero di Hume sulla religione non si esaurisce certo nelle sue premesse epistemologiche, epistemologia e filosofia della religione sono però parte di uno stesso discorso. Il fondamento di ogni conoscenza è lo studio dei meccanismi della mente, osservati secondo le regole del metodo scientifico; lo studio della mente mostra che questa può concepire idee cui non corrisponde alcuna impressione; per decidere dunque di una materia di fatto o di esistenza, bisogna stabilire se l'idea che abbiamo dell'oggetto in

⁴ La questione dei rapporti tra Hume e la scienza newtoniana, che l'estrema sintesi ci costringe qui a semplificare, è un tema classico degli studi humiani e ha alimentato una bibliografia molto ampia. Ci limitiamo a rimandare alla monografia più recente, quella di TAMÁS DEMETER, *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism: Methodology and Ideology in Enlightenment Inquiry*, Leiden, Brill, 2016, e a tre studi che dedicano un'attenzione particolare ai *Dialogues*: ROBERT H. HURLBUTT, *Hume, Newton and the Design Argument*, edizione rivista, Lincoln, University of Nebraska Press, 1985; JAMES FORCE, *Hume's Interest in Newton and Science*, «Hume Studies», XIII, 2, 1987, pp. 166-216, e GIANNI PAGANINI, *Libertas philosophandi and liberty of hypothesising. Newton's method and Hume's turn in the Dialogues concerning Natural Religion*, in *Libertas philosophandi. Freedom of Expression, Conscience and Thought in Modern Philosophy*, a cura di Diego Donna, Maria Franca Spallanzani, «Dianoia», XXV, 2020, pp. 319-339. Per una bibliografia più completa, si veda ERIC SCHLIESSER, TAMÁS DEMETER, *Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), a cura di Edward N. Zalta, Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/hume-newton/> (consultato il 19/02/2025).

⁵ DAVID HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding / Ricerca sull'intelletto umano*, testo a fronte, a cura di Mario Dal Pra, Roma-Bari, Laterza, 2012, XII.34, p. 260.

questione corrisponda a impressioni, cioè se derivi o meno da percezioni sensibili. L'esistenza di Dio appartiene appunto alle materie di fatto o di esistenza: non è una questione astratta, relativa soltanto al rapporto tra idee, come quelle della matematica, ma richiede, per essere dimostrata, di individuare una corrispondenza tra idee e percezioni sensibili, e quindi necessita di osservazioni e dati sperimentali. Non può insomma essere decisa *a priori*: il classico argomento *a priori* o ontologico è infatti fatto a pezzi dal personaggio di Filone nella nona parte dei *Dialogues*.

Il vero fulcro del dialogo non è però l'argomento *a priori*, bensì le presunte prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio. Era su queste, infatti, che puntavano i nuovi teologi naturali per saldare un'alleanza tra teologia e scienza newtoniana.⁶ Le leggi generali della fisica dimostrate da Newton erano la migliore prova dell'esistenza di una regolarità nella natura e dunque di un disegno intelligente all'origine di questo ordine naturale. Se era vero che l'esistenza di Dio doveva essere dimostrata su base empirica, era appunto la natura stessa a offrire quella base. Nei *Dialogues* l'argomento del disegno intelligente è formulato e difeso in tutti i modi possibili dal personaggio di Cleante e confutato in tutti i modi possibili da quello di Filone, il che conferisce al testo una ricchezza tale da non poter essere restituita qui. In generale, Hume demolisce la pretesa da parte della scienza moderna di offrire un fondamento razionale alla credenza in un dio creatore traendola dall'ordine e dalla finalità della natura. Questa pretesa si basava principalmente sulla prima regola di Newton, per cui ad effetti dello stesso genere devono essere attribuite cause dello stesso genere: gli oggetti artificiali sono caratterizzati dal fatto di essere perfettamente adeguati ai fini per cui sono utilizzati, e perciò rivelano di essere stati congegnati per quei fini, cioè di essere effetto di un'intelligenza, quella umana; dato che la natura mostra anch'essa un adeguamento razionale tra mezzi e fini, deve essere analogamente l'effetto di una causa intelligente. Hume condivide l'idea che il rapporto causa-effetto e il principio dell'analogia siano alla base del metodo induttivo su cui soltanto può fondarsi una scienza autentica. Dimostra però, per bocca di Filone, che essi non sono applicabili alle prove dell'esistenza di Dio. In primo luogo, perché la mente possa stabilire un rapporto di causa-effetto tra due eventi, deve esperire entrambi gli eventi, cioè sia l'ipotetica causa che l'ipotetico effetto: ma, dell'ipotetica causa del mondo nessuno ha mai avuto esperienza. In secondo luogo, l'analogia istituita dalla mente tra due fenomeni ha un grado di probabilità direttamente proporzionale al grado di somiglianza tra i due fenomeni: ma il fenomeno rappresentato dall'origine del mondo non assomiglia a nulla di ciò di cui possiamo fare esperienza, se non in grado minimo; l'analogia tra l'artefice umano e l'artefice divino è troppo debole per poter costituire una prova.⁷ Insomma, il metodo sperimentale non può essere applicato a entità ed eventi di cui non facciamo esperienza e che presentano un grado di somiglianza troppo basso rispetto a ciò di cui facciamo esperienza.⁸ Nessun fondamento razionale dell'esistenza di Dio è dunque possibile. In estrema sintesi, è così che Hume, affrontando la prima delle due questioni rilevanti che ci si può porre sulla religione, quella del suo fondamento razionale, demolisce definitivamente ogni possibile alleanza tra religione e filosofia naturale.

