

EVOLUZIONISMO E TEOLOGIA NATURALE: IL CASO DI HERBERT SPENCER

Federico Morganti¹

1. Introduzione

L'impatto dirompente della teoria di Darwin sull'ipotesi di un disegno divino in natura è un'immagine che ha scarso bisogno di illustrazione. Si ritiene comunemente, in ambito extra-accademico ma non solo,² che prima del 1859 naturalisti e teologi naturali sostenessero quasi uniformemente l'idea che gli organismi viventi e i loro organi complessi fossero il risultato diretto dell'opera di un Creatore, la sola causa che sembrava spiegare adeguatamente l'evidente intelligenza e finalità di tali strutture. Il *locus classicus* di tale punto di vista è la *Natural Theology* (1802) di William Paley, dove si sviluppava ampiamente l'ipotesi di una fondamentale analogia fra gli organi biologici e gli artefatti umani. Questa spiegazione sarebbe poi diventata gravemente obsoleta soltanto quando Darwin e Wallace, alla fine degli anni Cinquanta, avrebbero proposto una spiegazione secondo leggi della formazione delle specie viventi, basata su un processo – la selezione naturale – che dava conto di organi complessi come l'occhio dei vertebrati o le ali degli uccelli senza bisogno di ricorrere all'ipotesi di un disegno. Soltanto il darwinismo avrebbe minato le basi di una prospettiva fino a quel momento talmente egemone nella cultura britannica da rappresentare, com'è stato affermato, il «contesto comune» attorno al quale scienza e religione furono indissolubilmente legate fino alla prima metà del XIX secolo (Young 1980).

Negli ultimi decenni la ricerca storica ha tuttavia mostrato come tale ricostruzione soffra di diverse lacune. Si è mostrato ad esempio come il punto di vista di Paley fosse tutt'altro che dominante nella prima metà dell'Ottocento, essendo al contrario oggetto di forti critiche che muovevano da un diverso modo di concepire il disegno. Nella fattispecie, all'idea di un Dio artigiano responsabile della formazione degli organi complessi cominciava a subentrare quella di un Dio autore del piano generale, che poteva risiedere o nell'unità strutturale dei viventi, oppure nelle leggi che regolavano lo svolgimento della

¹ Dipartimento di Filosofia, "Sapienza" Università di Roma, Via Carlo Fea 2, I – 00161 Roma. E-mail: federico.morganti@gmail.com

² Cfr. ad esempio Sober (1992), Dawkins (2003: 21-24), Ayala (2010), Stewart-Williams (2010: 45-53), Attanasio (2010) e Pigliucci (2012).

vicenda naturale. Quest'ultimo punto di vista, in particolare, si sarebbe rivelato, grazie ad autori quali Robert Chambers e Baden Powell, tutt'altro che ostile all'ipotesi di uno sviluppo graduale delle forme organiche. È lecito affermare, a ogni modo, che alla vigilia dell'*Origin* ben pochi naturalisti e teologi naturali vedessero ancora l'universo con gli occhi di Paley.

Questo quadro è ormai documentato da un'ampia letteratura, che ha permesso di rileggere in modo più sfumato la vicenda dell'impatto del darwinismo sulla cultura britannica³. Nelle pagine che seguono si cercherà di arricchire tale quadro, mettendo a fuoco la figura di un altro evoluzionista la cui vicenda intellettuale fu caratterizzata da un rapporto altrettanto complesso con la teologia naturale: il filosofo britannico Herbert Spencer (1820-1903). Spencer era contrario, come Darwin, a qualsiasi intromissione teistica nella scienza e polemizzò con l'ipotesi di un'evoluzione teleologicamente guidata dalla divinità (Spencer 1872). Molti studiosi hanno d'altro canto sottolineato che, a dispetto dell'esplicita adesione di Spencer al naturalismo scientifico, la sua visione dell'evoluzione cosmica palesava una serie di assunti metafisici debitori ora della *Naturphilosophie* (Taylor 2014), ora di una certa teologia naturale: tra questi ultimi, la credenza in una fondamentale armonia tra organismi e circostanze, la convinzione che la sofferenza non fosse mai gratuita ma rappresentasse il mezzo per un grado di felicità più alto e, di conseguenza, l'idea che il corso della natura fosse globalmente benevolo per la specie umana e le sue aspirazioni. Secondo una felice espressione di Antonello La Vergata (1990a), quella di Spencer può essere allora descritta come «una teologia più naturale»⁴.

Nell'*Autobiography* Spencer avrebbe tenuto a rimarcare il carattere nonconformista del proprio background familiare, suggerendo persino che una tendenza al nonconformismo gli fosse giunta per via ereditaria. Nella linea materna, in cui Spencer rintracciava la presenza di sangue ugonotto, si contavano diversi appartenenti alla chiesa wesleyana, mentre alcuni membri di entrambi i rami familiari erano stati amici personali dello stesso John Wesley (Spencer 1904: I, 4-8, 12-13, 19-21). L'interesse spenceriano per la religione era dunque in parte il risultato dell'appartenenza a questo contesto familiare nonconformista. Un pensiero come quello di Spencer, interessato a integrare in una spiegazione unitaria i più recenti risultati della scienza, avrebbe inevitabilmente dovuto fare i conti con quest'elemento di religiosità, presente nel contesto familiare e ancora fortemente radicato nella tribolata coscienza vittoriana.

³ A tal proposito si possono consultare Kohn (1989), Ospovat (1981), La Vergata (1990b) e Casini (2009).

⁴ Residui di teologia naturale in Spencer sono stati messi in luce anche in Peel (1970), La Vergata (1995) e Becquemont e Mucchielli (1998).

