

Giovanni Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Carocci 2023

Simone Mentessi

Lo studio di Giovanni Paoletti uscito per Carocci nel 2023, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, si presenta per più versi come un *esercizio di complessità*: non solo per la sua complessità intrinseca, frutto dell'acribia e delle capacità interpretative dell'autore, sempre accorto a ricostruire le svariate posizioni filosofiche in gioco senza sacrificarne dettagli e sfumature, ma anche, e soprattutto, ponendoci su un piano più teorico, perché fin da subito si configura come risposta a un'importante "semplificazione" (p. 17) storico-interpretativa. Nel 1912 infatti, come scrive l'autore nelle prime pagine dell'introduzione, ne *Le forme elementari della vita religiosa* Émile Durkheim mette fine alla secolare tesi secondo la quale la religione sarebbe nata dalla paura (*primus in orbe deos fecit timor*) in un contesto d'ignoranza nel quale si sarebbero immaginate le divinità come cause di fenomeni incomprensibili e per questo spaventosi (una tesi questa che, per il sociologo francese, è "frutto di un pregiudizio evoluzionistico"; p. 16). Poco importa, in questa sede, la teoria con la quale Durkheim sostituì tale idea. Ciò che interessa è che così facendo, come rileva Paoletti, Durkheim occultò di fatto una dimensione fondamentale del confronto (scontro-incontro) della modernità filosofica con la religione: la dimensione dell'*esperienza del tempo*. È recuperando l'attenzione che i moderni hanno rivolto al fattore tempo (ricostruendo quindi la *complessità* originaria delle loro posizioni teoriche) che si può tornare a interrogare l'origine della religione da un punto di vista "alternativo", ponendosi sul piano "dell'esperienza del tempo e della storia" (p. 17).

Passioni del tempo, come ogni lavoro storico-filosofico, si confronta con prospettive e dinamiche storiografiche assodate. In particolare, come si evince dall'introduzione, il lavoro di Paoletti interagisce fondamentalmente con le ricerche di due importanti studiosi della dimensione del tempo e della storia in età moderna, Reinhart Koselleck e Bertrand Binoche. Entrambi hanno infatti lavorato intorno alla nozione di *coscienza storica*, cioè "l'insieme dei modi in cui un soggetto (individuale o collettivo) può

produrre senso attraverso l'esperienza del tempo" (p. 19). In aggiunta a ciò, il secondo ha sottolineato le innumerevoli e diversificate forme di *storicità* che popolano (contemporaneamente, conflittualmente e non) la modernità filosofica. Uno dei punti originali del lavoro di Paoletti, però, risiede nell'aver riconosciuto e scandagliato una *dimensione comune* fra due forme di esperienza del tempo cruciali per l'età moderna, appunto: religione e storia.

Se, secondo la lezione di Ernst Cassirer (altro autore richiamato nell'introduzione), la "conquista del mondo storico" da parte dei Lumi è dovuta all'impiego di strumenti e principi razionali importati dalla nuova scienza della natura e applicati alla sfera dei fatti storici, Paoletti aggiunge a questa conquista un altro fattore: "occorrerebbe allargare il campo dei moventi della 'conquista del mondo storico' fino a comprendervi, accanto alla spinta del razionalismo moderno (Cassirer) [...], anche l'esigenza di individuare una nuova passione del tempo, da sostituire alla paura da cui sarebbero nate le idee religiose (nonché alla visione cristiana del tempo)" (pp. 26-27). La dimensione comune che permette a Paoletti di avvicinare (origine della) religione e (utilità della) storia non ha a che fare con le semplici *passioni di qualcosa nel tempo* ("non la paura o la speranza di questo o quell'evento futuro"; p. 26), ma con le *passioni del tempo*: "Si ha una passione o un complesso di passioni del tempo ogni volta che il singolo oggetto di passione perde di pertinenza e d'legua sullo sfondo, lasciando che l'investimento affettivo si polarizzi sulla forma stessa del tempo" (*ibidem*). In questo senso "non la paura o la speranza di questo o quell'evento futuro", come abbiamo visto, "ma la paura o la speranza del futuro in sé" (*ibidem*). A questo livello emerge l'ipotesi originale del lavoro, che intende mostrare come, seguendo le passioni del tempo, "alcune delle spiegazioni della genesi della religione dalla paura [...] abbiano contribuito a sviluppare una riflessione sull'esperienza del tempo che è stata a sua volta un elemento importante nella formazione della coscienza storica in età moderna" (*ibidem*). Questa prospettiva permetterebbe quindi di comprendere come in "un secolo compreso grossomodo da Hobbes a Hume" la storia divenne da sapere ai margini del dominio scientifico a "disciplina eponima di un'epoca" (*ibidem*). È quindi l'individuazione e l'analisi delle passioni del tempo all'interno delle opere di alcuni importanti pensatori moderni che permette a Paoletti di articolare un discorso intorno a due fuochi, religione e storia.