La discussione sull'origine del mondo nei *Dialogues* non si limita però a questa parte demolitrice, così come la questione dei rapporti tra filosofia e religione non si limita alla

⁶ Riprendo l'immagine dell'alleanza tra scienza e religione da ALESSANDRA ATTANASIO, *Hume, la scienza e l'esistenza di dio*, in DAVID HUME, *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di Alessandra Attanasio, Torino, Einaudi, 2006, pp. VII-LXXXIX.

⁷ Hume tira qui le conseguenze delle otto «regole per giudicare delle cause e degli effetti» formulate nella sezione I.3.15 del *Treatise*.

⁸ Cfr. anche HUME, *Enquiry*, cit., sezione XV.

dialettica con il newtonianesimo. Nelle sezioni centrali Filone propone anche delle ipotesi alternative a quella della creazione divina, ipotesi presentate come fantasiose ma che riaprono la discussione tra i personaggi su scenari fino a quel momento inesplorati e chiamano in causa le nuove scienze della terra e della vita. Su questo aspetto torneremo più avanti.

3. TRA STORIA DELLA NATURA E NATURA DELLA STORIA: LA *NATURAL HISTORY OF RELIGION*

Assodato che la religione non ha un fondamento razionale, resta da capire come mai, ciononostante, la gente vi creda e la pratici: quale sia, cioè, la sua origine nella natura umana. Se nella prima indagine il soccorso del metodo scientifico è stato essenziale, sarà utile anche in questa? A giudicare dal titolo della *Natural History of Religion*, parrebbe di sì. Un titolo che suonò subito come una provocazione alle orecchie dei contemporanei. Per il ministro della Chiesa di Scozia Duncan Shaw, ad esempio,

‘The Natural History of Religion’ [is] a title that *naturally* attracts attention, and which (let me say so without offense) it is probable was given as much for this reason, as for any propriety there is in it.⁹

La tradizione delle storie naturali si rifaceva alla *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio. Lì il termine ‘*historia*’ era usato nel significato etimologico di ‘indagine, ricerca, osservazione’, senza che fosse implicata alcuna dimensione temporale. Alla metà del Settecento, quella tradizione riviveva in una delle opere più diffuse del secolo, la *Histoire naturelle générale et particulière* di Georges-Louis Le Clerc de Buffon, apparsa in 36 volumi tra il 1749 e il 1788. Anche Buffon continua a usare l’espressione nel suo significato di osservazione sistematica della natura;¹⁰ c’è però una novità rispetto alle storie naturali tradizionali: in questa osservazione inizia a rientrare, oltre alla dimensione sincronica, anche una dimensione diacronica, relativa alle trasformazioni della natura nel corso del tempo. Questo esame diacronico non riguarda tutte le parti della natura, ma certamente una parte importante, quella che nel titolo viene chiamata “generale”, cioè la teoria della terra.¹¹ Non a caso Buffon, il Plinio della modernità, aggiungerà a supplemento della sua opera monumentale uno scritto intitolato proprio *Époques de la nature* (1778). Nel Settecento la storia fa irruzione un po’ ovunque, anche nella natura.¹²

In ogni caso, che comportasse o meno una dimensione diacronica, per i lettori dell’epoca la storia naturale aveva a che fare esclusivamente con i fenomeni del mondo fisico: quando Hume decise di applicarla alla credenza religiosa, cioè a un fenomeno morale, ci si dovette subito accorgere della sfrontatezza dell’operazione. Qualche precedente, in un certo

⁹ DUNCAN SHAW, *A Comparative View of the Several Methods of Promoting Religious Instruction, From the Earliest Down to the Present Time*, London, Richardson and Urquhart, 1776, in *Early Responses to Hume’s Writings on Religion II*, a cura di James Fieser, Bristol, Thoemmes, 2001, p. 176. Corsivo dell’autore.