Una recente monografia di Mark Francis ha mostrato come le radici del pensiero di Spencer in merito alla religione e al rapporto tra scienza e religione fossero d'altro canto tutt'altro che amichevoli nei confronti della teologia naturale.⁵ Più precisamente, i punti fondamentali della proposta religiosa di Spencer, formulata nella prima parte dei *First Principles* (1862) con il titolo di «The Unknowable», sarebbero riconducibili a un movimento religioso attivo nella prima metà degli anni Cinquanta sotto il nome di New Reformation, soprattutto attraverso le colonne del settimanale radicale «The Leader» fondato nel 1850 da Thornton Hunt e George Henry Lewes.⁶ In quegli anni, perlopiù attraverso numerose recensioni a opere di argomento religioso, il «Leader» avrebbe ricercato una via d'uscita tanto dal materialismo positivistico che dal Cristianesimo più ortodosso, al fine di conseguire una spiritualità dalle basi più ampie e condivisibili, al di là delle dispute dogmatiche che ancora minacciavano di lacerare la società britannica. Il presupposto fondamentale dell'idea di religione promossa dal «Leader» era l'esistenza di un istinto religioso comune a tutto il genere umano, più certo di qualsiasi tentativo di fondare la fede sulla ragione, sulla natura o sulla Scrittura. Nella ricerca di questa religiosità più genuina, pur restando vicino a una fede di orientamento cristiano, il «Leader» avrebbe promosso la discussione libera e spregiudicata delle opinioni religiose più radicali: «Alleato persino con i suoi oppositori nella comune fede, innata nell'uomo – la credenza nel Dio Sempiterno – [il movimento] riconosce i credo successivi come sforzi umani di definire e perfezionare la fede eterna e universale; esso può, dunque, rispettare i tentativi sinceri di tutti – può onorare l'elemento divino che è assicurato in tutti; e può prendere liberamente consiglio con tutti». ⁷ Il progresso della religione si sarebbe da ultimo risolto nel conseguimento di questa religiosità più autentica.⁸

Spencer avrebbe collaborato con il «Leader» con una serie di articoli anonimi dedicati a un ampio spettro di questioni: tra questi, un saggio di argomento religioso che enucleava alcuni punti poi ripresi nel pensiero maturo (Spencer 1853). Nelle serate organizzate da John Chapman al numero 142 dello Strand, a Londra (Ashton 2006), avrebbe inoltre avuto modo di conoscere alcuni tra i promotori della New Reformation, un'esperienza da cui dovette trarre una più profonda conoscenza delle idee religiose del circolo del «Leader». Sembra dunque questo il luogo più proficuo per ricostruire i motivi e la genesi del pensiero religioso spenceriano. Auspicabilmente, la seguente analisi permetterà di integrare la più recente storiografia sulla teologia naturale confermando

⁵ Cfr. Francis (2007). Si vedano specialmente i capp. 7-8.

⁶ Per un approfondimento cfr. Ashton (1991), in particolare cap. vi.

⁷ *The New Reformation*, «Leader», 1, n. 5 (27 aprile 1850), 105.

⁸ Il tema del progresso della religione fu esplorato in particolare da R.W. Mackay in *The Progress of the Intellect* (1850), opera che il «Leader» avrebbe recensito favorevolmente il 10 agosto di quell'anno (1, 471-473).

l'estrema complessità dei rapporti fra scienza e religione nell'Inghilterra pre-darwiniana.

2. *L'Inconoscibile*

Che Spencer iniziasse il *System of Synthetic Philosophy* (1862-96) con un approfondimento di questioni religiose dovette essere per i più una sorpresa, stante l'argomento radicalmente secolare che avrebbe dominato la sua filosofia: il tema dell'evoluzione. In quelle pagine Spencer affrontava il problema del rapporto tra scienza e religione reclamando la possibilità di una loro completa riconciliazione. Se gli ultimi decenni erano stati testimoni di una crescente secolarizzazione delle scienze naturali, culminata con l'audace ipotesi darwiniana, e benché scienza e religione non sembrassero più potersi accordare su una qualche proposizione fattuale – secondo il punto di vista della teologia naturale –, Spencer riteneva che le due parti potessero accordarsi su una credenza ancora più astratta: l'esistenza di un livello di realtà di cui era impossibile conoscere alcunché, ma che doveva essere considerata come una legittima sfera d'esercizio della coscienza umana in senso più ampio. In «The Unknowable» sosteneva che le tre concezioni religiose fondamentali – teismo, panteismo e ateismo – fossero egualmente costrette a compiere, da qualche parte, un'assunzione impensabile, cioè non-rappresentabile nel pensiero: nella fattispecie la postulazione di una qualche entità *self-existent*. L'inclusione dell'ateismo nella lista delle concezioni religiose chiarisce che Spencer intendesse per «religione» anzitutto una teoria sull'origine del cosmo. Nessuna concezione religiosa, per Spencer, era però in grado di risolvere il mistero di quella origine: l'esame delle loro proposizioni, perciò, non poteva che risolversi nella riaffermazione, ancora più urgente, della validità del mistero stesso.