All'interno di questa cornice, dunque, si svolge la discussione dei quattro autori protagonisti di questa ricerca: Hobbes, Spinoza, Vico e Hume, andando così a coprire un arco di tempo che va, grossomodo, dalla metà

del XVII secolo (se consideriamo che il *Leviathan*, opera principalmente analizzata nel capitolo su Hobbes, esce nel 1651) alla metà del secolo successivo (la *Natural History of Religion* di Hume è del 1755). Ciascun capitolo, dedicato di volta in volta a un autore, si suddivide, secondo la logica dei due fuochi di cui sopra, principalmente in due macro-momenti: per semplificare, e riprendere le categorie del sottotitolo, in un primo momento si indaga l'*origine della religione*, in un secondo momento l'*utilità della storia* in rapporto all'esperienza del tempo.

Ciascun capitolo comincia quindi con l'analisi dell'origine del fenomeno religioso. Ora, interrogare l'origine della religione non è certo una prerogativa moderna; la novità, però, delle prospettive sulla religione di Hobbes, Spinoza, Vico e Hume deriva principalmente dall'aver *liberato l'origine* da alcune ipoteche importanti e autorevoli: la *rivelazione religiosa* e l'*impostura politica* (quest'ultima fortemente sostenuta invece, come ricorda Paoletti, dai vari libertinismi eruditi seicenteschi). A ciò segue evidentemente che su questi pensatori ricada l'"onere della prova" (p.23), cioè che essi debbano mostrare razionalmente le cause, naturali, dell'origine della religione. È un'interpretazione dell'origine della religione come "fenomeno spontaneo" (*ibidem*) che accomuna questi autori, i quali, smontando i meccanismi del fenomeno religioso, ne ritrovano le radici all'interno della natura umana, nelle sue inclinazioni e passioni (spostando a un secondo, successivo, momento l'eventuale "uso strumentale e deliberato delle paure religiose a scopi politici"; *ibidem*).

Ad avvicinare le idee degli autori scelti da Paoletti non è però soltanto l'attenzione al fenomeno religioso, al quale hanno dedicato molte delle loro riflessioni. L'elemento comune è più specifico e particolare: non soltanto le riflessioni intorno alla religione, bensì l'articolazione di queste riflessioni attorno alla formula, punto archimedeo di ogni capitolo, di cui abbiamo già raccontato l'esaurirsi della portata esplicativa e concettuale all'altezza della pubblicazione durkheimiana delle *Forme elementari della vita religiosa: Primus in orbe deos fecit timor*. Questa formula, ripresa e ripensata da tutti e quattro gli autori trattati da Paoletti a partire dalla sua origine in Stazio e Petronio (e in Lucrezio, anche se solo implicitamente) è il vero perno di *Passioni del tempo*. L'occasione del *Primus in orbe deos fecit timor* nelle opere e nelle analisi di questi autori permette a Paoletti di restringere il ventaglio di possibilità e di tracciare un cerchio a partire da un punto geometrico preciso, allo stesso tempo principio di inclusione ed esclusione della ricerca (per questo, confessa l'autore, figure centrali nel confronto filosofico con la religione come Bayle, Fontenelle o d'Holbach sono stati esclusi dal lavoro). Se l'antica formula è ciò che ritroviamo (in

varie forme, letteralmente o meno) in tutti gli autori trattati, a cambiare profondamente sono le analisi, gli intenti e le conclusioni che essa veicola, le forme che assume; assumersi l'*onere della prova* comporta che l'*origine* stessa (della religione dalla paura) diventi oggetto di analisi e scomposizioni, cioè "qualcosa che deve essere a sua volta *spiegato*" (p. 23): *Primus in orbe deos fecit timor* si dice in molti modi, come ha cura di mostrare l'autore. La paura, dalla quale secondo l'antico motto nasce l'idea di divinità, è infatti una passione complessa, niente affatto univoca, ricca di sfumature e dimensioni interne (*anxiety, fear, awe, terror*, ognuna con una propria specifica tonalità, solo per la scomposizione hobbesiana della paura).