¹⁰ Cfr. GEORGES-LOUIS LE CLERC DE BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du cabinet du roy*, I, Paris, Imprimerie Royale, 1749, pp. 29-30.

¹¹ Più controversa è la questione se si possa rintracciare in Buffon anche una storia delle specie: cfr. JEAN GAYON, *L’individualité de l’espèce : une thèse transformiste ?*, in *Buffon 88. Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, a cura di Jean Gayon, Paris, Vrin, 1992, pp. 475-489.

¹² Sul contributo di Buffon alla ‘scoperta del tempo’, cfr. THIERRY HOQUET, *Buffon: from Natural History to the History of Nature*, «Biological Theory», II, 4, 2007, pp. 413-419. Cfr. anche MATTEO MARCHESCHI, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti nel tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Roma, Carocci, 2023.

sensu, c'era stato: la *Natural History of the Passions* (1674) di Walter Charleton, la *Natural History of Superstition* (1709) di John Trenchard, o l'*Histoire naturelle de l'âme* (1745) di Julien Offray de La Mettrie. Anche in questi casi l'espressione 'storia naturale' era usata nel suo significato tradizionale. Ciò che i titoli suggerivano era che si sarebbe adottato un tipo di indagine propria delle scienze naturali perché gli argomenti che ci si apprestava a trattare erano fenomeni non morali ma fisici (o fisiologici) e come tali dovevano essere indagati: nel caso di Charleton, le passioni venivano considerate nel loro aspetto fisico e patologico, nel caso di La Mettrie, l'anima era ritenuta materiale, e nel caso di Trenchard la superstizione era trattata come una patologia della mente umana con specifici sintomi corporei.¹³ La dimensione storica o temporale restava comunque esclusa da queste analisi. Il caso di Hume è diverso: in primo luogo, la religione è oggetto di un'indagine analoga per metodo a quelle delle scienze naturali in quanto fenomeno morale e non fisico; in secondo luogo, la dimensione temporale assume un ruolo rilevante nella sua analisi. Il primo punto è perfettamente comprensibile alla luce di quanto si è detto a proposito di Hume scienziato della natura umana. Quanto alla dimensione temporale, si tratta di un aspetto tanto importante quanto problematico dell'interpretazione di questo testo.

La *Natural History* è stata in effetti considerata da molti uno dei primi esempi di 'storia congetturale' o filosofica. Il primo a usare questa espressione era stato Dugald Stewart pochi decenni dopo la pubblicazione del testo.¹⁴ Molti studi l'hanno poi ripresa sulla scia dell'affermazione di Arnaldo Momigliano per cui Hume sarebbe il principale esempio di un movimento in cui «per la prima volta filosofi e storici uniscono le loro forze nel presentare la religione come qualcosa che ha una storia».¹⁵ Nella *Natural History* si è vista quindi la descrizione, su base storica e filosofica insieme, dell'evoluzione del fenomeno religioso attraverso le varie epoche della storia umana.¹⁶ Hume va effettivamente alla ricerca dell'origine della religione nelle prime fasi dell'esistenza umana, servendosi della congettura in mancanza di fonti storiche relative ai tempi in cui sono nati i primi culti. Ricostruisce così le tappe che il fenomeno religioso deve aver attraversato nel corso del tempo fino a prendere le forme che conosciamo. In questo quadro si iscrive la celebre tesi della priorità cronologica del politeismo rispetto al monoteismo, che Hume è il primo a sostenere in maniera esplicita e diffusamente argomentata.¹⁷

La lettura della *Natural History* come opera prevalentemente storica, per quanto di un genere particolare come quello delle storie congetturali o filosofiche, suscita però qualche perplessità. In effetti, anche tralasciando il fatto che soltanto la prima metà della dissertazione tratta la questione dell'origine e evoluzione della religione (mentre la seconda è dedicata a un confronto tra monoteismo e politeismo), resta aperto il dubbio se nella prima parte Hume stia parlando più da storico o più da naturalista. Se, al contrario del ministro Shaw, volessimo prendere sul serio il titolo dell'opera, dovremmo propendere piuttosto per la seconda ipotesi. E lo stesso se volessimo prestare attenzione al fatto che l'intento dichiarato di Hume è di indagare «l'origine della religione nella *natura* umana», e non nella

¹³ Su Hume e Trenchard, cfr. PAOLA ZANARDI, *Hume e Trenchard*, «I Castelli di Yale», 1, 1996, pp. 75-88.