Rifacendosi alle tesi avanzate da Henry Mansel (1820-1871) nella controversa opera *Limits of Religious Thought* (1858) – a sua volta ispirata alla filosofia di William Hamilton –, Spencer argomentava che le nozioni di «causa», «Assoluto» e «Infinito» non potessero essere predicate di uno stesso oggetto senza comportare una contraddizione: ad esempio, poiché la causazione implicava una relazione tra causa ed effetto, un'entità assoluta – come si supponeva essere la divinità – non poteva essere pensata come causa di qualcosa, perché per essere tale avrebbe dovuto perdere la propria assolutezza. Il saggio di Mansel era una critica all'idea che una conoscenza del divino su basi soltanto razionali fosse possibile; il suo esito ultimo era la riabilitazione della Rivelazione in quanto episodio storico in grado di parlare all'essere umano nella totalità delle sue facoltà. Rispetto a Mansel, Spencer avrebbe posto ancora di più l'accento sulle insufficienze dell'intelligenza umana nello scandaglio del mistero ultimo. La conseguenza fondamentale che egli traeva dall'analisi di Mansel era che, nelle loro asserzioni positive, le concezioni religiose fossero

tutte egualmente inconcepibili. Allo stesso tempo riteneva che il mistero da esse lasciato intatto fosse sufficiente a mantenere un senso di reverenza e devozione per il creato che, libero dai dogmi delle religioni positive, avrebbe costituito il presupposto per una religiosità più autentica. La storia delle concezioni religiose, dal feticismo al monoteismo, poteva dunque essere letta come progresso verso una piena consapevolezza dell'inconoscibilità della Realtà Ultima, dell'irrisolvibilità del mistero ultimo dell'universo. Un credo che avesse posto l'esistenza dell'Inconoscibile quale fatto ultimo sarebbe stato, da questo punto vista, il più religioso tra i credo.

Procedendo nell'argomentazione Spencer sosteneva che l'esistenza dell'Inconoscibile dovesse essere riconosciuta anche da parte della scienza. Mostrava come l'impresa scientifica fosse costretta ad assumere nel proprio operare una serie di concetti la cui natura ultima non poteva spiegare, dovendo dunque rassegnarsi ad accettarli quali postulati fondamentali del pensiero. In altre parole, nel cercare di comprendere la natura di quei concetti – nella fattispecie: spazio, tempo, materia, movimento, forza e coscienza – scienziati e filosofi erano costretti ad ammettere che la conoscenza scientifica non potesse esaurire la totalità del pensabile, perché un'intera regione di pensiero risiedeva al di là delle apparenze senza sottostare alle leggi dell'intelligenza. Nell'accertare l'esistenza di questo limite, la scienza aveva dunque il merito positivo di condurre l'indagine razionale sulla soglia dell'Inconoscibile. Da un lato, insomma, la scienza era costretta ad ammettere i propri limiti riconoscendo la legittimità di un sentimento religioso che indugiasse sulla realtà ultima e inconoscibile; dall'altro, la religione era costretta a rinunciare a qualsiasi intromissione nel campo della scienza. L'ipotesi «che la genesi dei cieli e della terra sia avvenuta in qualche modo nella stessa maniera con cui un artigiano dà forma a un mobilio» (Spencer 1867: 33) era stata ormai soppiantata dall'idea che la natura – e con essa la vita, la mente e la società – si sviluppasse gradualmente secondo leggi. L'atteggiamento critico di Spencer nei confronti della teologia naturale, almeno nella sua forma più classica, fu dunque dovuto anzitutto alla sua contrarietà alla dottrina dell'evoluzione. Nei prossimi due paragrafi si vedrà tuttavia come dietro tale diffidenza si nascondessero delle perplessità di natura più squisitamente religiosa.

3. *L'attacco del «Leader» alla teologia naturale*

Complessivamente, la New Reformation può essere inserita in quell'ampio filone religioso britannico che, almeno dai tempi di Coleridge, aveva avvertito l'esigenza di trasferire le basi della propria fede, per così dire, dalle evidenze esteriori al foro interiore⁹. Verosimilmente, questo slittamento di enfasi fu la

⁹ Per un orientamento sul pensiero religioso britannico ottocentesco cfr. Reardon (1995).

conseguenza di due fattori: la crescita del sapere scientifico – specialmente in campo astronomico, geologico e biologico – e la diffusione della critica biblica. La teologia naturale si trovava ora a dover assimilare o rendere inoffensive le ipotesi più radicali che la scienza francese aveva da offrire, a cominciare da quelle di Lamarck e Laplace (Brooke, 1989). Geologia e paleontologia parlavano ora di una Terra in continua trasformazione, con forme animali e vegetali introdotte a diversi stadi della sua storia. Sarebbero state soprattutto le anonime *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844) a sdoganare l'ipotesi di uno «sviluppo» della vicenda cosmica secondo leggi, sia pur secondo la volontà di un Creatore.¹⁰ Questo mondo in trasformazione dovette sembrare meno vicino all'idea di un universo-orologio propria della vecchia teologia naturale. Si aggiunga inoltre che approcci come quello di Paley furono talvolta visti come pericolosamente vicini al deismo (Fyfe, 1997), cioè a un approccio religioso che accettava l'idea di un ordinamento divino del cosmo senza però ammettere la possibilità di una Rivelazione. Il modo stesso in cui la teologia naturale veicolava se stessa era dunque costretto a mutare. Gli autori degli otto *Bridgewater Treatises*, ad esempio, avrebbero riconosciuto come le proprie esposizioni non fossero da intendere come tentativi di provare l'esistenza di Dio; piuttosto, era la pregressa fede in Dio a permettere di scorgerne la mano nelle opere naturali (Chalmers, 1833: II, 282, 290; Kidd, 1833: viii-ix; Whewell, 1833: 343-344; Kirby, 1835: I, 231).