In Hobbes (I), l'origine della religione è frutto principalmente della curiosità umana, che pensa e ricerca le cause dei fenomeni (l'uomo è un "animale causale"; p. 33) all'interno di un orizzonte temporale ampio (l'uomo è un "animale temporale"; *ibidem*), in cui l'attenzione per la propria sorte a contatto con l'aspettativa di un futuro aperto produce "ansietà" (p. 34; il riferimento di Paoletti è qui all'*anxiety* prometeica descritta da Hobbes nel cap. XII del *Leviathan*) la quale a sua volta trova un oggetto a cui legarsi (prodotto dell'immaginazione umana), trasformandosi così in *fear* e dando vita alla religione.

In Spinoza (II), che condivide alcuni dei punti dell'analisi hobbesiana, uno su tutti la descrizione dell'origine della religione come "processo psicologico generale (cioè non storico)" (p. 146), essa è frutto della *fluctuatio animi*, cioè l'instabilità emotiva dell'essere umano che oscilla costantemente fra paura e speranza (quest'ultima un punto di novità rispetto all'inglese), e che dà vita, alla fine di un processo costituito da vari fattori e condizioni, alla superstizione e quindi alla religione (in Spinoza, avverte l'autore, la dimensione causale e quella temporale della natura umana restano sullo sfondo).

Con Vico (III) invece abbiamo una grande novità dal punto di vista teorico nella costruzione del *sistema di origine* della religione: questo non affonda più le sue radici in una situazione di partenza *ordinaria*, la quale rinvierebbe soltanto a "uno sfondo di fattori antropologici, ambientali, materiali" (p. 81), ma in una configurazione storica *straordinaria*: è il primo e fragoroso fulmine, "segno immaginato di una collera trattenuta" (p. 152), situato da Vico in un *preciso momento nel tempo e nello spazio* (altro elemento di differenza rispetto ai due autori precedenti, che rende il fenomeno religioso un fenomeno particolare, e non più universale), che spinge i giganti impauriti ad alzare gli occhi e avvertire il cielo, ponendo le basi per la nascita dell'immaginazione religiosa (e quindi per la "nascita delle società"; p. 146).

Infine, con Hume (IV), in un momento storico in cui, come ricorda l'autore, si è diffuso il modello del *design argument*, l'immaginazione religiosa scaturisce da una mente barbara e ristretta preda di speranze e paure, alle prese con fenomeni *irregolari* della natura in grado di "interrompere temporaneamente il regime dell'ovvio" (p. 213) e di rompere la "scorza del familiare" (p. 212), portandola ad immaginare *innumerevoli* cause divine di fenomeni che perturbano l'abitudinaria esperienza del mondo (il politeismo è la prima religione della storia secondo Hume). Così come in Vico, seppur secondo prospettive totalmente differenti, "la religione per Hume non è un fenomeno universale" (p. 207).

L'atto di scomposizione dell'esperienza religiosa praticato da questi autori e ricostruito da Paoletti mostra così lo stretto legame fra fenomeno religioso e orizzonte temporale; all'interno di queste coordinate emergono le dinamiche che coinvolgono quelle passioni *sui generis* definite dall'autore *passioni del tempo*.