¹⁴ DUGALD STEWART, *An Account of the Life and Writings of Adam Smith*, in ADAM SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, Dublin, Wogan, 1795, p. liii.

¹⁵ ARNALDO MOMIGLIANO, *Storiografia della religione*, in Id., *Saggi di storia della religione romana*, Brescia, Morcelliana, 1988, p. 22, cit. in GIOVANNI PAOLETTI, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, Carocci, 2023, p. 206.

¹⁶ Tra gli altri, Alfonso M. Iacono ha dedicato a questo aspetto diversi studi, tra cui cfr., per una ricostruzione generale, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche che XVIII secolo*, Catanzaro, Rubbettino, 1998.

¹⁷ Cfr. LAURA NICOLÌ, *Les Philosophes et les Dieux. Le polythéisme en débat dans la France des Lumières (1704-1770)*, Paris, Champion, 2022, pp. 273-312.

storia. I sostenitori di Hume precursore dell'approccio storico alla religione potrebbero osservare che questa è proprio la caratteristica delle storie congetturali:

When we cannot trace the process by which an event *has been* produced, it is often of importance to be able to shew how it *may have been* produced by natural causes.¹⁸

Dato che per le prime epoche della storia umana non esistono documenti o testimonianze, i fatti vanno ricostruiti attraverso congetture basate sulla conoscenza di come gli esseri umani, per loro natura, si comportano in certe circostanze. Il punto però è che Hume continua a condurre la propria trattazione in questo modo anche per le epoche successive. Certo, si serve anche di fatti e documenti storici ma più come supporto all'osservazione psicologica che come fonte e strumento principale della ricostruzione. Anzi, man mano che l'esposizione prosegue si ha l'impressione che l'aspetto psicologico prevalga su quello storico: il fenomeno religioso si trasforma attraverso il tempo seguendo le stesse dinamiche indipendentemente dall'epoca e dalle circostanze storiche. Il meccanismo psicologico dei primi uomini altro non è che quello dell'uomo comune in tutte le epoche.¹⁹ In effetti, l'evoluzione della religione descritta nella *Natural History* inizialmente sembra lineare, con il graduale passaggio dal politeismo primitivo al monoteismo, ma assume poi un andamento circolare quando Hume spiega che il monoteismo è, per sua natura, sempre soggetto a rovesciarsi nel politeismo e viceversa, in un ciclo perenne di flussi e riflussi che ricorda più un fenomeno naturale che un processo storico.

Quanto sul serio va preso allora il titolo scelto da Hume? Nonostante l'intrusione del tempo nella teoria della Terra ad opera di Buffon e di altri (da Burnet fino a Boulanger), alle orecchie dei settecenteschi restava probabilmente vero ciò che affermava Voltaire, e cioè che la storia naturale fosse «improprement dite histoire», essendo piuttosto «une partie essentielle de la Physique».²⁰ Lo scopo primario e autentico di Hume è allora quello di tracciare una storia religiosa dell'umanità, da 'storico' appunto, oppure quello di spiegare il fenomeno religioso osservandone la nascita e le forme, da 'naturalista'? Per tentare una risposta e al contempo ampliare il quadro dei rapporti tra religione e scienza in Hume, potrà essere utile considerare l'ipotesi di un'influenza sul suo pensiero dell'*Histoire naturelle* di Buffon.

4. HUME E BUFFON

La questione dello statuto della *Natural History* rispetto al genere delle storie naturali è stata affrontata con attenzione e complessità da specialisti come Paulette Carrive, Michel Malherbe e Bertrand Binoche.²¹ La possibilità di un legame significativo tra lo scritto di Hume e l'*Histoire naturelle* di Buffon è rimasta però inesplorata. Che ci sia stato un legame, personale e intellettuale, tra il filosofo e il naturalista è noto. I due si conobbero durante gli

¹⁸ STEWART, *op. cit.*, p. liii. Corsivi dell'autore.