Uno dei campioni della New Reformation fu Francis W. Newman (1805-1897), fratello più giovane di John H. Newman, che era stato tra i leader del Movimento di Oxford. In due opere di ampia circolazione quali *The Soul* (1849) e *Phases of Faith* (1850) Newman difese l'idea che la vera «conoscenza» del divino risiedesse nell'istinto religioso inerente l'umana natura, talmente ineluttabile nella sua certezza da non avere bisogno né di argomenti razionali né dell'intercessione di una chiesa. Il fondamento più autentico della religiosità risiedeva nel contatto privato di ciascuno con Dio, possibile sulla base di quello che Newman chiamava «il senso dell'Infinito in noi». Pur dando per assodata l'inconoscibilità del divino, insisteva sul fatto che stante l'universalità di quell'istinto nessuna prova dell'esistenza di Dio fosse necessaria (Newman 1852: 77-80, 85). In precedenza, in un'anonima recensione alle già menzionate *Vestiges*, aveva difeso la *developmental hypothesis* asserendo che nessuna teoria scientifica come tale potesse comportare una qualche minaccia per la religione. Scienza e religione si rivolgevano a domini diversi del vero, la seconda avendo a proprio fondamento soltanto la fede, che a differenza delle proposizioni della scienza «si alimenta dei desideri e delle aspirazioni del sentimento, ma non può ammettere una prova positiva senza perdere la sua natura essenziale» (Newman 1845: 52). Con il progresso della scienza, la religione avrebbe gradualmente

¹⁰ Per un approfondimento sulla genesi e la ricezione delle *Vestiges* nella cultura britannica non posso che rimandare a Secord (2000).

rinunciato alle proprie asserzioni fattuali, assumendo il ruolo a lei più proprio di «incarnazione dei nostri migliori sentimenti concernenti l'imperfettamente noto» (Newman 1845: 53). Questa separazione di principio tra scienza e religione rendeva evidentemente più difficile la costruzione di una teologia basata sull'osservazione dei fenomeni naturali.

Il «Leader» avrebbe dedicato recensioni estremamente positive alle opere di Newman, delle quali condivideva l'enfasi sull'origine istintiva della religiosità e sull'imperscrutabilità del mistero ultimo del cosmo; sull'esistenza, nelle parole di Thornton Hunt, di «un'ampia regione dell'*ignoto* [*unknown*], più ampia di ciò che è conosciuto [*known*], ma non separata da esso» (Hunt 1850: 118). Il merito dell'indagine naturale era dunque non già di svelare il mistero del cosmo, bensì di condurre sulla sua soglia. Ogni forma di teologia che pretendesse di rintracciare la mano di Dio nelle opere naturali, sia nei dettagli che nelle leggi generali, doveva dunque considerarsi inadeguata.

Il 1° febbraio 1851 usciva una recensione a un'opera di Hollis Read (1802-1887) intitolata *The Hand of God in History* (1851). Il libro argomentava in modo piuttosto letterale a favore dell'idea espressa nel titolo, individuando segni di un intervento provvidenziale in una serie di circostanze storiche particolari tra cui la scoperta dell'America, la diffusione della lingua inglese o l'introduzione della stampa. Difficilmente il giudizio del recensore avrebbe potuto essere più severo:

Seramente, crediamo che opere come la presente siano profondamente irreligiose, e che non saranno mai respinte con troppa forza. Sono blasfemie contro la Divinità, e distorcono le menti delle persone semplici e devote che chiudono gli occhi ogni volta che sentono nominare Dio. È per via dell'incontrastata promulgazione di ignobili libri come questi che la superstizione permane ancora tra noi. [...] Quando altri, come noi, levano una parola di protesta, essa è accolta non come la protesta del buon senso contro l'idiozia, ma come lo “sberleffo” di un “infedele”. Che noi si possa restare sempre infedeli verso tale fede!¹¹

Il 12 giugno dell'anno successivo era invece la volta di un'opera di T. Rymer Jones dal titolo *The Natural History of Animals* (1852). La recensione, intitolata *Theology in Nature*, era una severa critica al tentativo di costruire una «prova» dell'esistenza di Dio sulla base dell'analogia tra organismi biologici e artefatti umani. L'assunto che la mente divina e la mente umana operassero secondo principi simili era evidentemente inaccettabile per i sostenitori della New Reformation: «Per le nostre menti, tutto il linguaggio della Teologia Naturale è ripugnante nell'esigere la nostra ammirazione per gli “ammirevoli espedienti” e l’“abilità” con cui Dio ha risolto le difficoltà del suo compito. L'intelletto

¹¹ *The Hand of God in History*, «Leader», 2, n. 45 (1 febbraio 1851), 109.

umano “escogita” [*contrives*], e l’intelletto umano ammira gli espedienti [*contrivances*]; e la Teologia Naturale, discettando delle meraviglie della vita, si trova in un perpetuo stato di antropomorfismo [...]».¹² La logica del finito sarebbe per sempre rimasta inadatta a cogliere i misteri dell’Infinito, e i tentativi di applicarne i concetti – attribuendo alla divinità bontà, perfezione o saggezza – non potevano che condurre, come avrebbe in seguito mostrato Mansel, a contraddizioni insanabili.