A questo punto, passando al secondo fuoco del discorso, Paoletti può cominciare a interrogare la dimensione della storia per vedere se essa, in qualche modo, possa configurarsi come una alternativa a quelle passioni del tempo che hanno dato vita all'immaginazione religiosa. Tale discussione acquisisce particolare rilevanza teorica e storica nel caso di quegli autori, come Hobbes e Spinoza, nei quali la dimensione storica non è certamente presente nella stessa misura e con la stessa consapevolezza di quanto lo sia in Vico e Hume ("tanto storici quanto filosofi"; p. 28). D'altronde, scrive Paoletti, "la domanda sull'utilità della storia resta valida, infatti, anche in assenza di una teoria della storia in senso pieno" (p. 20). Il concetto di *utilità* della storia, ripreso dall'autore dalla *Seconda inattuale* di Nietzsche, non deve essere inteso, avverte, come un "immediato tornaconto degli insegnamenti della storia", perché "il bisogno di storia ha radici più profonde e complesse" (pp. 19-20): "da dove viene il bisogno (e il piacere) di conoscere la storia? quali sono i presupposti e la posta in gioco di tale pratica? quale la sua utilità?" (p. 19). *Que faire de l'histoire?* come recita il titolo di una precedente curatela dell'autore (2015). Fra le altre cose, il lavoro di Paoletti mostra come *storia* si dica in molti modi, soprattutto in età moderna: è così che le risposte alla domanda sulla sua utilità si moltiplicano ("la prospettiva della storia [...] è la variabile del sistema"; p. 28), dando vita a una costellazione diversificata di "modi di pensare la storia" (p. 19). *Pensare la storia*, nella prospettiva di questo lavoro, risponde dunque all'esigenza, presente nella modernità, di riarticolare l'esperienza del tempo, "mediante le due dimensioni correlate del passato e del futuro" (*ibidem*).

In Hobbes (I), che pure in più occasioni svaluta lo statuto epistemologico della storia, questa è nondimeno un oggetto ricorrente, come mostra Paoletti facendo riferimento a opere come la traduzione di Tucidide o il *Behemoth*. La storia (figlia, come la religione, del “pensiero prudentiale”; p. 76), può agire sull’esperienza del tempo di un soggetto storico (individuale ma soprattutto collettivo), grazie all’*esercizio* dell’immaginazione e del pensiero congetturale (l’*anticipazione* degli esiti di eventi storici) che essa permette di attuare all’interno di un orizzonte *già compiuto* (l’“immaginazione di un ‘futuro passato’”; p. 75), rendendo meno probabile che l’*anxiety* tipica dell’origine della religione “s’imponga alla mente come l’unico modello di futuro pensabile” (p. 76).

In Spinoza (II) invece la storia “situandosi al livello del tempo” può retroagire epistemologicamente, se non sull’“essenza eterna delle cose”, quantomeno sulla “conoscenza di alcune dinamiche caratteristiche della durata” (p. 128). La storia degli Ebrei, in quanto “storia politica di una superstizione” (p. 141) mostra come un popolo sia destinato alla rovina se fondato storicamente sul *metus* e sulla *superstitio*.

Nella *Scienza nuova* di Vico (III), la storia si pone all’incrocio fra più temporalità, secondo il diverso articolarsi di *memoria*, *storia* e *futuro* che essa rende possibile. In più, “quella storia così particolare che è la *Scienza nuova*” può retroagire sulla *prudenza*, la capacità politica d’*intervento* sul tempo della storia, rispondere a una “crisi del divenire storico”, aiutando così a “rallentarne il corso” (p. 195).

In Hume (IV) infine, come epilogo ideale del percorso tracciato, “l’esperienza della storia può porsi come un’alternativa allo sviluppo melanconico delle idee religiose elaborata sul loro stesso terreno” e, in questo modo, “seguendo il modello di spiegazione dei fenomeni religiosi inaugurato in età moderna da Hobbes, Hume finisce così per concepire la storia stessa come una passione – una passione del tempo” (p. 257).

Aver ricostruito, da una prospettiva situata, articolazioni e tensioni interne alla modernità filosofica è sicuramente il merito storiografico di questo importante lavoro di Giovanni Paoletti. Non è da sottovalutare, altresì, l’*utilità* che riflessioni intorno a dimensioni essenziali della natura umana come “la curiosità per l’ignoto, la meraviglia per il nuovo e l’irregolare; le dinamiche passionali che si sviluppano a partire dal senso di fragilità e incertezza della condizione umana, di fronte all’inatteso, attorno alla paura del futuro [...]”, possono avere, arricchendosi grazie alla “distanza storica”, di riflesso sul “nostro presente” (p. 25).