¹⁹ Cfr., tra gli altri, CHRISTOPHER J. BERRY, *Hume on Rationality in History and Social Life*, «History and Theory», XXI, 1982, pp. 234-247.

²⁰ VOLTAIRE, *Histoire*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, a cura di Denis Diderot, Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert, VIII, Paris, Briasson, 1765, pp. 220b-225b: 220b-221a.

²¹ Cfr. rispettivamente PAULETTE CARRIVE, *L'idée d'histoire naturelle de l'humanité chez les philosophes écossais du XVIII^e siècle*, in EAD., *La Pensée politique de Hooker à Hume*, Paris, PUF, 1993, pp. 337-353; MICHEL MALHERBE, *Hume's Natural History of Religion*, «Hume Studies», XXI, 2, 1995, pp. 255-274, e BERTRAND BINOCHÉ, *Les Trois sources de la philosophie de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 2013, pp. 83-100. La questione è ripresa anche da PAOLETTI, *op. cit.*, pp. 205-257.

anni di Hume a Parigi (1763-1766), dove Buffon era tra «coloro la cui persona e conversazione» *le bon David* apprezzava di più;²² anche se, scriverà scherzosamente due anni dopo, aveva l'aria di un maresciallo di Francia più che di un filosofo.²³ L'amicizia continuò anche più tardi, tanto che Buffon gli fece dono personale di due volumi dell'*Histoire naturelle* che a Hume mancavano.²⁴ Questi, in ogni caso, avrebbe avuto accesso all'intera opera sin dal 1750 attraverso la Advocates' Library – opera che, tra l'altro, fu sin dalla sua pubblicazione ampiamente nota e discussa negli ambienti intellettuali edimburghesi frequentati da Hume.²⁵ Buffon, dal canto suo, potrebbe aver letto gli scritti di Hume anche prima che fossero tradotti, dato che sin da giovane padroneggiava l'inglese al punto da essere autore di traduzioni di Stephen Hales e di Newton. Secondo Jean Gayon, il discorso sul rapporto tra specie e individuo nello scritto 'De la nature, seconde vue', che apre il XIII tomo dell'*Histoire naturelle* (1765), risentirebbe di un'influenza diretta, anche se difficilmente documentabile, della sezione del *Treatise* dedicata alla questione dell'identità. L'idea fondamentale ripresa da Buffon sarebbe quella per cui «filosoficamente, la successione da sola non basta a fondare l'idea di una COSA che duri», per cui di fatto gli unici esseri reali sono gli individui e non le specie.²⁶ Ma anche nel celebre discorso che introduce l'*Histoire naturelle*, intitolato 'De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle' e considerato il discorso sul metodo di Buffon, risuona una forte consonanza con il *Treatise* e con la prima *Enquiry*, quest'ultima pubblicata appena un anno prima. Questa consonanza, che in parte deriva dalla comune eredità baconiana, riguarda il rifiuto del modello classificatorio di Linneo in nome di una realtà formata solo da individui («Il n'existe réellement dans la nature que des individus, et [...] les genres, les ordres et les classes n'existent que dans notre imagination»)²⁷; il recupero, contro quel modello, del metodo induttivo baconiano per tenere insieme dato empirico e costruzione generale del sapere, scienze e filosofia («Dans ce siècle même où les Sciences paroissent être cultivées avec soin, [...] la Philosophie est négligée»);²⁸ il principio dell'analogia comparata come indispensabile alla costruzione del sapere, solo se usato però entro i suoi giusti limiti;²⁹ la necessità di reiterare il più possibile le osservazioni di un fenomeno («On doit donc commencer par voir beaucoup et revoir souvent»);³⁰ sulla base della convinzione che maggiori sono i casi osservati di contiguità tra due eventi maggiore sarà la probabilità del rapporto causa-effetto che si istituisce tra di essi; il principio della probabilità, appunto, come strumento per elevarsi dalla descrizione dei fatti al grado superiore di conoscenza «où nous pouvons juger que les effets particuliers dépendent d'effets plus généraux»;³¹ la consapevolezza, infine, di non poter attingere alle vere cause:

²² Cfr. Hume a H. Blair, dicembre 1763, in *The Letters of David Hume*, a cura di John Y.T. Grieg, Oxford, Clarendon, 1932, I, Letter 227, p. 419.

²³ Hume a Blair, 1765, *ivi*, I, Letter 295, p. 530.