Tra l’ampia mole di letteratura commentata sul settimanale, una delle opere più significative per comprendere il punto di vista della New Reformation è senza dubbio *The Analogy of Religion* (1736) di Joseph Butler (1692-1752), vescovo della Chiesa d’Inghilterra. Tra il 30 ottobre e il 27 novembre 1852 l’opera ricevette sul «Leader» un’ampia recensione, occasionata dalla recente edizione (1852) pubblicata dall’editore londinese Henry G. Bohn. Il trattato, forse la più importante opera teologica britannica settecentesca, era un articolato tentativo di critica della visione deistica secondo cui, pur essendo possibile inferire l’esistenza di un Creatore intelligente a partire dall’ordine naturale, nulla si poteva conoscere della sua natura o dei suoi scopi. I deisti erano inoltre scettici sull’attendibilità della rivelazione cristiana, ritenendo che l’esame dei documenti scritturali suggerisse una loro origine umana piuttosto che divina. Contro questo punto di vista l’argomentazione di Butler era duplice. Da un lato, sosteneva che lo studio della natura suggerisse più di quanto ammesso dai deisti, autorizzando la conclusione che la vita presente fosse uno stadio di *moral probation* cui sarebbe seguita una fase ultramondana contrassegnata da ricompense e punizioni. In secondo luogo, argomentava che le difficoltà della rivelazione cristiana non fossero maggiori di quelle della religione naturale: di conseguenza, se i deisti ritenevano di poter avviare alle seconde non avevano ragione di considerare fatali le prime. Butler considerava tali conclusioni non certe ma soltanto probabili. Centrale, in entrambi i casi, il ricorso a un ragionamento di tipo analogico. Era l’analogia con gli artefatti umani a supportare la conclusione che la natura fosse il prodotto di un Creatore benevolo, ed era lo stesso principio analogico a supportare la conclusione che la morte del corpo non comportasse la distruzione della mente: infatti, poiché l’individuo poteva perdere parti del proprio corpo senza che la mente ne fosse affetta, era lecito concludere che nemmeno la totale distruzione del corpo avesse sulla mente un qualche effetto.

Proprio l’enfasi sull’argomentazione razionale, sia pur soltanto probabile, faceva della nuova edizione dell’*Analogy* un bersaglio piuttosto ovvio per il «Leader». La nuova edizione offriva lo spunto per rileggere il testo alla luce dei seguenti quesiti: «Quale rilevanza ha il lavoro nella grande battaglia tra vecchie e nuove teologie? In che modo esso rimuove i dubbi dello scettico?».¹³ Per il

¹² *Theology in Nature*, «Leader», 3, n. 116 (12 giugno 1852), 565.

¹³ *Butler’s Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 136 (30 ottobre 1852), 1044.

«Leader» l'unica soluzione possibile all'avanzata dello scetticismo era un'educazione che garantisse libera espressione all'innato sentimento religioso, non oberato da dogmi artificiali e costrittivi. Il lavoro di Butler, al contrario, sembrava ancora invischiato nella vecchia teologia dogmatica. Il vescovo si limitava ad assumere la verità della rivelazione. Mentre ancorava la religione naturale all'idea meccanicistica di «disegno» ed «espedito», egli dimenticava che la Scrittura presentasse rispetto alla religione naturale problemi ben più spinosi, come la critica biblica stava mostrando con sempre maggiore evidenza. L'argomentazione di Butler a favore dell'immortalità dell'anima era giudicata inadeguata: «Questi argomenti non ci sembrano molto convincenti; né, in effetti, possiamo attribuire grande peso a qualsiasi prova *logica* su *questioni* trascendentali. Noi crediamo nell'Immortalità, ma non già per le specifiche ragioni qui suggerite». ¹⁴ Ancora una volta, l'accento cadeva sugli istinti, sui sentimenti, sul «cuore», in contrapposizione a qualsiasi velleità probatoria della ragione umana. Non v'erano basi razionali, ad esempio, per sostenere la moralità del governo divino del mondo. Il recensore respingeva la proposta di Butler, che tale prova risiedesse nel *moral trial* cui gli esseri umani erano sottoposti nella propria esistenza terrena: «Tutto ciò equivale ad asserire che Dio ci ha fatti le creature deboli ed erranti che siamo, ha prodotto le circostanze che causano i nostri errori, e lo ha fatto affinché noi possiamo divenire morali! All'ovvia replica che sarebbe stato più semplice, e soprattutto più generoso, renderci morali all'istante, non si può controbattere se non con sofistiche dolorose da ascoltare». ¹⁵ Né, alle obiezioni all'ipotesi del governo morale di Dio, era lecita la replica basata sull'«inscrutabilità delle vie di Dio», perché proprio tale convinzione avrebbe pregiudicato l'intera argomentazione: «Si tratta di un vecchio artificio teologico. Dopo aver dogmaticamente dichiarato che Dio *ha fatto* questo, *ha inteso* quello, e *farà* quest'altro, se si avanza una qualsiasi obiezione si è implacabilmente informati che “le vie di Dio sono inscrutabili”. Lo crediamo anche noi: ma proprio perché inscrutabili ci opponiamo a ogni pretesa di sottoporle a scrutinio. Che il Finito non possa comprendere l'Infinito è la ragione stessa del nostro antagonismo». ¹⁶ Alla luce di queste insufficienze l'anonimo recensore dichiarava che il libro del vescovo, all'epoca ancora bastione dell'ortodossia, era del tutto inadatto all'impresa di rinnovare la teologia su fondamenta spirituali più autentiche. In chiusura, congedava il testo di Butler come un'«opera assai sopravvalutata». ¹⁷

L'idea di costruire una teologia sulla base del «disegno» era dunque agli antipodi rispetto alle convinzioni del «Leader». Questo atteggiamento di sospetto verso i tentativi di rintracciare il divino in natura si applicava non

¹⁴ Ivi, 1045.

¹⁵ *Butler's Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 137 (6 novembre 1852), 1073.

¹⁶ *Butler's Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 139 (20 novembre 1852), 1117.