²⁴ Cfr. Hume a A. Smith, agosto 1766, *ivi*, II, Letter 348, p. 82; e Hume a Morellet, 10 luglio 1769, *ivi*, II, Letter 431, p. 205. Hume possedeva l'edizione completa dell'*Histoire naturelle*: cfr. DAVID F. NORTON, MARY J. NORTON, *The David Hume Library*, Edinburgh, Edinburgh Bibliographical Society, 1996, n. 205.

²⁵ Cfr. PETER KNOX-SHAW, *Hume's "farther scenes": Maupertuis and Buffon in the Dialogues*, «Hume Studies», XXXIV, 2, 2008, pp. 209-230: 214-215.

²⁶ GAYON, *op. cit.*, p. 485.

²⁷ BUFFON, *op. cit.*, I, p. 38.

²⁸ *Ivi*, p. 52.

²⁹ *Ivi*, p. 10.

³⁰ *Ivi*, p. 6.

³¹ *Ivi*, p. 51.

les premières causes nous seront à jamais cachées, les résultats généraux de ces causes nous seront aussi difficiles à connoître que les causes mêmes; tout ce qui nous est possible, c'est d'apercevoir quelques effets particuliers, de les comparer, de les combiner, et enfin, d'y reconnoître plutôt un ordre relatif à notre propre nature, que convenable à l'existence des choses que nous considérons.³²

Dal canto suo, è certo che Hume lesse e recepì l'opera di Buffon. Una traccia di questa influenza si trova nei *Dialogues*. Tornando alle ipotesi 'fantasiose' alternative rispetto a quella del disegno intelligente, Filone ne propone due in particolare: quella dell'origine del mondo secondo un processo analogo alla generazione animale o vegetale, e quella per cui la materia è eterna e dotata di un suo ordine autonomo. Queste ipotesi in parte si ispirano all'epicureismo antico via Bayle, come ha mostrato Anna Belgrado,³³ in parte rappresentano un'appropriazione filosofica di alcune teorie di Maupertuis e di Buffon, come ha mostrato Peter Knox-Shaw.³⁴ In particolare, tra le fonti di ispirazione di Hume vi sarebbe la teoria della generazione spontanea nella versione sostenuta nel secondo volume dell'*Histoire naturelle*, e l'ipotesi dell'origine della terra da una cometa tramite un processo simile a quello della generazione vegetale, che Buffon presenta nel primo volume sintetizzando un'opera di Whiston.

Dato che i *Dialogues* e la *Natural History of Religion* furono composti negli stessi anni, è plausibile che i segni di questo legame intellettuale si trovino anche nella *Natural History*. Un confronto testuale lascia emergere in effetti alcuni elementi di vicinanza in particolare con il secondo discorso introduttivo al primo tomo dell'*Histoire naturelle*, intitolato 'Histoire e Théorie de la Terre', che del resto è uno dei testi individuati da Knox-Shaw come fonte dei *Dialogues*. Innanzitutto, torna la questione del metodo. Per Buffon la scienza doveva raccogliere dati su oggetti e fenomeni attraverso osservazioni ripetute, poi compararli e stabilire per via induttiva delle relazioni tra di essi fino a tracciare fenomeni più generali. Ma cosa accadeva se i fatti in questione erano sconosciuti o incerti, perché risalenti a epoche remote e quindi non osservabili? È il problema che si pone a Buffon per la questione dell'origine della Terra. Ed è il problema che si pone a Hume per l'origine della religione. «Pour juger de ce qui est arrivé et même de ce qui arrivera, nous n'avons qu'à examiner ce qui arrive»,³⁵ risponde Buffon. L'indicazione funziona anche per Hume, sposandosi perfettamente col suo principio dell'uniformità della natura umana. Di fatto storia e natura si fondono o, meglio, la storia diventa un semplice specchio di una natura sempre uguale a se stessa:

Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature, by shewing men in all varieties of circumstances and situations, and furnishing us with materials, from which we may form our observations, and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour. These records of wars, intrigues, factions, and revolutions,

³² *Ivi*, pp. 11-12. Cfr., per esempio, HUME, *Enquiry*, cit., IV.16, p. 48: «It must certainly be allowed, that nature has kept us at a great distance from all her secrets, and has afforded us only the knowledge of a few superficial qualities of objects; while she conceals from us those powers and principles, on which the influence of these objects entirely depends». E *ivi*, VII.28, p. 116: «When we say, therefore, that one object is connected with another, we mean only, that they have acquired a connexion in our thought».