¹⁷ *Butler's Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 140 (27 novembre 1852), 1143.

soltanto alla teologia naturale di Paley e dei *Bridgewater Treatises*, ma anche al più recente approccio che scorgeva il disegno nelle leggi generali del creato. Nell'agosto del 1853 il «Leader» dedicava per bocca di Lewes una serie di commenti piuttosto favorevoli alle solite *Vestiges*.¹⁸ Dopo aver negato il carattere «ateo» della *developmental hypothesis*, Lewes aggiungeva che il frequente utilizzo di termine quali «Provvidenza» o «l'Onnipotente» fosse in effetti contrario allo spirito religioso che il libro pure intendeva promuovere, essendo indebite concessioni alla vecchia idea che la mano del Creatore fosse visibile nell'ordine della natura (Lewes 1853). Quanto all'idea di un disegno secondo leggi, proprio della più recente teologia naturale, Lewes si era espresso piuttosto chiaramente in uno dei suoi saggi di commento al *Cours* di Comte:

[...] che il Creatore abbia assoggettato la materia a certe leggi immutabili è una concezione che la maggior parte degli uomini di scienza proclama a gran voce; e per quanto possano affinare i termini, e sublimare l'idea di Legge, non sempre il suo elemento *umano* può essere eliminato. Ma questa, devo confessare, mi sembra una teoria *meccanica* dell'universo sterile e irreligiosa: rende Dio necessario come un postulato, e tale lo lascia. Dopo che Egli ha legiferato per l'universo una volta per tutte, le *leggi* sarebbero sufficienti a sostenere la grande vita dell'universo! (Lewes 1852: 448)

In altre parole, era la stessa riconciliazione fra scienza e religione a dover essere costruita su nuove basi. In quella che Lewes definiva un'«aberrazione metafisica» (Lewes 1852: 497) l'impresa scientifica in quanto tale sarebbe stata in grado di esplorare il mistero della creazione semplicemente svelandone le leggi. Al contrario, per il circolo del «Leader» il valore della scienza risiedeva piuttosto nella capacità di condurre la coscienza al cospetto del mistero ultimo dell'universo, producendo un senso di reverenza e ammirazione maggiore di qualsiasi teologia naturale o dogmatica. Come si vedrà fra breve, sarebbe stato proprio questo, in ultima analisi, il senso della riconciliazione fra scienza e religione proposto da Spencer all'inizio del decennio successivo.

4. *Il posto della religione nel pensiero di Spencer*

Gli elementi salienti dell'approccio del «Leader» al problema religioso possono essere così elencati: l'enfasi sull'istinto o sentimento quale garanzia autentica della credenza religiosa; la convinzione circa l'inscrutabilità del mistero ultimo dell'universo e della natura del divino; la ferma condanna dell'antropomorfismo; l'idea che tutte le convinzioni religiose condividesse

¹⁸ Sull'accoglienza di Lewes alle *Vestiges* e sugli slittamenti che essa conobbe nei primi anni Cinquanta cfr. Bucchi (2011).

un nucleo essenziale, e che il progresso della religione avrebbe infine condotto a una più chiara visualizzazione di tale nucleo. Non senza qualche aggiustamento, il pensiero religioso di Spencer avrebbe riflesso questi elementi con una certa fedeltà. Per cominciare, egli condivideva l'idea che il sentimento religioso fosse un tratto universale della natura umana. Com'è ormai intuibile, per poter asserire ciò Spencer avrebbe dovuto enfatizzare l'elemento di «mistero» quale componente più essenziale alla religiosità di qualsiasi dogma positivo.

D'altronde, il background teoretico nel quale si inscriveva l'intervento di Spencer richiedeva che di quel sentimento si desse una qualche interpretazione. L'atteggiamento di Spencer di fronte a quel sentimento era quello di un filosofo intenzionato a ricondurre i fenomeni sotto spiegazioni generali. Mentre il «Leader» si era interessato al fenomeno religioso nel suo aspetto privato e personale, piuttosto che intellettuale, Spencer lo avrebbe scrutato anzitutto come fenomeno naturale, non differente in tal senso dal moto di un pianeta o dalla crescita di una pianta.

[...] se il sentimento religioso, esibito abitualmente dalla maggioranza del genere umano e talvolta stimolato anche in coloro che ne sono apparentemente privi, dev'essere annoverato tra le emozioni umane, razionalmente non possiamo ignorarlo. Siamo tenuti a ricercarne l'origine e la funzione. Si tratta di un attributo che ha avuto un'influenza a dir poco smisurata, che ha giocato un ruolo di primo piano nel corso del passato, fin dove mostrano i documenti storici, e che ancora oggi dà vita a numerose istituzioni, incoraggia controversie incessanti e stimola innumerevoli comportamenti quotidiani. Qualsiasi teoria delle cose che non dia conto di tale attributo dovrà dunque risultare estremamente difettosa. Se non altro in quanto questione filosofica, siamo chiamati a pronunciarsi sul significato di tale attributo, e non possiamo rifiutare il compito senza ammettere l'incompetenza della nostra filosofia. (Spencer 1867: 15)

Per Spencer, l'idea che un qualsiasi sentimento, istinto o emozione esistesse universalmente senza corrispondere a una qualche occorrenza effettiva era del tutto irrazionale. Si trattava, anche in questo caso, di un principio che il «Leader» aveva fatto proprio, ma che Spencer reinterpretava alla luce della propria definizione di «vita» come corrispondenza fra stati interni ed esterni elaborata all'epoca dei *Principles of Psychology* (Spencer 1855: 366-368): «Dovendo ammettere che la vita è impossibile senza un qualche accordo tra le convinzioni interne e le circostanze esterne, e ammettendo dunque che le probabilità siano sempre in favore della verità, o quantomeno della verità parziale, di una convinzione, dobbiamo ammettere che le convinzioni condivise da molte menti abbiano più verosimilmente un qualche fondamento» (Spencer 1867: 4).

Questo abbozzo di spiegazione apriva però una problema. Quella definizione si applicava infatti alla vita solo in quanto essa sussisteva all'interno di una relazione con l'ambiente. Come spiegare, allora, uno stato di coscienza il cui oggetto risiedeva per definizione al di là di ogni relazione con le circostanze esterne? Sia Hamilton che Mansel, da cui Spencer aveva desunto gli strumenti filosofici per trattare dell'Inconoscibile, avevano sostenuto che espressioni quali «l'Assoluto» o «l'Infinito» non fossero altro che negazioni logiche che denotavano, nelle parole di Mansel, «la mera assenza delle condizioni sotto le quali la coscienza è possibile» (Mansel 1858: 95). Spencer aveva però troppa familiarità con l'insistenza del «Leader» sull'autenticità dell'esperienza religiosa per accettare tale conclusione. Nel saggio sull'Inconoscibile avrebbe perciò respinto la nozione dell'Assoluto come *negativo logico* asserendone la natura di *positivo psicologico*: «Oltre alla coscienza *definita*, di cui la logica formula le leggi, v'è una coscienza *indefinita* che non può essere formulata. Oltre ai pensieri completi, e ai pensieri che seppur incompleti ammettono un completamento, vi sono pensieri che è impossibile completare, e che pure sono reali, nel senso di essere normali affezioni dell'intelletto» (Spencer 1867: 88). Tutti gli argomenti in favore della relatività della conoscenza erano al contempo rimandi a qualcosa di non-relativo; ogni discorso sul limite era al tempo stesso una postulazione positiva di qualcosa al di là del limite. Una volta che la mente avesse astratto dall'idea di «limiti» e «condizioni» del pensiero, sarebbe persistito uno stato di coscienza indefinito che costituiva precisamente «la nostra coscienza del non-relativo o Assoluto» e al quale Spencer si riferiva con la felice espressione di «coscienza residuale» (Spencer 1867: 91).

Agli occhi di Spencer la credenza religiosa era destinata a evolversi verso un'apprensione sempre più chiara di quella verità fondamentale: l'inconoscibilità del mistero ultimo del cosmo. Storicamente tutte le religioni avevano al contrario colpevolmente occultato quella verità. Nel promuovere la falsa idea che le cause responsabili dell'esistenza del mondo fossero in qualche modo comprensibili, ogni religione si era insomma dimostrata «più o meno irreligiosa» (Spencer 1867: 100-101). Attraverso la progressiva delucidazione delle leggi naturali, la scienza aveva gradualmente estromesso la religione dall'indagine dei fenomeni per confinarla entro il dominio dell'Inconoscibile: nel far ciò, ne era stata insomma l'agente purificatore. Le interferenze verificatesi storicamente tra religione e scienza, come nel caso della teologia naturale, potevano dunque essere interpretate come «i difetti di uno sviluppo imperfetto». Insistendo sulla naturalità dell'interesse umano per l'Assoluto, Spencer affermava che l'evoluzione della mente fosse sempre stata duplice, poiché «ogni passo in avanti è stato un passo tanto verso il naturale che verso il soprannaturale» (Spencer 1867: 105). Il progresso scientifico aveva cioè implicato una sempre più acuta consapevolezza circa i limiti della scienza stessa, suggerendo con sempre maggiore forza l'esistenza di un realtà al di là dei

suoi confini. Il rapporto fra religione e scienza, dunque, non era né di accordo su una qualche proposizione sostantiva, come voleva la teologia naturale, né di conflitto, quanto piuttosto di crescente «divisione del lavoro», nella misura in cui sia l'una che l'altra rispondevano a una porzione egualmente importante ed egualmente naturale della coscienza: «Religione e scienza sono dunque tra loro in una correlazione necessaria [e] rappresentano quelle antitetiche modalità della coscienza che non possono esistere separatamente» (Spencer 1867: 107).

È tutt'altro che scorretto scorgere nel saggio sull'Inconoscibile l'esigenza di scongiurare possibili e prevedibili accuse di ateismo, le stesse che avevano colpito Spencer all'indomani dell'uscita dei *Principles of Psychology* (Hutton 1856). L'esplorazione dei punti fondamentali della New Reformation ha tuttavia mostrato come alla base della trattazione spenceriana dell'Inconoscibile ci fossero delle preoccupazioni più genuine, relative alla ricerca di una religiosità lontana da ogni forma sia di teologia dogmatica che di materialismo, compatibile con la discussione libera e senza pregiudizi delle più dirimenti scoperte scientifiche. Per Spencer, come per il «Leader», non poteva essere la teologia naturale a fornire le opportune risposte alla tribolata coscienza religiosa vittoriana. Impegnata com'era nella ricerca del divino nello svolgersi della vicenda naturale, essa aveva costretto lo spirito religioso entro categorie antropomorfe inadeguate, mettendo a repentaglio quello che era il suo elemento fondamentale: il senso di reverenza per il mistero ultimo avvertito dalla coscienza nel suo innalzarsi al di sopra delle trivialità quotidiane. La dottrina dell'Inconoscibile, d'altro canto, avrebbe incontrato il favore di pochissimi. Da più parti – anglicani, cattolici, unitariani, comtiani – si sarebbe levata la critica quasi unanime secondo cui l'Inconoscibile, quand'anche realmente pensabile, fosse un oggetto di pensiero troppo remoto e astratto per soddisfare la coscienza religiosa. Quest'ultima non avrebbe abbandonato facilmente la fiducia nella conoscibilità, sia pur parziale, della divinità. Un'eccezione al coro delle critiche, forse l'unica, sarebbe stata una breve recensione del 3 novembre 1860, apparsa non a caso sulle colonne di quello stesso giornale che pochi anni prima aveva dato voce all'esigenza di una Nuova Riforma.¹⁹

Bibliografia

ASHTON, R.