³³ ANNA MINERBI BELGRADO, *La 'vecchia ipotesi epicurea' nei Dialoghi sulla religione naturale di Hume*, «Studi settecenteschi», XI/XII, 1988/1989, pp. 35-100.

³⁴ KNOX-SHAW, *op. cit.* Sulle fonti dei *Dialogues* cfr. anche LUIGI TURCO, *Hutcheson nei Dialoghi sulla religione naturale di Hume*, in *I filosofi e la società senza religione*, a cura di Marco Geuna, Giambattista Gori, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 449-488.

³⁵ BUFFON, *op. cit.*, I, p. 96.

are so many collections of experiments, by which the politician or moral philosopher fixes the principles of his science; in the same manner as the physician or natural philosopher becomes acquainted with the nature of plants, minerals, and other external objects, by the experiments, which he forms concerning them.³⁶

Nella sua indagine Hume sembra seguire un metodo molto simile a quello di Buffon, almeno negli intenti se non nella sistematicità, molto più difficile del resto quando si ha **anche fare** con fenomeni morali non suscettibili di esperimenti controllati e ripetibili.³⁷ I suoi strumenti sono la raccolta di dati e la congettura. La raccolta di dati attinge al repertorio della storia, ma anche a testimonianze sui popoli del presente, all'analisi della psicologia di certi individui o gruppi, a detti popolari, alla mitologia, ad aneddoti, a tutto ciò che possa parlare di come è fatto l'essere umano. La congettura è ovviamente lo strumento principale nel discorso relativo alle epoche primitive, ma continua a essere essenziale e a prevalere sulla documentazione storica anche per le epoche successive. Una raccolta di dati, insomma, sincronica e diacronica.³⁸

Oltre alla questione del metodo, comunque, esistono almeno altri due aspetti, uno strutturale e uno retorico, che contribuiscono a rafforzare l'ipotesi di un legame tra i due scritti. L'aspetto retorico riguarda la presenza in Hume di un'immagine del tutto inedita nell'ambito delle storie della religione, usata per descrivere quel processo ciclico per cui il politeismo si trasmuta sempre nel monoteismo e viceversa: l'immagine cioè dei flussi e dei riflussi, che dà il titolo all'ottava sezione della *Natural History* e ne rappresenta una delle tesi in assoluto più originali e identificative. Ora, l'intera teoria della formazione della Terra di Buffon ruota proprio attorno al concetto chiave del flusso e riflusso delle acque che ha gradualmente portato la superficie terrestre, originariamente sommersa dal mare, ad assumere la conformazione che le conosciamo.³⁹

L'aspetto strutturale riguarda invece il modo in cui il naturalista e il filosofo descrivono rispettivamente la «marche ordinaire de la nature» e il «natural progress of thought» all'origine della religione. Il loro comune atteggiamento può essere riassunto dalla frase di Buffon per cui «la marche de la nature se fait toujours par nuances»: la natura avanza per sfumature.⁴⁰ Allo stesso modo, anche Hume insiste molto sul carattere graduale della sua storia naturale, tanto che gli avverbi «naturally» e «gradually» ricorrono in continuazione. Questa insistenza non è casuale, ma è motivata per entrambi da specifiche esigenze polemiche: di Buffon, contro le varie teorie delle catastrofi, per cui l'emersione delle terre sarebbe stata causata da eventi improvvisi di dimensioni globali; di Hume, contro la teoria dell'impostura sacerdotale, ancora molto diffusa alla metà del Settecento, per cui l'azione specifica e intenzionale di un piccolo gruppo di uomini sarebbe all'origine dei culti religiosi nelle varie società.

³⁶ HUME, *Enquiry*, cit., VIII.7, p. 128.

³⁷ Questa difficoltà era stata rilevata da Hume già nell'Introduzione del *Treatise*.

³⁸ Per un'interpretazione discordante rispetto a questa, cfr. Malherbe, *Hume's Natural History of Religion*, cit., per cui la *Natural History* non avrebbe nulla del metodo delle storie naturali scientifiche in quanto il ragionamento filosofico prevale completamente sulla raccolta di dati: si tratterebbe piuttosto di una «storia teoretica».

³⁹ Cfr. HANNA ROMAN, *The Language of Nature in Buffon's Histoire Naturelle*, Oxford, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2018. L'espressione «flusso e riflusso» era già presente nelle teorie delle maree di Newton e Maclaurin, ma è Buffon a mettere questo concetto in relazione col problema dell'origine della Terra.

⁴⁰ BUFFON, *op. cit.*, I, p. 20.

Je ne parle point – scrive Buffon – de ces causes éloignées [...], de ces secousses de la Nature dont le moindre effet seroit la catastrophe du monde [...] ; de pareilles causes produisent tout ce qu'on veut, et d'une seule de ces hypoythèses on va tirer mille romans physiques que leurs Auteurs appelleront Théorie de la Terre. [...] des causes dont l'effet est rare, violent et subit, ne doivent pas nous toucher, elles ne se trouvent pas dans la marche ordinaire de la Nature, mais des effets qui arrivent tous les jours, des mouvemens qui se succèdent et se renouvellent sans interruption, des opérations constantes et toujours réitérées, ce sont là nos causes et nos raisons.⁴¹

Anche per Hume la gradualità sembra essere il segno della scientificità della ricostruzione. Non ricorre mai a eventi eccezionali nella sua spiegazione, ma ripercorre «the natural progress of human thought»,⁴² per cui «the mind rises gradually from inferior to superior»;⁴³ la sua osservazione si concentra sulle reazioni degli esseri umani non di fronte alla manipolazione di alcuni né di fronte a eventi naturali eccezionali (come faranno qualche anno più tardi Boulanger e d'Holbach, proprio riprendendo le teorie delle catastrofi criticate da Buffon), bensì nel corso degli eventi «various and contrary»⁴⁴ della vita umana ordinaria, nelle «incessant hopes and fears»⁴⁵ che la agitano in ogni momento. Le diverse forme che la religione ha assunto nel tempo si spiegano sempre come il frutto di tendenze umane naturali. E questo vale tanto per il politeismo, i cui principi generali sono «founded in human nature, and little or nothing dependent on caprice and accident»,⁴⁶ quanto per il monoteismo, cui gli uomini sono indotti «by a certain train of thinking, [...] suitable to their genius and capacity».⁴⁷

Ritornando alla nostra domanda iniziale, Hume parla più da storico o da naturalista? Ammesso che la distinzione abbia davvero senso alla luce di quanto detto, se è vero che il modello è l'*Histoire naturelle* di Buffon, probabilmente la religione va considerata più alla stregua di un fenomeno naturale che di un fenomeno storico, ma un fenomeno naturale che ha una dimensione storica (o almeno temporale), come accade ad alcuni fenomeni naturali.

5. CONCLUSIONE

Scienza della natura, scienza della natura umana e scienza della natura divina appartengono, per Hume, a un unico lungo ragionamento a cui ha dedicato tutta la sua vita. Parlando di Dio parliamo di noi: dove si può spingere il nostro intelletto, come ci spingono le nostre passioni, perché agiamo come agiamo. Al contempo soggetti e oggetti del nostro ragionare, possiamo considerare la credenza religiosa dai due diversi punti di vista: valutando dall'esterno se abbia un fondamento razionale, e osservando dall'interno come si genera in noi. La prima è un'indagine speculativa, ha come oggetto il concetto di Dio, e il suo valore è quindi atemporale; la seconda è una ricerca sul campo, ha come oggetto l'essere umano religioso, e come tale si estende lungo l'arco della sua esistenza sulla terra. Alla prima indagine viene in soccorso (soprattutto) la filosofia naturale, alla seconda (soprattutto) la storia naturale o, meglio, la nuova storia naturale settecentesca con la sua scoperta di un tempo della natura. La filosofia per Hume deve servirsi del metodo delle scienze naturali,

⁴¹ *Ivi*, pp. 98-99.

⁴² HUME, *Natural History*, cit., p. 34.

⁴³ *Ivi*, p. 35.

⁴⁴ *Ivi*, p. 37.

⁴⁵ *Ivi*, p. 38.

⁴⁶ *Ivi*, p. 51.

⁴⁷ *Ivi*, p. 53.

ma l'indagine sulla religione, oltre che col metodo, deve confrontarsi anche con i contenuti delle scienze. Perché anche queste, come la religione, cercano le cause ma, diversamente da quella, sospendono le loro certezze quando non hanno più gli strumenti per costruirne. Se procedono oltre i limiti della certezza del dato empirico, lo fanno per ipotesi o congetture. Quelle congetture sono l'unico modo filosoficamente possibile per affrontare il problema ultimo: il problema dell'origine, che sia l'origine della natura o l'origine della storia.