1991 *G. H. Lewes: A Life*, Clarendon Press, Oxford.

2006 *142 Strand: A Radical Address in Victorian London*, Chatto & Windus, London.

¹⁹ Cfr. *What We Know about the Unknown*, «The Saturday Analyst and Leader», 11, n. 554 (3 novembre 1860), 910-911.

ATTANASIO, A.

2010 *Darwin. Emozione, Coscienza, e Disegno divino*, in C. Darwin, *Taccuini filosofici. Taccuini «M» e «N»*, Note sul senso morale, Teologia e selezione naturale, a cura di A. Attanasio, UTET, Torino, VII-LIX.

AYALA, F. J.

2010 *Darwin's Explanation of Design: From Natural Theology to Natural Selection*, «Infection, Genetics and Evolution», 10, 840-843.

BECQUEMONT, D. E MUCCHIELLI L.

1998 *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris.

BROOKE, J. H.

1989 *Scientific Thought and Its Meaning for Religion: The Impact of French Science on British Natural Theology, 1829-1859*, «Revue de synthèse», 110, 33-59.

BUCCHI, S.

2011 *Herbert Spencer e l'evoluzionismo predarwiniano*, «Paradigmi», 29, 31-45.

CASINI, P.

2009 *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna.

CHALMERS, T.

1833 *On the Power, Wisdom, and Goodness of God as manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man*, 2 voll., W. Pickering, London.

DAWKINS, R.

2003 *L'orologio cieco. Creazione o evoluzione?*, Milano, Mondadori.

FRANCIS, M.

2007 *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Acumen, Stocksfield.

FYFE, A.

1997 *The Reception of William Paley's Natural Theology in the University of Cambridge*, «British Journal for the History of Science», 30, 321-335.

HUNT, T.

1850 *Social Reform*, «Leader», 1, 517-518.

HUTTON, R. H.

1856 *Atheism*, «National Review», 2, 97-123

KIDD, J.

1833 *On the Adaptation of External Nature to the Physical Condition of Man, principally with Reference to the Supply of Wants, and the Exercise of his Intellectual Faculties*, W. Pickering, London.

KIRBY, W.

1835 *On the Power, Wisdom, and Goodness of God as manifested in the Creation of Animals and in their History, Habits, and Instincts*, 2 voll., W. Pickering, London, 2^a ed.

KOHN, D.

1989 *Darwin's Ambiguity: The Secularization of Biological Meaning*, «British Journal for the History of Science», 22, 215-239.

LA VERGATA, A.

1990a *Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della natura, 1700-1900*, Bollati Boringhieri, Torino.

1990b *L'equilibrio della natura. Dalla Teologia naturale al darwinismo*, Morano, Napoli.

1995 *Herbert Spencer: Biology, Sociology, and Cosmic Evolution*, in S. Maasen, E. Mendelsohn, P. Weingart (a cura di), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, Kluwer, Dordrecht, 193-229.

LEWES, G. H.

1852 *Comte's Positive Philosophy*, «Leader», 3, 327-328, 353-354, 375-377, 399-402, 420-422, 447-448, 472-473, 496-497, 519-521, 543-545, 567-569, 592-593, 615-617, 665-666, 688-689, 735-736, 761-762, 785-787.

1853 *The Development Hypothesis of the "Vestiges"*, «Leader», 4, 784-785, 812-814.

MANSEL, H. L.

1858 *The Limits of Religious Thought examined in Eight Lectures, preached before the University of Oxford*, J. Murray, London.

NEWMAN, F. W.

1845 *Vestiges of the Natural History of Creation*, «Prospective Review», 1, 49-82.

1852 *The Soul: Its Sorrows and Its Aspirations: An essay towards the natural history of the Soul, as the true basis of theology*, J. Chapman, London, 3^a ed.

OSPOVAT, D.

1981 *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge University Press, Cambridge.

PEEL, J. D. Y.

1970 *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, Heinemann, London.

PIGLIUCCI, M.

2012 *Biology's Last Paradigm Shift. The Transition from Natural Theology to Darwinism*, «Paradigmi», 30, 45-58.

REARDON, B. M. G.

1995 *Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore*, Longman, London.

SECORD, J. A.

2000 *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of "Vestiges of the Natural History of Creation"*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

SOBER, E.

1992 *Darwin's Nature*, in J. Torrance (a cura di), *The Concept of Nature: The Herbert Spencer Lectures*, Clarendon Press, Oxford, 94-116.

SPENCER, H.

1853 *The Haythorne Papers. No. VII. The Use of Anthropomorphism*, «Leader», 4, 1076.

1855 *The Principles of Psychology*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London.

1867 *First Principles*, Williams and Norgate, London, 2^a ed.

1872 *Mr. Martineau on Evolution*, «Contemporary Review», 20, 141-154.

1904 *An Autobiography*, Williams and Norgate, London.

STEWART-WILLIAMS, S.

2010 *Darwin, God and the Meaning of Life: How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, M. W.

2014 *Herbert Spencer and the Metaphysical Roots of Evolutionary Naturalism*, in B. Lightman, M. S. Reidy (a cura di), *The Age of Scientific Naturalism: John Tyndall and His Contemporaries*, Pickering & Chatto, London, 71-88.

YOUNG, R. M.

1980 *Natural Theology, Victorian Periodicals, and the Fragmentation of a Common Context*, in C. Chant, J. Fauvel (a cura di), *Darwin to Einstein: Historical Studies on Science and Belief*, Longman & The Open University Press, Harlow, 69-107.